جلد اول

نفائس الفقہ

علمی و فقہی
مباحث و مضامین کا مجموعہ

مؤلف
حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

مکتبہ مسیح الامت دیوبند و بنگلور

نفائس الفقہ

علمی وفقہی مباحث ومضامین کا مجموعہ

جلد اوّل

مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

بانی ومہتمم الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور

مکتبہ مسیح الامت دیوبند وبنگلور

نام کتاب : نفائس الفقہ جلد اوّل

مؤلف : حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

بانی ومہتمم الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور

وخلیفہ حضرت اقدس شاہ مفتی مظفر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ ناظم مظاہر علوم وقف سہارنپور

صفحات : ۵۲۶

تاریخ طباعت : رجب المرجب ۱۴۳۸ھ

ناشر : مکتبہ مسیح الامت دیوبند و بنگلور

موبائل نمبر : 9036701512 / 09634830797

ای میل : maktabahmaseehulummat@gmail.com

نفائس الفقہ (جلدِ اول)
پر ایک اجمالی نظر

- جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سرمایہ کاری - صورتیں اور احکام
- احکامِ زکاۃ - جدید حالات کی روشنی میں
- حرام کاروبار کے لیے املاک کا اجارہ
- مروجہ انشورنس پالیسی اور اسلام
- عورت کی نماز - حدیث وفقہ کی روشنی میں
- تشریعِ اسلامی میں عرف وعادت کا مقام
- مكانة العرف والعادة في التشريع الإسلامي (عربی)
- عرف الزہرة فی تحقیق مسح الرقبہ

فہرس

احکامِ زکاۃ - جدید حالات کی روشنی میں

مروجہ انشورنس پالیسی اور اسلام

التقریظ

حضرت مولانا مفتی حبیب الرحمٰن صاحب خیرآبادی دامت برکاتہم
(مفتی دارالعلوم دیوبند)

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدالأنبياء والمرسلين، وعلى اله وصحبه أجمعين وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، وبعد!

فقہی مسائل کے بغیر مسلمان کے لیے اسلامی زندگی گذارنا مشکل ہے، ہر مسلمان کو اسلامی زندگی گذارنے کے لیے قدم قدم پر مسائل کی ضرورت پیش آتی ہے، اس ترقی یافتہ دور میں بے شمار نئی ایجادات نے بہت سے شعبوں میں نئے نئے مسائل پیدا کر دیے ہیں، ان سب فقہی مسائل کا جاننا خیر کی ضمانت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

”**من يردالله به خيراً يفقهه في الدين** “یعنی جس شخص کے حق میں اللہ تعالیٰ کوئی بہتری کا ارادہ فرماتے ہیں، تو اسے دینی سمجھ اور مسائل سے واقفیت کی نعمت سے نواز دیتے ہیں۔

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ صاحب دامت برکاتہم ، اپنے علاقے میں

اعلیٰ مقام رکھتے ہیں اورعزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔فتوی نویسی میں بھی شہرت یافتہ ہیں۔ انھوں نے بڑی محنت اورعرق ریزی کے ساتھ بہت سارے ضروری، کارآمد، جدید مسائل کو''نفائس الفقہ'' میں اکٹھا کردیا ہے، یہ چار جلدوں [1] میں ہے۔ میں اپنی عدیم الفرصتی کے باعث بالاستعاب ان کا مطالعہ نہ کرسکا،صرف بعض بعض مقامات پہلی جلد کے دیکھے، ما شاء اللہ موصوف نے مسائل کو تحقیق کے ساتھ اور بسط و تفصیل کے ساتھ لکھا ہے اور دلائل میں کتبِ فتاوی کی عبارت مع حوالہ دے کر کتاب کی زینت وثقافت میں اضافہ کردیا ہے۔

دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا مفتی موصوف کی کوششوں کو اوران کی کتاب ''نفائس الفقہ'' کو طلبہ واساتذہ اورعوام میں مقبولیتِ تامہ عطا فرمائے اور موصوف کے لیے ذخیرۂ آخرت بنائے۔

حبیب الرحمٰن خیرآبادی عفی اللہ عنہ

یکم صفر ۱۴۳۰ھ

٥

(۱) یہ تقریظ اُس وقت کی ہے، جب کہ ''نفائس الفقہ'' کی صرف چار جلدیں منظرِ عام پر آئی تھیں؛ اب الحمدللہ اِس کی پانچویں جلد طبع ہوچکی ہے اور آگے بھی کام جاری ہے۔ (ناشر)

مُقَدِّمَہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مُقَدّمَۃ

دینِ اسلام خدائے بزرگ و برتر کا وہ آخری وابدی دین ہے، جو کل کائناتِ انسانی کی صلاح وفلاح، رشد وہدایت کے لیے نازل کیا گیا ہے، جو ہر طرح سے کامل ومکمل، جامع وہمہ گیر ہے اور جو تا قیامت آنے والی نسلِ انسانی کے سارے مسائل وحوائج کے لیے ایک بہترین اور معقول وسکون افزا دستورِ زندگانی ہے۔ ضرورتیں خواہ جیسی بھی ہوں، ملکی و ملی، معاشرتی وسماجی، تعلیمی وتربیتی، عائلی واقتصادی، معاشی ومعادی، عباداتی ومعاملاتی، زنانہ ومردانہ، والدانہ وطفلانہ، استاذانہ وشاگردانہ، اندرونِ خانہ وبیرونِ خانہ۔ الغرض خالق ومخلوق کے سارے حقوق کا صحیح وجامع حل کسی کے پاس ہے؛ تو بس وہ خدائے وحدہ لاشریک کا یہی ہدایت نامہ ہے، جو دینِ اسلام سے موسوم ہے۔

اسلام کے دو بنیادی مآخذ

اس دین کے دو اصل اجزا ہیں، جس سے مل کر یہ دین، ''دین'' کہلاتا ہے:

ایک حصہ خدا کی تعلیمات وہدایات، احکام وفرامین کا ہے جو قرآن کی شکل میں ہمارے پاس محفوظ ہے اور ایک آقائے نامدار محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی وعملی،

گفتاری وکرداری، سکوتی وتقریری تشریحات وارشادات کا ہے، جواحادیث وسنن کے نام سے جانے پہنچانے جاتے ہیں۔خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی صراحت فرمائی ہے:

"ترکت فیکم أمرین لن تضلوا ما تمسکتم بھما کتاب اللّٰہ وسنة رسولہ."(۱)

(میں تم میں دو چیزیں چھوڑ کر جارہا ہوں، جب تک تم ان کو مضبوطی سے پکڑے رہو گے گم راہ نہیں ہو سکتے: قرآن کریم اور میری سنت۔)

معلوم ہوا کہ ہماری ہدایت وسعادت کے لیے یہی دو چیزیں ہیں، یہی وجہ ہے کہ نبی دو جہاں کے قابلِ احترام شاگردانِ رشید و صاحبانِ جاں نثار نے اپنے ہر مسئلے کا حل ان ہی سے تلاشا ہے۔

عہدِ نبوی میں صحابہ کا طریقۂ کار

جب تک ذاتِ نبوت جلوہ افروز رہی صحابۂ کرام بہ راہِ راست اس سے فیض حاصل کرتے رہے۔چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

(۱) سأل رجل النبي صلی اللہ علیہ وسلم فقال قد اشتکت عیني أفأکتحل وأنا صائم؟ قال: نعم! (۲)

(ایک آدمی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ میری آنکھ میں درد ہے تو کیا میں روزہ کی حالت میں سرمہ لگا سکتا ہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں!)

---

(۱) المشکاة:۳۱

(۲) الترمذي:۷۲۶

(۲) سئل صلی اللہ علیہ وسلم عن الوضوء بماء البحر، فقال: هو الطهور ماءه و الحل ميتته.(۱)

(آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سمندر کے پانی سے وضو کرنے کے بارے میں پوچھا گیا،تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کا پانی پاک ہےاوراس کا مردار حلال ہے۔)

(۳)سئل صلی اللہ علیہ وسلم عن مواكلة الحائض فقال: واكلها.(۲)

(آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے حائضہ عورت کے ساتھ کھانا کھانے کے بارے میں سوال کیا گیا،تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے ساتھ کھاؤ۔)

معلوم ہوا کہ جب تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کے درمیان جلوہ افروز رہے،صحابہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علمی سمندر سے بلا واسطہ فیض حاصل کرتے تھے۔

عہدِ نبوی کے بعد صحابہ کا طریقۂ کار

لیکن آفتابِ نبوت کے غروب ہونے کے بعد خلافتِ راشدہ کے اوائل ہی میں صحابہ کو بے شمار مسائل سے دوچار ہونا پڑا۔مثلاً: نومسلموں کا حلقہ بہ گوشِ اسلام ہونا اور پھر عرب وعجم کے اختلاط ومیل ملاپ کے نتیجے میں نئے جزئی وفروعی مسائل، نیز ترقی وتمدن،تہذیب ومعاشرت کے نت نئے اسلوب، ایران وروم،عراق ومصر،شام اور وہاں کی جدید اشیا، معاملات وکاروبار کے نئے تقاضے، نیز ارتداد وزندقہ،قتل

(۱) أبو داود:۸۳،الترمذي:٦٩

(۲) الترمذي : ۱۳۳

وبغاوت، قذف وسرقہ کے خمیازے میں حدود وقصاص کے پیش آمدہ جدید طرز واطوار وغیرہ اور بھی بہت سے نئے مسائل وجدید تقاضے پیش آ گئے تھے۔

ہر پیش آوردہ مسئلے کا حل صحابہ اولاً قرآن سے تلاش کرتے تھے اور اس میں اگر نہ ملتا، تو سنت نبی اور افعالِ نبی میں ڈھونڈتے تھے، اس میں بھی نہ ملتا؛ تو اصحاب علم وفہم اکٹھا ہوتے اور بحث وتمحیص، تحقیق وتدقیق کے بعد، قرآن وسنت میں موجودہ منصوص احکام پر نئے مسائل کا انطباق کرتے اور اس کے بعد اس کا حکم بیان کرتے۔ جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد امیر المومنین وخلیفۃ المسلمین کے منصب کے لیے تمام صحابہ کا اجماعی طور پر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا انتخاب فرمانا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے خلافت میں بیس رکعت تراویح پر صحابہ کا اجماع کر لینا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں جمعہ کی اذانِ ثانی پر اتفاق کر لینا وغیرہ اس کی نظیریں ہیں۔

جس مسئلے کا حکم اس اجماع واتفاق کے نتیجے میں مستنبط ہو، اس کو قانون اسلامی میں ''اجماعی مسئلہ'' اور اس اتفاق کو ''اجماع'' کہتے ہیں۔ اور جمیع فقہا ومحدثینِ اہلِ سنت والجماعت کے نزدیک ''اجماع'' بھی احکامِ شرعیہ کی مستقل دلیل ہے۔

''اجماع'' کی تعریف

فقہا نے ''اجماع'' کی مختلف الفاظ وعبارات میں الگ الگ تعریفیں ذکر کی ہیں: مثلاً:

صاحبِ نورالانوار: شیخ احمد معروف ملاجیون رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''وفي الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من أمة محمد

في عصر واحد على أمر قولي أو فعلي"(۱)

(اجماع: اصطلاحِ شریعت میں امتِ محمدیہ کے نیک وصالح مجتہدین کا ایک زمانے میں کسی قولی یا فعلی مسئلے پر اتفاق کر لینے کا نام ہے۔)

اصول فقہ کی مشہور کتاب: " أصول الشاشي " میں ہے:

"إجماع هذه الأمة بعد ما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في فروع الدين."(۲)

(امتِ محمدیہ کا (یعنی امتِ محمدیہ کے اصحاب علم وفضل کا) بعد زمانۂ نبوتِ دین کے فروعی مسائل میں اتفاق واجماع کر لینا۔)

اور سب سے زیادہ جامع تعریف عبدالوہاب خلاف نے اپنی لاجواب کتاب: "علم أصول الفقه" میں فرمائی ہے۔

چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

"الإجماع هو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعي في واقعة."(۳)

("اجماع" نام ہے امتِ محمدیہ میں سے اہلِ حل وعقد (علما وائمہ) کا بعد وفاتِ رسول کسی زمانے میں کسی واقعے کے حکم پر اتفاق کرنے کا۔)

الغرض ان تمام مذکورہ تعریفات وتصریحات سے اتنا ثابت ہوگیا کہ کسی زمانے میں کسی واقعے وحادثے کے شرعی حکم پر اگر اس دور کے سارے فقہا واکابر علما جمع ہو

---

(۱) نور الأنوار:۲۲۳

(۲) أصول الشاشي:۷۸

(۳) علم أصول الفقه:۴۴

جائیں، تو اس کو ''اجماع'' کہتے ہیں۔

''اجماع'' کی حجیت قرآن وحدیث سے

اجماع کے حجت ودلیل ہونے کی دلیل قرآن وحدیث میں بھی وارد ہے۔

قرآن کریم میں ایک جگہ ارشاد ہے:

﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ط وَ سَآئَتْ مَصِيْرًا﴾ (النساء:۱۱۵)

(جو شخص رسول کی مخالفت کرے گا، اس کے بعد کہ اس پر ہدایت واضح ہو چکی اور جو اہلِ ایمان کے راستے کے علاوہ کسی اور راستے کی پیروی کرے گا؛ تو ہم اس کو اس طرف لے جائیں گے؛ جدھر وہ خود پھر گیا اور ہم اس کو جہنم رسید کریں گے۔)

علامہ قرطبی رحمہ اللہ اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

''قال العلماء في قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول﴾ دليل على صحة القول بالإجماع.''(۱)

(علما نے فرمایا کہ اس آیت میں اجماع کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔)

نیز حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«لا تجتمع أمتي على ضلالة.» (۲)

(میری اُمت گم راہی پر اتفاق واجماع نہیں کر سکتی۔)

(۱) القرطبي:۵/۳۸۷

(۲) الترمذي:۲/۳۹، أبو داود:۲/۵۸۴

اس حدیث سے بھی علما نے استدلال کیا ہے کہ اُمت کا اجماع حجت و دلیل ہے؛ کیوں کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح الفاظ میں فرمایا کہ میری اُمت کبھی گم راہی پر جمع نہیں ہوسکتی؛ لہٰذا اگر اُمت کسی بات پر اجماع کر لے؛ تو وہ حق ہی پر ''اجماع'' ہوگا۔

غرض یہ کہ قرآن وحدیث ہی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک دلیل و ماخذ ''اجماعِ اُمت'' بھی ہے، جس سے احکام کا علم ہوتا ہے۔

قیاس کی تعریف

دوسرا طریقۂ کار، جس کو حضراتِ صحابہؓ کرام اور فقہائے عظام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور سے لے کر آج تک برابر تمام فقہی احکام میں برتتے آرہے ہیں، وہ ''قیاس'' ہے۔

''قیاس'' اصولیین کی اصطلاح میں: ''ایک غیر منصوص مسئلے کا منصوص مسئلے پر بہ علتِ مشترکہ انطباق کرنا پھر اس کا بھی وہی حکم ظاہر کرنا جو منصوص کا ہے۔

صاحبِ نورالانوار ''قیاس'' کی تعریف میں فرماتے ہیں:

وفي الشرع: تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة. (۱)

(قیاس شرعاً فرع کو اصل کے ساتھ حکم وعلت میں الحاق کرنے کا نام ہے۔)

علامہ ابن القیم جوزی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب: ''**إعلام الموقعين**'' میں قیاس کی تعریف یوں کی ہے:

''**وهو الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة وملزومها.**''(۲)

---

(۱) نور الأنوار: ۲۲۸

(۲) إعلام الموقعين: ۱/ ۱۳۸

(قیاس اصل وفرع کے مابین علت کی بنیاد پر تطبیق دینا ہے۔)

اورسب سے جامع تعریف صاحبِ ''علم أصول الفقه'' نے لکھی ہے، وہ لکھتے ہیں:

'' هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها في الحكم الذى ورد به النص ، لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم.''(۱)

(جس مسئلے کا قرآن وحدیث میں منصوص حکم نہ ہو، اس کو حکم کے اعتبار سے اس مسئلے سے ملانا، جس کا حکم منصوص ہے؛ اس وجہ سے کہ دونوں مسئلوں اورواقعات کی علّت ایک ہے، اس کو ''قیاس'' کہتے ہیں۔)

قیاس کی حجیت قرآن وحدیث سے

اجماع کی طرح قیاس کی حجیت بھی قرآن وحدیث ثابت ہوتی ہے، ایک جگہ ارشادربانی ہے:

﴿ يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ أُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ ، فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ،ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّأَحْسَنُ تَأْوِيْلًا﴾ (النساء :۵۹)

(اے ایمان والو! اللہ اور رسول کی فرماں برداری کرو اور ان لوگوں کی فرماں برداری کرو، جو تم میں سے ''اولوالامر'' ہیں، پس اگر تم آپس میں کسی چیز کے بارے میں جھگڑنے لگو؛ تو اس کو لوٹا دو اللہ اور رسول کی

(۱) علم أصول الفقه:۵۲

طرف، اگرتم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو، یہ بہتر ہے اور انجام کے اعتبار سے بہت خوب تر ہے۔)

اس آیت سے علما نے استنباط فرمایا ہے کہ اللہ اور رسول کی طرف لوٹانے کا مطلب یہ ہے کہ اس مسئلہ متنازعہ کا حل قرآن وحدیث میں غور وفکر کرکے تلاش کرو؛ پھر جو حکم نکلے اسی کو اس متنازع مسئلے کا حل سمجھو۔(۱)

اور حدیث سے اس کی دلیل حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ جب ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ''یمن'' کی طرف قاضی بنا کر بھیجا، تو پوچھا کہ اگر تمھارے سامنے کوئی مسئلہ پیش ہو؛ تو تم کیا کرو گے؟ تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں کتاب اللہ کے موافق فیصلہ کروں گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ مسئلہ کتاب اللہ میں نہ ملے تو؟ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ پھر سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فیصلہ کروں گا، آپ نے فرمایا کہ اگر سنتِ رسول میں بھی وہ مسئلہ نہ ملے، تو کیا کرو گے؟ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ پھر میں میری رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی کمی نہ کروں گا، اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے سینے پر مارا اور فرمایا کہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں، جس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس بات کی توفیق دی، جس سے اس کا رسول راضی ہے۔(۲)

ایک دوسری حدیث میں ہے:

(۱) ''ابوداؤد'' میں حضرت دیلم حمیری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے بیان

---

(۱) خلاصہ از علم أصول الفقه :۵۳

(۲) إعلام الموقعين:۱/۲۲

کیا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ یارسول اللہ! ہم لوگ ایک سرد علاقے میں رہتے ہیں، جہاں مشقت اور دقت رساں کام وکاج کرنا پڑتا ہے، اس لیے ہم لوگ وہاں گیہوں کا ایک مشروب تیار کرکے استعمال کرتے ہیں؛ تا کہ اس کے سہارے علاقے کی سردی اور اپنے کام وکاج پر قابو وطاقت پاسکیں؟ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ «هل يسكر؟» (کیا وہ نشہ آور ہے؟ حضر دیلم رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہاں! آپ علیہ السلام نے فرمایا: پھر تو اس سے اجتناب کرو!۔(۱)

اورعقلاً بھی یہ قیاس انتہائی ضروری ولابدی ہے؛ کیوں کہ یہ بات اظہر من الشّمس ہے کہ قرآن وحدیث میں تا قیامت پیدا ہونے والے ہر مسئلے کو صراحتاً ذکر نہیں کیا گیا ہے؛ اس لیے ایک ایسے طریقۂ کار اور ایسی راہ کی ضرورت درکار تھی، کہ جس پر چل کر یہ مشت خاکی ہر حال وہر موڑ پر اپنے مقصد تخلیق میں کامیاب وبامراد ہو جائے اور یہ واقعتاً وحقیقتاً صرف اسی راہ (قیاس) سے ہوسکتا ہے اور سوائے اس کے کوئی اور چارہ بھی نہیں ہے۔

غرض یہ کہ جمہور علما وائمہ کے نزدیک قرآن وحدیث کی روشنی میں ''قیاسِ مجتہد'' بھی ایک دلیل ہے، جس سے قرآن وحدیث میں پوشیدہ ومخفی حکم ظاہر ہوتا ہے، یہ نہیں کہ قیاس کے ذریعے احکام بنائے وتراشے جاتے ہیں؛ اسی لیے علمائے اصول نے لکھا ہے کہ (القياس مُظهر لا مثبت) یعنی قیاس پوشیدہ احکام کو ظاہر کرتا ہے، نہ کہ نئے احکام ثابت کرتا ہے۔

یہ کل چار دلائل ہیں، جو جمہور علمائے اُمت کے نزدیک معمول بہا ومعتبر ہیں اور ائمۂ

(۱) أبو داود:۵۱۸/۲

اربعہ: امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ؛ بل کہ دیگر ائمۂ مجتہدین سب کے سب ان چاروں دلیلوں کو مانتے ہیں، سوائے اہل الظاہر کے (جن میں آج کل کے اہلِ حدیث حضرات بھی داخل ہیں) اور بعض فرقوں کے کوئی اس کا منکر نہیں۔

''فقہ'' کیا ہے؟

''فقہ'' کا لفظ لغت میں ''جاننے'' اور ''سمجھنے'' کے معنے میں آتا ہے، بعد میں اس کا استعمال زیادہ تر علم دین کے معنے میں ہونے لگا؛ کیوں کہ علمِ دین کو عام علوم پر فضیلت حاصل ہے۔ نیز علما نے فرمایا کہ ''فقہ'' اصل میں فہم و سمجھ کو کہتے ہیں۔ چناں چہ کہا جاتا ہے کہ فلاں کو دین میں ''فقہ'' عطا ہوئی یعنی دین کی سمجھ عطا کی گئی۔

اصطلاح میں ''فقہ'' کہتے ہیں: مذکورہ چاروں دلائل کی روشنی میں ظاہری عبادات: جیسے نماز، روزہ، حج وزکاۃ، قربانی، نیز طہارت اور معاملات ومعاشرات وغیرہ سے متعلق شرعی احکام کے جاننے کو۔

علامہ عبدالوہاب الخلاف اپنی کتاب: ''علم أصول الفقه'' میں فقہ کی تعریف وحقیقت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ''فقہ بنتا ہے ان شرعی احکام کے مجموعے سے جن کا تعلق انسان سے صادر ہونے والے اقوال وافعال سے ہو اور وہ احکام یا تو قرآن وحدیث کی نصوص سے مستفاد ہوتے ہیں یا دیگر دلائلِ شرعیہ سے مستنبط ہوتے ہیں۔''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ فقہ دراصل قرآنی وحدیثی نصوص اور اجماعی وقیاسی اصول

(۱) علم أصول الفقه :۱۱

کی روشنی میں مرتب احکام کا مجموعہ ہے، قرآن سے نکلے ہوئے احکام بھی اس میں ہیں اور احادیث سے مستنبط احکام بھی اس میں ہیں، نیز اجماعی مسائل بھی اس میں ہیں اور وہ احکام بھی اس میں ہیں، جو قیاس کے ذریعے مجتہدین نے اخذ واستنباط فرمائے ہیں۔

اس سے یہ بات بھی آشکارہ ہوگئی کہ فقہ درحقیقت قرآن وحدیث ہی کا ثمرہ اور پھل ہے؛ کیوں کہ فقہ یا تو قرآن وحدیث کے احکامِ منصوصہ کا مجموعہ ہے یا اجماعی وقیاسی احکام کا مجموعہ ہے؛ لہٰذا جب فقہ ان چار دلائل سے حاصل شدہ احکام کا مجموعہ ہے، تو وہ دراصل قرآن وحدیث ہی کا ثمرہ وپھل اور خلاصہ ولب لباب ہے۔

الغرض فقہ کے بغیر امت مسلمہ کی زندگی کا ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتا، فقہ ملتِ اسلامیہ کا جزئے لاینجزی ہے اور فقہ اس امت کی خصوصیات میں سے ہے، جو دوسری امتوں سے اس کو ممتاز کرتی ہے، فقہ امت کے لیے قابلِ فخر شیء ہے، جو بھی فقہ کا انکار کرتا ہے، وہ انکار سفیہانہ یا جاہلانہ ہے، اس کا انکار کرنا سورج کے انکار کرنے کا برابر ہے۔

فقہِ اسلامی کی تدوین

تاریخ پر نظر رکھنے والے حضرات یہ جانتے ہیں کہ کسی بھی چیز کو پروان چڑھنے کے لیے وقت لگتا ہے، اسے مختلف ادوار اور مراحل سے گذرنا پڑتا ہے، بہ یک وقت کوئی بھی چیز ترقی نہیں کرتی، یہی حال فقہ اسلامی کا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مبارک دور اس کے نشو ونما کا ہے، صحابہ کا دور اس کی وسعت اور شباب کا ہے، صحابہ میں جو فقہی خدمات اور کثرت فتاوی میں مشہور ہیں، وہ یہ ہیں: (۱) حضرت عمر بن الخطاب (۲) حضرت علی بن ابی طالب (۳) حضرت عبداللہ بن مسعود (۴) حضرت

عائشہ صدیقہ (۵) حضرت زید بن ثابت (۶) حضرت عبد اللہ بن عباس (۷) حضرت عبداللہ بن عمر رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

ایک دور اس کی پختگی اور کمال کا ہے، جو اکابر تابعین و تبع تابعین کا ہے، اس دور میں قدرتِ الٰہیہ نے عظیم الشان و جلیل القدر فقہا و مجتہدین کو پیدا فرمایا، جنھوں نے اپنے مناہجِ فکر، اصولِ اجتہاد اور فقہی آرا کو مدون کیا اور اسی دور میں فقہِ اسلامی کو باضابطہ فن قرار دیا گیا، جن فقہا و مجتہدین نے فقہ کی ارتقا و بلندی کو آسمان تک پہنچا دیا، جنھوں نے اس کو مرتب اور منقح کرنے کے لیے اپنی زندگیاں وقف کر دیں اور وہ محیر العقول کارنامہ انجام دیا، جو رہتی دنیا تک قابلِ ستائش بن گیا اور ان فقہائے عظام نے فقہ کو مرتب فرما کر امتِ مسلمہ کے ہر فرد پر احسان عظیم فرمایا، جو بھی ان کی خدمات کا انکار کرتا ہے؛ وہ احسان فراموش اور متعصب ہے۔ اللہ تعالیٰ ان فقہائے کرام کو جزائے خیر دے اور ان کی قبور کو نور سے منور فرمائے اور ان کے درجات کو بلند فرمائے۔

یوں تو اس کارنامے کو انجام دینے والے بے شمار فقہائے کرام ہیں: جیسے حماد بن سلمہ، ابراہیم نخعی، ابن جریج، سفیان ثوری، اوزاعی، عبداللہ بن مبارک رحمہم اللہ وغیرہم؛ مگر چار حضرات: امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ فہرست ہیں، جنھوں نے اس سلسلے میں نمایاں کارنامہ انجام دیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کی فقہ کو بے پناہ مقبولیت اور شہرت عطا فرمائی۔ انھیں ائمہ کی طرف ان کی فقہ کو منسوب کرتے ہوئے فقہ حنفی، فقہ شافعی، فقہ مالکی، فقہ حنبلی کہا جاتا ہے اور آج بھی امت کا جم غفیر اور مجمع کثیر ان ہی چار ائمہ میں سے کسی ایک سے وابستۂ تقلید ہے۔

تدوینِ فقہ اسلامی کا سہرا

فقہ اسلامی کو باضابطہ سب سے پہلے مدون ومرتب کرنے کا سہرا امام الائمہ سراج الامۃ امام اعظم ابوحنیفہ نعمان بن ثابت رَحِمَہُ اللّٰہُ (متوفی ۱۵۰ھ) کے سر ہے، آپ ہی نے سب سے پہلے فقہ کی ترتیب وتبویب کی طرف توجہ فرمائی۔

چناں چہ ''مقدمة رد المحتار'' میں ہے:

'' أبوحنيفة النعمان فإنه أول من دون الفقه ورتبه أبواباً.''(۱)

(ابوحنیفہ ہی نے سب سے پہلے فقہ کو مدون اور مرتب کیا۔)

آپ نے نئے مسائل وحوادث کے حل کے لیے چالیس علما پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی، جو خصوصی صلاحیتوں کے مالک تھے، جب کوئی نیا مسئلہ پیش آتا؛ تو اسے کمیٹی میں پیش کیا جاتا، اس پر اصولِ شرع کی روشنی میں ایک ایک مسئلے پر غور وخوض کیا جاتا، کبھی اس کی تحقیق میں مہینوں لگ جاتے، جب سارے ارکان ایک رائے پر اتفاق کر لیتے؛ تو بعدازاں اس کا آخری اور حتمی فیصلہ اس مجمع فقہی کے صدر نشین حضرت امام اعظم فرماتے، پھر اس مسئلے کو لکھ لیا جاتا۔(۲)

امام ابوحنیفہ کا علمی مقام

ائمۂ اربعہ میں بھی امام اعظم ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ کا مقام اور مرتبہ اللہ تعالی نے سب سے بلند فرمایا اور خود ائمہ ثلاثہ نے اس کا اعتراف کیا ہے۔

چناں چہ ملا علی قاری رَحِمَہُ اللّٰہُ لکھتے ہیں:

''لأنه المقدم زماناً وقدراً ومعرفة وعلماً، قال الشافعي:

---

(۱) مقدمة رد المحتار:۱/۵۳

(۲) خلاصہ از: فقہ اسلامی، اصول، خدمات اور تقاضے:۲۰

الناس عيال أبي حنيفة في الفقه ، و قال الإمام مالک رحمہ اللہ رأيت رجلاً لوكلمک في السارية أن يجعلها ذهباً لقام بحجته.''(۱)

(امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ بقیہ ائمہ پر بہ اعتبارِ زمانہ،علم،قدر ومنزلت مقدم ہیں۔امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا:لوگ فقہ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے محتاج ہیں۔امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا:میں ایک ایسے آدمی (امام اعظم ابوحنیفہ) سے ملا ہوں کہ اگر وہ کسی ستون کے متعلق کہے کہ وہ سونے کا ہے،تو وہ اسے دلائل سے ثابت کردے گا۔)

امام شمس الدین الذہبی رحمہ اللہ نے ''تذکرۃ الحفاظ'' میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بڑے بلند الفاظ میں تذکرہ کرتے ہوئے وہ لکھا ہے:

''كَانَ إِمَامًا وَرِعًا عَالِمًا عَامِلاً مُتَعَبِّدًا كَبِيْرَ الشَّانِ.''(۲)

حضرت یحیٰ بن معین رحمہ اللہ نے فرمایا:

'' كان أبو حنيفة ثقةً لا يحدث بالحديث إلا بما يحفظه ، ولا يحدث بما لا يحفظه.''

(امام ابوحنیفہ ثقہ تھے،وہی حدیث بیان کرتے،جوان کو یاد ہوتی، جو یاد نہ ہوتی؛اسے بیان نہ کرتے۔)

علما نے امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مدح سرائی میں ہزاروں صفحات لکھے ہیں،خود شوافع حضرات نے آپ کی سیرت پر کئی کتابیں لکھیں ہیں،صرف آپ کے

(۱) المرقاۃ:۱/۲۷

(۲) تذکرۃ:۱/۱۶۸

مناقب پر لکھی گئی کتب کا شمار کیا جائے، تو بھی کافی لمبی فہرست ہو جائے گی۔

حدیث میں امام صاحب رحمہ اللہ کا مقام

بعض لوگوں نے محض تعصب و عناد کی وجہ سے امام صاحب رحمہ اللہ کے بارے میں یہ کہہ دیا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو حدیث کا علم نہیں تھا اور یہ کہ ان کو صرف سترہ حدیثیں یاد تھیں۔

مگر اہلِ انصاف جانتے ہیں کہ یہ سب کچھ محض تعصب و عناد کی بنا پر ہے اور حقیقت سے اس کا دور کا بھی واسطہ نہیں ہے، آپ کی ثقاہت و عدالت اور حدیث دانی پر تواتر کے ساتھ ہر زمانے و علاقے کے اساطین علم وفن نے گواہی دی ہے اور ان کی گواہیوں سے کتب اسماء الرجال بھری پڑی ہیں۔ جیسا کہ

(۱) امام یحییٰ بن معین: جو فنِ جرح وتعدیل کے امام ہیں، انھوں نے فرمایا کہ ابوحنیفہ حدیث میں ثقہ (قابلِ اعتماد) تھے اور صرف وہی حدیث بیان کرتے تھے، جو حفظ ہوتی اور جو حفظ نہ ہوتی؛ تو بیان نہ کرتے۔(۱)

(۲) امام ابن معین ہی نے ایک روایت میں فرمایا کہ ابوحنیفہ میں کوئی خرابی نہیں (لاباس بہ) اور ابن معین کی اصطلاح میں ''لاباس به'' توثیق کے لیے استعمال ہوتا تھا، جیسا کہ اس فن سے مناسبت رکھنے والے جانتے ہیں۔(۲)

(۳) امام شعبہ نے فرمایا: ابوحنیفہ **"جيّد الحفظ"** (اچھے حافظے والے ہیں)۔(۳)

(۴) امام بخاری کے شیخ امام یحییٰ بن آدم نے فرمایا:

---

(۱) تهذيب الكمال :۲۹/۴۳۴،تهذيب التهذيب:۱۰/ ۴۴۹)

(۲) تدريب الراوي:۱/ ۱۸۶،فتح المغيث:۱/ ۳۹۶

(۳) مقدمة إعلاء السنن:۱/ ۱۸۹

''ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے شہر ''کوفے'' کی ساری حدیثیں جمع
کرلی تھیں اورانھوں نے اس میں غور کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
اپنے آخری وقت میں کس بات پر تھے یعنی آخری سنت کیا تھی؟''(۱)

(۵) ''مقدمة إعلاء السنن'' میں علامہ شیخ حبیب احمد کیرانوی رحمہ اللہ نے ایسے جہلا کا، جو یہ کہتے ہیں کہ امام صاحب کو حدیث کا علم نہیں تھا؛ دنداں شکن جواب دیا ہے، چناں چہ آپ فرماتے ہیں:

بعض جاہل طعنہ دیتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ حدیث نہیں جانتے تھے اورآپ کے مذہب کی بنیاد رائے اور قیاس پر ہے۔اس بات کا ایک جواب اجمالی ہے اورایک تفصیلی ہے۔

تفصیلی جواب سے پوری '' إعلاء السنن'' بھری پڑی ہے؛ اس لیے کہ ''إعلاء السنن'' کی تمام حدیثیں یا تو امام صاحب کے مسلک کی تائید میں لائی گئی ہیں یا جاہلوں کے طعن کا جواب دینے کے لیے لائی گئی ہیں۔

اجمالی جواب یہ ہے کہ فقہ کا کوئی مسئلہ ایسا نہیں کہ جس کی تائید میں کوئی حدیث نہ ہو؛ تو پھر کیوں کر کہا جا سکتا ہے کہ امام صاحب حدیث نہیں جانتے تھے۔یہ صریح مشاہدے کا انکار ہے؛اس لیے کہ اگر امام صاحب حدیث نہیں جانتے تھے؛ تو پھر آپ کا مذہب ان احادیث کے موافق کیسے ہوگیا؟ (یقیناً یہ کہنا پڑے گا کہ آپ کے پاس احادیث کے علم کا ایک عظیم ذخیرہ تھا،جس میں سے آپ نے فقہ کو مستنبط فرمایا ہے) پھر اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ آپ کو احادیث کا علم نہیں تھا،اس کے باوجود آپ کے تمام فقہی مسائل حدیث کے موافق ہیں،تو یہ امام صاحب کی ایسی منقبت

(۱) مناقب امام اعظم:۴۱

عظیمہ ہے، جس میں آپ کا کوئی شریک نہیں۔جیسا کہ حضرت عمرؓ کی رائے بعض مسائل میں وحی کے موافق ہوگئی، یہ حضرت عمرؓ کے لیے منقبتِ جلیلہ ہے۔تو پھرآپ کا کیا خیال ہے،اس ذات کے بارے میں جس کی رائے ہزاروں مسائل میں وحی کے موافق ہوگئی؟ کیا آپ کوامت میں ایسی نظیر ملے گی؟ الغرض یہ طعنہ کذب وافترا کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔(۱)

رہی یہ بات کہ آپ سے احادیث کی روایت کم ہوئی ہے،تو معلوم ہونا چاہیے کہ حدیث کا جاننا الگ بات ہےاور روایت کرنا دوسری چیز ہے:ایک محدث حدیث جاننے کے باوجود روایت کرنے میں کمی کرسکتا ہےاوراس کی مختلف وجوہات ہوسکتی ہیں۔کون نہیں جانتا کہ تمام صحابہ میں حضرت ابوبکرصدیق رضی اللہ عنہ اورحضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قرب ومصاحبت سب سے زیادہ حاصل تھی اور تمام صحابہ میں علم وعمل کے لحاظ سے یہ حضرات سب سے فوقیت رکھتے تھے؛مگراس کے باوجود حضرت ابوبکرصدیق سے صرف ایک سو بیالیس احادیث اورحضرت عمر سے کل پانچ سوانچالیس احادیث مروی ہیں اوران کے مقابلے میں بعض اورصحابہ: جیسے حضرت ابوہریرہ سے پانچ ہزار تین سو چونسٹھ احادیث مروی ہیں؛ وجہ یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ وعمر رضی اللہ عنہ کو دیگر ذمے داریوں کی وجہ سےاس کے لیے فرصت نہ ملی ،کہ وہ احادیث روایت کریں یا یہ کہ وہ روایت کرنے میں احتیاط برتتے تھے،یہی حال امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا تھا کہ ان کے یہاں حدیث کی روایت کے لیے سخت شرائط تھیں،تو احتیاطاً وہ کم روایت کرتے تھےاور یہ دراصل خوبی وکمال ہے؛ نہ کہ عیب ونقص۔

---

(۱) مقدمة إعلاء السنن:۲/۲

وليس يصح في الأذهان شيء ☆ إذ احتاج النهار إلى دليل

فقہ حنفی اور اس کی خدمات

اللہ تعالی نے امام صاحب کی طرح آپ کی فقہ کو بھی جو فضیلت اور مقبولیت اور شہرت عطا کی ہے، وہ کسی پر مخفی نہیں، ملت اسلامیہ کی اکثریت آج فقہ حنفی پر ہی گامزن ہے۔ چناں چہ ملا علی قاری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''عمت الخلق شرقاً وغرباً سيما في وراء النهر و ولاية الهند والروم فإنهم لايعرفون إماماً غيره ولايعلمون مذهباً سوى مذهبه و بالجملة فأتباعه أكثر من اتباع جميع الأئمة من علماء الأمة كما أن اتباع النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من أتباع سائر الأنبياء.''(۱)

(مشرق اور مغرب میں احناف زیادہ ہیں، خاص طور پر ''ماوراء النہر'' ''ہندوستان'' اور ''روم'' میں؛ کیوں کہ وہاں کے لوگ امام صاحب کے علاوہ کسی اور امام کو نہیں جانتے اور نہ ہی آپ کے مذہب کے علاوہ کسی اور مذہب کو جانتے ہیں، مجموعی طور پر آپ کے مذہب کے پیروکار امت کے دوسرے ائمہ کے مقابلے میں زیادہ ہیں، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے امتی دیگر انبیا کے مقابلے میں زیادہ ہیں۔)

اسی طرح فقہ حنفی کی خدمات بھی علما نے وافر طور پر انجام دی ہیں، خود امام صاحب نے تو فقہ حنفی پر کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی، سوائے چند رسائل کے، چناں چہ ''مقدمة رد المحتار'' میں ہے:

(۱) المرقاة:۱/۲۶

''لم يولف أبو حنيفة كتاباً إلا رسائل صغيرة نسبت إليه كرسالته المسماة ''الفقه الأكبر''، و كرسالته ''العالم والمتعلم''ورسالته في الرد علی القدرية.''(۱)

(امام ابوحنیفہ نے کوئی کتاب تالیف نہیں فرمائی، سوائے چند رسائل کے جو آپ کی طرف منسوب ہیں، جیسے آپ کا رسالہ ''الفقه الأكبر'' اور ''العالم والمتعلم'' اور ''قدریۃ'' کے رد میں ایک رسالہ ہے۔)

لیکن یہ رسائل بھی ''علمِ کلام'' میں ہیں، ''فقہ'' میں نہیں؛ البتہ آپ کے نامور تلامذہ میں سے دو تلامذہ مشہور و معروف ہیں، جنھوں نے قابلِ قدر تصنیفات فرمائی ہیں:

(۱) یعقوب بن ابراہیم بن حبیب الانصاری، جن کی کنیت ''ابو یوسف'' ہے۔

(۲) امام محمد بن الحسن الشیبانی۔

ان دو میں بھی امام محمد رحمہ اللہ کی تصانیف زیادہ اور قیمتی ہیں، امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی ''کتاب الآثار'' اور ''کتاب الخراج'' وغیرہ ہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ کی چھ کتابیں مشہور ہیں، جو فقہ میں متن اور مرجع کی حیثیت رکھتی ہیں:

(۱) مبسوط (۲) زیادات (۳) الجامع الصغیر (۴) الجامع الکبیر (۵) السیر الصغیر (۶) السیر الکبیر۔ ان چھ کتابوں کو ''کتبِ ظاہر الروایۃ'' کہا جاتا ہے۔

ان ہی کو سامنے رکھ کر بعد کے علما نے مزید چھوٹی بڑی بے شمار کتابیں قابلِ دید تصانیف فرمائی، جن میں بعض متون کی حیثیت رکھتی ہیں، بعض شروح کی:

متون میں یہ کتابیں مشہور ہیں: مختصر القدوری، کنز الدقائق، وقایہ، نقایہ، مجمع البحرین، تنویر الابصار۔

---

(۱) مقدمة رد المحتار:۱/ ۳۸

اورشروح میں یہ کتابیں معروف ہیں: درِمختار، البحر الرائق، بدائع الصنائع، ہدایہ، شرح نقایہ، شرح وقایہ، بنایہ، عنایہ، ودیگر شروحات ہیں۔

فقہ کے علاوہ اصول فقہ میں بھی علما کی لاجواب تصنیفات ہیں۔ مثلاً: اصول الکرخی، اصول البزدوی، منارالانوار، اصول الشاشی، منتخب الحسامی، نورالانوار، مسلم الثبوت، إحکام الاحکام اور تسہیل الوصول إلی معرفۃ الأصول وغیرہ۔

اس طریقے سے ہٹ کر علما کے مابین ایک اور طریقہ تھا، وہ یہ کہ ایک مسئلے سے متعلق اس کے تمام اصول وکلیات اور جمیع اجزائے متنوعہ کو منقح ومشرح انداز میں ایک ہی جگہ جمع کردیا کرتے تھے، جس سے سائل وطالب کو اس رسالے ہی سے اس مسئلے کے اکثر یا جمیع باتیں اس کے علم میں آجاتیں۔

اس طرح مرتب کردہ نسخہ کو پہلے "کتاب" کہا جاتا تھا، بعد کے ادوار میں "مقالہ" یا "مضمون" کے نام سے موسوم کیا جانے لگا۔ فقہائے احناف نے بھی ایسی تصانیف فرمائی ہیں۔ مثلاً: امام ابویوسف رحمہ اللہ کی "کتاب الخراج"، محمد بن شجاع مکی کی "کتاب المضاربۃ" اور "کتاب المناسک"؛ امام خصاف کی "کتاب الحیل، کتاب الوصایا، کتاب الرضاع، کتاب النفقات علی الاقارب"، علامہ ابن عابدین شامی کے رسائل ومقالات وغیرہ وغیرہ۔

الغرض ان کے علاوہ بھی بے حساب وبے انتہا کتابیں فقہِ حنفی پر لکھی گئیں ہیں، جن کو شمار کیا جائے؛ تو ایک ضخیم کتاب بن جائے اور فقہِ حنفی کے علاوہ کسی اور مسلک پر اس قدر تصنیفات نہیں ہیں۔

علمائے ہند کی فقہی خدمات

فقہِ حنفی کی خدمات میں جس طرح دنیا بھر کے علما نے حصہ لیا ہے، وہیں

ہندوستانی علما نے بھی فقہِ حنفی کی شان دار خدمت انجام دی ہے اور آج بھی انجام دے رہے ہیں۔ ہندوستان کی فقہی خدمات میں سب سے اہم کردار ہندوستان کے دینی مدارس کا بالخصوص ''دارالعلوم دیو بند'' کا ہے؛ کیوں کہ ان مدارس میں فقہ کی تعلیم پر خصوصی توجہ دی جاتی ہے اور فقہ کی بہت ساری کتابیں مدارس میں داخل نصاب ہیں، جن کو ماہرین اساتذۂ کرام درساً درساً پڑھاتے ہیں، اسی طرح مدارس میں موجود ''شعبہ دارالافتاء'' بھی فقہِ حنفی کی خدمت کا اہم ذریعہ ہے، جہاں ایک ایک قدیم وجدید مسئلے پر کئی کئی مفتیان اپنی علمی صلاحیتوں کو بہ روئے کار لا کر مسئلے کا حل نکالتے ہیں اور پوری امانت داری کے ساتھ فتوی دیتے ہیں، ان فتاوی کی وجہ سے کئی ضخیم کتب فتاوی مرتب ہوئے، جیسے: ''فتاوی دارالعلوم دیو بند''، ''فتاوی محمودیہ''، ''فتاوی عزیزیہ''، ''احسن الفتاوی''، ''امداد الفتاوی'' اور ''نظام الفتاوی'' وغیرہ۔

ان ہی مدارس کے پروردہ فقہائے ہند نے بھی فقہِ حنفی کی خدمات میں کافی حصہ لیا۔

☆ علامہ عبدالحی صاحب لکھنوی رحمہ اللہ نے ''مجموعۃ الفتاوی'' اور ''السعایہ حاشیۃ شرح الوقایۃ''، ''حاشیۃ ہدایۃ'' اور ''نفع المفتی والسائل'' جیسے اہم کارنامے انجام دیئے۔

☆ اکابرِ دیو بند میں سے حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ ہیں، اللہ تعالیٰ نے آپ کو فقہ اور دیگر علوم میں بصیرتِ کاملہ عطا فرمائی تھی، آپ اپنے وقت کے مرجع العوام والخواص تھے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ سے بھی فقہِ حنفی کی بڑی خدمات لیں، ''فتاوی رشیدیہ'' آپ کے تحقیقی فتاوی کا گراں قدر مجموعہ ہے، قاسم العلوم حضرت نانوتوی رحمہ اللہ آپ کو ''ابو حنیفۂ عصر'' کہتے تھے اور محدث عصر علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ آپ کو ''فقیہ النفس'' اور علامہ شامی سے بڑا مانتے تھے۔

☆ اکابرِ دیوبند کی ایک عظیم شخصیت حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ ہیں، آپ عجیب وغریب قوتِ حافظہ کے مالک تھے۔ ''معارف السنن'' اور ''العرف الشذی'' آپ ہی کا حدیثی وفقہی کارنامہ ہے، الغرض آپ اس شعر کے مصداق تھے:

ہزاروں سال نرگس اپنی بےنوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

☆ حکیم الامت: حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ کی فقہی خدمات سے کون ناواقف ہے، آپ نے دینی خدمت کے لیے اپنی زندگی وقف کردی تھی، تقریباً ایک ہزار آپ کی تصنیفات ہیں، فقہ وفتاوی آپ کا خاص موضوع تھا، آپ نے فقہ پر بےشمار چھوٹے بڑے لاجواب رسائل لکھے، ''امداد الفتاوی''، ''الحیلۃ الناجزۃ''، ''بہشتی زیور'' جیسی اہم کتابیں تصنیف فرمائیں۔

اور فقہِ حنفی پر آپ کی عظیم الشان خدمتوں میں ''اعلاء السنن'' خاص طور پر قابلِ ذکر ہے، جو آپ کی ماتحتی میں آپ کے بھانجے حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے ترتیب دی، جس کی تصنیف میں بیس سال کا طویل عرصہ لگا۔ یہ ایسی خدمت ہے کہ پورے عالم میں اس کی نظیر نہیں ملتی اور اس کی تصنیف نے یہ ثابت کردیا کہ فقہِ حنفی کا کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے، جو قرآن وسنت سے ماخوذ نہ ہو۔ آپ نے ہر حنفی مسئلے کو مدلل فرما کر فقہِ حنفی کی لاجواب خدمت انجام دی۔

چناں چہ ''اعلاء السنن'' پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ شیخ الاسلام زاہد الکوثری فرماتے ہیں: ''حق یہ ہے میں ''اعلاء السنن'' کی ترتیب اور جامعیت اور احادیث کے متن وسند کی شان دار تشریح اور انصاف پسندی کو دیکھ کر مدہوش ہوگیا۔''(۱)

(۱) مقدمة إعلاء السنن:۱/۱۴

''مقدمہ اعلاء السنن'' میں خود حضرت تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

'' قد ظهر بالخانقاه الإمدادية عمل عظيم لم يوجد نظيره في أكبر مراكز العلم الدينية بالهند و هو جمع الأحاديث المؤيدة للإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله ''

(خانقاہِ امدادیہ سے ایک ایسا عظیم عمل ہوا ہے، جس کی نظیر ہندوستان کے علمی مراکز میں نہیں ملتی (اور وہ عمل) امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کو احادیث سے مدلل کرنا ہے۔)

ایک اور جگہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''لو لم يكن بالخانقاه الإمدادية إلا تأليف '' إعلاء السنن'' لكفى به كرامةً وفضلاً ، فإنه عديم النظير في بابه''

(خانقاہِ امدادیہ سے ''اعلاء السنن'' کے علاوہ اور کوئی تالیف نہ ہوتی؛ تو یہی اس کے شرف وکرامت کے لیے کافی تھا؛ کیوں کہ یہ اپنے باب میں عدیم النظیر ہے۔)

واقعتاً یہ خدمت عدیم النظیر ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ حضرت کو اور آپ کے معاونین کو اس کا اجرِ جزیل عطا فرمائے اور آپ کے لیے صدقۂ جاریہ بنائے۔

☆ صاحبِ ''تفسیر معارف القرآن'': حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، آپ نے فقہ کی دنیا میں جو کام کیا ہے، وہ محتاج تعارفِ نہیں، فقہ میں آپ کی پچانوے (۹۵) تصنیفات ہیں: ''جواہر الفقہ'' آپ کی نہایت اہم تصنیف ہے، جس میں آپ نے اپنے وقت میں پیدا ہونے والے جدید مسائل پر سیر حاصل بحث کی ہے: ''مسئلۂ رویتِ ہلال، اعضائے انسانی کی پیوند کاری،

عشر وخراج کے احکام، سمتِ قبلہ، انشورنس، جیسے اہم اہم موضوعات پر آپ نے تحقیقی کلام کیا ہے۔

☆ مفتیٔ اعظم: حضرت مولانا کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ آپ ہندوستان کے علمی وقار وعظمت کا نشان تھے، آپ ایک فقیہ ومفتی بھی تھے اور ملتِ اسلامیہ کی علمی، دینی، سیاسی اور سماجی تحریکات کی سرگرم شخصیت بھی۔ نصف صدی سے زائد آپ نے فقہ وفتاوی کی خدمت انجام دی۔ آپ کی علمی وفقہی خدمات کا ایک مرقع ''کفایت المفتی'' ہے، جو نو ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔

☆ اکابر دیوبند میں سے ایک اہم شخصیت مفتی عزیز الرحمان عثمانی صاحب نور اللہ مرقدہ کی ہے۔ آپ کا شمار اپنے زمانے کے عظیم مفتیوں میں ہوتا ہے، ''عزیز الفتاوی'' کی دو جلدیں اور ''فتاوی دار العلوم دیوبند'' کی بارہ عظیم الشان جلدیں دراصل آپ ہی کی فقہی خدمت کا شاہ کار اور جیتی جاگتی تصویر ہے۔

☆ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمہ اللہ آپ بلند پایہ محدث وفقیہ تھے، آپ کے علمی وفقہی جواہر پاروں کا مجموعہ ''فتاوی مظاہر علوم سہارنپور'' ہے؛ نیز ''بذل المجهود'' جیسی وقیع اور فاضلانہ تصنیف آپ ہی کی ہے۔

☆ اکابر دیوبند میں مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی رحمہ اللہ بھی ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے فقہ وفتاوی میں خصوصی مہارت عطا فرمائی تھی، ''فتاوی محمودیہ'' آپ ہی کے فتاوی ہیں، آپ نے بھی فقہِ حنفی کی بے لوث خدمت کی ہے، جس کی وجہ سے امت نے آپ کو ''فقیہ الامت'' کا لقب دیا۔

☆ ہندوستان کے عظیم فقہا میں حضرت مولانا مفتی مظفر حسین صاحب رحمہ اللہ بھی ہیں، آپ نے اپنی پوری زندگی ''مظاہر علوم (وقف) سہارنپور''

میں فقہ وفتاوی اور دین کی خدمت میں لگادی، آپ سہارنپور کے بڑے مفتی مانے جاتے تھے؛ اسی لیے آپ کو ''فقیہ الاسلام'' کے لقب سے نوازا گیا۔

☆ عصر حاضر کی ایک اور شخصیت ہے، جن کے تذکرے کے بغیر یہ عنوان ناقص رہے گا، وہ شخصیت حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب رحمہ اللہ کی ہے، آپ کی فقہی بصیرت اور علمی گیرائی وگہرائی سے کون نا آشنا ہے، آپ کی فقہی خدمات کا دائرہ وسیع تر ہے، جدید مسائل پر آپ کی تصنیفات میں ''اسلامی عدالت'' اور ''چند اہم فقہی مسائل بدلتے ہوئے حالات میں'' وغیرہ ہیں، جو آپ کی فقہی بصیرت کی غمازی کرتی ہیں؛ لیکن اس کے علاوہ آپ کا بہت بڑا اور تاریخی کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے جدید مسائل کے حل کے لیے ۱۹۸۹ء میں ''اسلامک فقہ اکیڈمی'' کے نام سے علما کی ایک کمیٹی تشکیل دی اور اس اکیڈمی کے ذریعے فقہی سیمیناروں کا انعقاد کیا، جس میں ایک ایک جدید مسئلے کو موضوع بنایا جاتا ہے اور ہندوستان کے ممتاز اہلِ قلم واہلِ علم سے اس مسئلے پر مقالہ لکھایا جاتا ہے، پھر متفقہ طور پر کسی ایک نتیجے تک رسائی حاصل کی جاتی ہے۔ الحمد للہ ''اسلامک فقہ اکیڈمی'' برابر اس سلسلے میں دن بہ دن ترقی کر رہی ہے اور اب تک اس اکیڈمی نے اٹھارہ کامیاب سیمینار (۱) منعقد کیے ہیں، جس کی تفصیلات سہ ماہی مجلّہ ''بحث ونظر'' میں برابر شائع کی جاتی ہیں، حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب رحمہ اللہ کا یہ عظیم اور قابلِ ستائش کارنامہ ہے، اللہ تعالی مرحوم کے درجات بلند فرمائے اور آپ کی کاوشوں کو قبول فرمائے۔

☆ عصر حاضر کے علما میں حضرت مولانا مفتی شبیر صاحب قاسمی زید مجدہ (مفتی مدرسہ شاہی مرادآباد) ہیں، آپ نے بھی جدید مسائل کی تحقیق کے سلسلے میں قیمتی

---

(۱) یہ تعداد تحریرِ مقدمہ کے وقت تھی، بعد میں بھی ماشاء اللہ کئی سیمینار منعقد ہوئے اور ہنوز یہ مبارک وکامیاب سلسلہ جاری وساری ہے۔ (ناشر)

کتابیں لکھی ہیں، جیسے: ''انوار رحمت''، ''ایضاح المسائل''، ''ایضاح النوادر''، ''انوار مناسک''۔ وغیرہ(۱)

☆ حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب زید مجدہ: فقہ وفتاوی موصوف کا خاص موضوع ہے، آپ نے کئی جلدوں پر مشتمل جدید فقہی مقالات لکھے ہیں، جن میں ''پوسٹ مارٹم، سینٹ کا استعمال، درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی خرید وفروخت'' وغیرہ اہم مضامین سپرد قرطاس کیے ہیں۔(۲)

کچھ ''نفائس الفقہ'' کے بارے میں

ان ہی جلیل القدر وعظیم المرتبت ہندوستانی علما میں علم وفقہ، عقل وفراست کے مالک ہمارے معلم ومربی اور استاذ ومرشد حضرت اقدس مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب دامت برکاتہم (بانی ومہتمم وشیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور) بھی ہیں، جن کے گوہر بار وپر بہار تحقیقی قلم نے مختلف ضرورتوں کے تقاضوں پر انتہائی قابلِ قدر ولائق ستائش تحریرات پیش کیے ہیں، جو طبع ہوکر عوام وخواص میں بے انتہا مقبولیت پا چکے ہیں، ان ہی تحریرات کی ایک کڑی ''نفائس الفقہ'' ہے، جو آپ کے تحریر کردہ علمی وفقہی مباحث کا عظیم الشان مجموعہ ہے، جس کی اب تک پانچ ضخیم جلدیں منظر عام پر آچکی ہیں، جن میں اکسٹھ (۶۱) علمی وفقہی مضامین ہیں، جن کی ہر سطر دلائل سے مدلل اور ہر مضمون حوالوں سے محول، جن میں ایک طرف محدثانہ وفقیہانہ بحثیں ہیں؛ تو دوسری طرف عام فہم بھی ہے، دراصل یہ مقالات معاشرے

---

(۱) ابھی قریب میں مفتی صاحب موصوف کا مجموعۂ فتاوی: ''فتاوی قاسمیہ'' منظر عام پر آچکا ہے، جس میں عصر حاضر کے کئی مسائل کا حل پیش کیا گیا ہے۔(ناشر)

(۲) آں موصوف کا بھی ایک مجموعۂ فتاوی ''کتاب الفتاویٰ'' کے نام سے دس جلدوں میں طبع ہو چکا ہے۔(ناشر)

میں پیدا ہونے والے مختلف نئے مسائل وحالات کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے مختلف اوقات میں سپرد قرطاس کیے گئے ہیں۔ جن کی کچھ تفصیل یہ ہے:

(۱) اس علمی مجموعے میں ''ردِ قادیانیت'' پر اہم مضامین ہیں، جس کو دراصل حضرت اقدس نے اُس وقت تحریر فرمایا تھا، جب کہ قادیانی فرقہ چند سال قبل شہرِ ''بنگلور'' اور اس کے اطراف میں اپنے ناپاک عقائد مسلمانوں میں پھیلانے کی کوشش کررہا تھا۔

حضرت اقدس نے دلائل کی روشنی میں ان کا تعاقب فرمایا، وہ تحریرات اُس وقت اخبارات میں بھی شائع کیے گئے، حتیٰ کہ قادیانیوں نے حضرت اقدس کو مباہلے کی بھی دعوت دی، جسے آپ نے قبول فرمایا تھا؛ مگر قادیانی لوگ میدان مباہلے میں قدم رکھنے کی ہمت نہ کرسکے، یہی نہیں؛ بل کہ قادیانی فرقہ حضرت اقدس کے علمی جوابات کی تاب نہ لا سکا، آخرکار لوگوں کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کے لیے حضرت اقدس کے جوابات دینے کی ناکام کوشش کی اور ایک رسالہ بہ نام ''مولوی شعیب اللہ مفتاحی کے جھوٹے الزامات'' لکھا، رسالہ کیا تھا؟ سوائے جھوٹی بکواس کے اُس میں کچھ بھی نہ تھا۔

الغرض یہ ساری تفصیلات حضرت نے ''قادیانیت: ایک جھوٹ، ایک فریب'' میں جمع فرمادی ہیں، جو اس مجموعے کا ایک حصہ ہے اور الگ بھی شائع کیا جاچکا ہے۔

(۲) اس فقہی مجموعے میں ایک فقہی رسالہ بہ نام ''عورت کی نماز- قرآن وحدیث کی روشنی میں'' موجود ہے، جو دراصل غیر مقلدین کے رد میں سپرد قرطاس کیا گیا تھا؛ کیوں کہ غیر مقلدین کے نزدیک مرد وعورت کی نماز کا طریقہ مختلف نہیں ہے، غیر مقلدوں نے تمام ائمہ وعلما کے مسلک سے ہٹ کر من گھڑت طور پر یہ نظریہ اپنایا ہے۔

حضرت اقدس نے احادیث، آثارِ صحابہ، اجماعِ امت اور مسالکِ اربعہ کی

روشنی میں یہ ثابت کیا ہے کہ مرد و عورت کی نماز کا طریقہ مختلف ہے؛ یکساں نہیں، نیز یہ رسالہ آج سے چودہ سال پہلے لکھا گیا تھا؛ مگر اب شائع کیا گیا۔ حضرت اقدس کا اس کے علاوہ بھی ردِ غیر مقلدیت پر ایک رسالہ ''فقہ اسلامی اور غیر مقلدین'' موجود ہے، جو نہایت جامع مدلل اور عام فہم ہے۔

(۳) چند سال قبل ''یو-پی'' کے ایک گاؤں ''مظفر نگر'' میں ایک بہو کے ساتھ اُس کے سسر نے ناجائز اور فحش حرکت کی، جس حرکت نے ساری انسانیت بالخصوص مسلمانوں کا سر شرم سے جھکا دیا۔ اس کے متعلق ''دار العلوم دیو بند'' سے فتوی طلب کیا گیا، تو ''دار العلوم دیو بند'' کے مفتیانِ کرام نے قرآن وحدیث کی روشنی میں مبنی برحق یہ جواب دیا کہ اب وہ عورت اُس کے شوہر پر بھی حرام ہے اور سسر پر بھی، جب یہ فتوی دیا گیا، تو میڈیا نے اس حکم شرعی کو ظلم قرار دیا اور اس مسئلے کو سارے عالم میں پھیلا کر اسلام کو بدنام کرنے کی ناپاک کوشش کی، اس نازیبا حرکت میں غیروں کی ہاں میں ہاں ملاتے ہوئے کچھ مسلمان بھی شریک ہو کر مدارس اور مفتیانِ کرام کا اور شرعی مسئلے کا مذاق اڑانے لگے۔ اس میں جدید تعلیم یافتہ جاہل طبقہ، جو اپنے آپ کو روشن ضمیر سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہے، آگے آگے تھا۔ بنگلور میں بھی اُس وقت یہ موضوع اخبارات کا اہم موضوع بنا تھا۔

اُس وقت حضرت اقدس نے ایک مقالہ ''عمرانہ کا واقعہ اور دار العلوم کا فتوی'' لکھا، جس میں اولاً قرآن وحدیث اور اجماعِ امت کی روشنی میں اُس فتوی کی تائید فرمائی اور اُس مسئلے کی مزید مدلل و مفصل وضاحت فرمائی۔ ثانیاً اس مسئلے کے صحیح ہونے پر عقلی، نقلی اور حسّی دلائل اور مثالوں سے جاہلوں کی بولی ہمیشہ کے لیے بند کر دی۔ چناں چہ آپ کے مضمون کے اخبارات میں شائع ہونے کے بعد کسی اور کا مضمون اس فتوی کے رد میں نہیں آیا اور بعض حضرات نے اس مضمون کو اپنی ویب

سائیٹ پر بھی شائع کیا۔ یہ سارا تفصیلی مقالہ بھی اس مجموعہ کا جز ہے۔

(۴) چند سال قبل ''بنگلور'' اور اس کے اطراف کے بعض مساجد میں ''جماعتِ تہجد'' کی بدعت کا رواج عام ہو چکا تھا، تو حضرت اقدس نے حضراتِ علما و فقہا کے فتاوی کو اور ساتھ ہی ان کے دلائل کو وضاحت سے لکھ کر ایک رسالہ ''جماعت تہجد کا شرعی حکم'' شائع فرمایا اور اس سلسلے میں کچھ پمفلٹ بھی شائع فرما کر آپ نے احقاق حق کا فریضہ انجام دیا اور لوگوں کو اس بدعت سے آگاہ فرمایا، تو بعض جاہلوں نے اس کی مخالفت بھی کی؛ مگر حق کو تو غالب آنا ہی تھا؛ لہٰذا حق کا غلبہ ہوا اور الحمد للہ شہر سے اس بدعت کا خاتمہ ہوا۔ اس فقہی رسالہ کو بھی ''نفائس الفقہ'' میں شامل کیا گیا ہے۔

(۵) ان مقالات میں ایک مضمون ''مسلم پرسنل پر اعتراضات کا علمی جائزہ'' موجود ہے، جو دراصل ۱۹۹۵ء میں اس وقت لکھا گیا تھا، جب کہ ایک جدید تعلیم یافتہ ''پروفیسر: ایم بشیر حسین'' نے مسلم پرسنل لا پر جاہلانہ اعتراضات کیے تھے، حضرت اقدس نے دلائلِ نقلیہ اور عقلیہ سے ان کا تعاقب فرمایا اور ان کو حق کے سامنے گھٹنے ٹیکنے پر مجبور کر دیا، ان مضامین کے شائع ہونے کے بعد خود پروفیسر صاحب نے لکھا کہ میں کئی سال سے لکھتا آ رہا ہوں؛ مگر آج تک کسی نے میرے اعتراضات کا جواب نہیں دیا تھا، یہ پہلا موقعہ ہے کہ کسی ''مولانا'' نے میرا جواب دیا ہے۔ الغرض اس کے بعد پروفیسر صاحب نے لکھنا ہی بند کر دیا تھا۔

(۶) اس کے علاوہ بیش تر جدید فقہی مقالات اس مجموعے میں وہ ہیں، جو ''اسلامک فقہ اکیڈمی'' کے مطالبے پر لکھے گئے ہیں، جیسے ''کیا عورت بغیر محرم حج کرسکتی ہے؟ مکہ و منی کیا ایک شہر ہے یا مختلف؟ مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے، وطن کی اقسام اور ان کی تعریف و احکام'' وغیرہ۔

(۷) اور کبھی ایسا بھی ہوا کہ کسی نے آپ سے کسی مسئلے سے متعلق سوال کرلیا، تو آپ نے اس وقت سرسری جواب دے دیا؛ مگر بعد میں ضرورت محسوس ہوئی، تو آپ نے اس مسئلے پر تفصیلی کلام کیا، جیسے ''حدیثِ ذباب ایک مطالعہ'' وغیرہ۔

الغرض ان کے علاوہ بھی بے شمار قیمتی مقالے اس میں موجود ہیں، جو قابلِ دید ہیں اور ملت اسلامیہ کی دینی ضرورت ہیں، نیز یہ مقالات بیس پچیس سال سے حسب تقاضہ وضرورت لکھے جا رہے تھے، جو وقتاً فوقتاً اخبارات میں بھی شائع کیے جاتے رہے، شہر ''بنگلور'' کے اخبارات ''روزنامہ سالار اور پاسبان'' والوں نے بالخصوص روز نامہ سالار کے ایڈیٹر: جناب مقصود علی خان صاحب نے احقاقِ حق کے فریضے کی انجام دہی میں حضرت اقدس کا بھر پور ساتھ دیا، اللہ تعالیٰ سب کو جزائے خیر عطا فرمائے اور مقصود علی خان صاحب کے درجات بلند فرمائے۔

ان تمام مقالات کو حضرت اقدس نے محفوظ رکھا تھا، لیکن طبع نہیں ہوئے تھے، ان کی طباعت حضرت اقدس کی دیرینہ آرزو تھی، جس کو اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اب پورا کیا جا رہا ہے۔

اللہ تعالیٰ ان مقالات کو قبول فرمائے اور اُمت کے عوام وخواص کو استفادہ کی توفیق عطا فرمائے اور حضرت اقدس کے لیے ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین

فقط

محمد زبیر احمد -- محمد یاسین خان

(خادمین: جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور)

۶/ ربیع الآخر ۱۴۳۰ھ

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سرمایہ کاری
صورتیں اور احکام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سرمایہ کاری صورتیں اور احکام

شیئرز (حصص) کے ذریعے کمپنیوں میں سرمایہ کاری کے متعلق شرعی وفقہی طور پر جو سوالات ذہنوں میں پیدا ہوتے ہیں، ان کا حل علمائے اسلام کی اہم ذمے داری ہے، جس طرح دنیا میں رواج پانے والے دیگر نظاموں اور طریقوں اور نئے انکشافات اور جدید آلات کے متعلق ابھرنے والے سوالات کے جوابات اور حل ان کی ذمے داری ہے۔

یہاں ہم جائنٹ اسٹاک کمپنی (Joint Stock Company) سے متعلق اہم سوالات کا شرعی وفقہی حل وجواب پیش کرنے کی کوشش کریں گے۔

شیئرز کے ذریعے سرمایہ کاری کی شرعی حقیقت

سب سے پہلے اس سوال پر غور کرنا چاہیے، کہ جب ایک شخص شیئر (Share) کے ذریعے کسی کمپنی میں سرمایہ کاری کرتا ہے، تو اس معاملے کی شرعی حقیقت کیا ہے؟ اور عقودِ شرعیہ میں یہ کونسا عقد ہے؟

کمپنی میں سرمایہ کاری کی دو صورتیں

اس کے جواب سے قبل یہ سمجھ لینا چاہیے، کہ کسی کمپنی میں شیئرز کے ذریعے

سرمایہ کاری کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ کمپنی ابھی وجود میں نہیں آئی؛ بل کہ اس کے وجود میں لانے کے لیے اشتہار دیا گیا ہو اور اس کے شیئرز حاصل کرنے کے لیے دعوت دی گئی ہو اور جب چند افراد حصہ لے کر اپنا روپیہ اس میں لگائیں گے، تو وہ کمپنی وجود میں آئے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ پہلے سے ایک کمپنی موجود ہے اور اس کے مقررہ حصہ دار (Share holders) ہیں اور اس کمپنی میں شیئر حاصل کرنے کی صورت یہ ہے کہ پہلے سے اس کے جو حصہ دار ہیں، ان میں سے کسی سے اس کا حصہ خرید لے اور وہ شخص اپنے حصے سے اس کے حق میں دست بردار ہو جائے۔

پہلی صورت کا حکم

پہلی صورت میں سرمایہ کاری درحقیقت شرکت کا معاملہ ہے؛ کیوں کہ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ دو چار آدمی مل کر کاروبار کرتے ہیں اور آپس میں نفع تقسیم کر لیتے ہیں، یہاں بھی ابتداءً چند آدمی اپنا سرمایہ لگا کر کمپنی کو وجود میں لاتے ہیں اور اس کے ذریعے کاروبار کرتے ہیں اور پھر نفع تقسیم کر لیتے ہیں؛ اس لیے یہ عقودِ شرعیہ میں سے عقدِ شرکت کے تحت داخل ہے۔

لیکن یہاں ایک اہم سوال یہ ہے، کہ فقہا کے نزدیک شرکت کی متعدد اقسام ہیں، جن کا ذکر کتبِ فقہ میں بالتفصیل موجود ہے، تو یہ شرکت کی کونسی قسم ہے؟

''شیئر'' شرکت کی کونسی قسم ہے؟

فقہائے حنفیہ کے نزدیک عقد شرکت کی اولاً دو قسمیں ہیں: شرکتِ ملک اور شرکتِ عقد۔

(۱) شرکتِ ملک یہ ہے کہ دو یا زیادہ اشخاص اختیاراً یا اضطراراً کسی سامان کے

مالک ہوجائیں۔

(۲) شرکتِ عقد یہ ہے کہ دو یا زیادہ اشخاص کسی کاروبار یا تجارت میں ایجاب وقبول کے ساتھ شریک وساجھی ہوجائیں۔

چناں چہ صاحبِ ''هدایه'' فرماتے ہیں:

" الشركة ضربان: شركة أملاك وشركة عقود: فشركة الأملاك العين يرثها الرجلان أو يشتريانها ..... والضرب الثاني العقود وركنها الإيجاب والقبول الخ". (۱)

اور ''شامي'' میں ہے:

"وهي ضربان : شركة ملك وهي أن يملك متعدد (اثنان أو أكثر) عيناً أو ديناً الخ . وشركة عقد أي واقعة بسبب العقد قابلة للوكالة وركنها أي ماهيتها الإيجاب والقبول". (۲)

اب غور طلب بات یہ ہے، کہ کمپنی میں شرکت کس قسم میں داخل ہے؟ شرکت کی ان اقسام میں سے ظاہر ہے کہ شرکتِ ملک کی تعریف شیئرز کے ذریعے کمپنی میں شرکت پر صادق نہیں آتی؛ البتہ شرکتِ عقد کی تعریف اس پر صادق آتی ہے، لہٰذا یہ شرکتِ عقد ہے۔

پھر شرکتِ عقد تین طرح پر ہے:

(۱) ایک شرکت بالمال، کہ دو یا زیادہ افراد اپنا اپنا مال لگا کر کاروبار میں شریک ہوجائیں اور نفع تقسیم کرلیں۔

(۲) دوسری شرکت بالاعمال کہ دو یا چند لوگ کسی کام میں شریک ہوں جیسے ٹیلر،

---

(۱) الهداية : ۲/۶۲۴

(۲) الدر المختار مع الشامي : ۴/۲۹۹، أيضا: ۴/۳۰۵

بڑھئی وغیرہ اور آپس میں یہ طے کرلیں، کہ ہم سب مل کر کام کریں گے اور جو اجرت ملے، تقسیم کرلیں گے۔

(۳) تیسری شرکت بالوجوہ کہ اپنی وجاہت کی بنا پر دو یا چند افراد دوسروں سے مالِ تجارت لے کر کاروبار کریں اور نفع میں یہ سب شریک ہوجائیں۔(۱)

ان تین قسموں میں سے زیرِ بحث شرکت جیسا کہ ظاہر ہے پہلی قسم میں داخل ہے، جس کو شرکت بالمال کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس میں ہر شریک اپنا مال لگاتا اور کاروبار کرتا ہے۔

شرکتِ مفاوضہ یا عنان؟

یہاں یہ بھی واضح ہوجانا چاہیے کہ شرکتِ عقد اپنی تینوں انواع کے ساتھ دو قسم پر ہے:

(۱) ایک شرکتِ مفاوضہ (۲) دوسرے شرکتِ عنان

اس طرح شرکت ِ عقد کی مذکورہ تینوں قسمیں مفاوضہ وعنان کی طرف منقسم ہو کر کل چھ قسمیں ہوجاتی ہیں اور جیسا کہ عرض کیا گیا ہے کہ زیرِ بحث صورت، شرکتِ عقد کی پہلی قسم یعنی شرکت بالمال کے تحت آتی ہے اور جب شرکت بالمال کی دو قسمیں ہوں گی، تو زیرِ بحث صورت میں یہ سوال ہوگا، کہ یہ کس صورت میں داخل ہے، شرکتِ مفاوضہ میں یا شرکتِ عنان میں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرکت ِ عنان میں داخل ہے نہ کہ شرکت ِ مفاوضہ میں؛ کیوں کہ شرکتِ مفاوضہ کی جو تعریف کی گئی ہے، وہ یہاں صادق نہیں آتی۔

علما نے شرکتِ مفاوضہ کی تعریف یہ کی ہے:

---

(۱) دیکھو البحر الرائق :۲/ ۲۰۵، الهداية: ۲/۶۲۴، المبسوط للسرخسي :۱۱/۱۵۱، الدر المختار مع الشامي: ۴/۲۹۹

" أما شركة المفاوضة فهو أن يشترك رجلان ويتساويا في مالهما وتصرفهما ودينهما."(۱)

(شرکتِ مفاوضہ یہ ہے کہ دو (یا زیادہ) آدمی شریک ہوں اور دونوں (یا سب) مال میں، تصرف میں اور دین میں برابر ہوں۔)

لہٰذا کسی کا مال کم اور کسی کا زیادہ ہو، تو مفاوضہ نہیں ہوسکتا، اسی طرح تصرف میں کمی بیشی ہو، تو مفاوضہ نہیں ہوسکتا، اسی طرح دین دونوں کا ایک نہ ہو، تو مفاوضہ نہیں ہوسکتا؛ اسی لیے لکھا ہے کہ شرکتِ مفاوضہ، کافر اور مسلم کے مابین نہیں ہوسکتی۔

امام محمد رحمہ اللہ "الجامع الصغير" میں لکھتے ہیں:

" ولا تكون المفاوضة إلا بين حرين كبيرين مسلمين أو ذميين ولا تكون بين المسلم والذمي " (۲)

(شرکتِ مفاوضہ صرف دو آزاد، بالغ مسلمانوں یا دو ذمیوں کے درمیان ہوسکتی ہے اور مسلم و ذمی کافر کے درمیان نہیں ہوسکتی۔)

علامہ حصکفی رحمہ اللہ "در مختار" میں فرماتے ہیں:

"فلا تصح مفاوضة وإن صحت عناناً بين حر وعبد ولو مكاتباً أو مأذوناً ، وصبي وبالغ ومسلم وكافر لعدم المساواة ."(۳)

ظاہر ہے کہ یہ تعریف اور اس کی یہ قیود، کمپنی کی شرکت پر درست نہیں بیٹھتے؛ اس

(۱) الهداية: ۲/۲۶۵، الجوهرة النيرة: ۲/۱۴۶ ،وغيره

(۲) الجامع الصغيرمع النافع الكبير :۳۴۹

(۳) الدر المختار: ۳/۳۰۶

لیے کہ کمپنی کا ہر شریک نہ مال میں برابر ہوتا ہے، نہ تصرف میں اور نہ دین وملت میں (کما ہو ظاہر۔)

اس لیے اب یہ متعین ہے کہ کمپنی کی شرکت، شرکتِ عنان ہے؛ کیوں کہ جہاں شرکتِ مفاوضہ بہ وجہِ فقدانِ شرط صحیح نہ ہو سکے اور وہ شرطِ مفقود، شرکتِ عنان میں مشروط نہ ہو، تو وہ صورت شرکتِ عنان کی ہوتی ہے۔

در مختار میں ہے:

"وکل موضع لم تصح المفاوضة لفقد شرطها ، ولا یشترط ذلک في العنان ، کان عناناً". (۱)

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رَحِمَهُ اللهُ نے بھی کمپنی کے اس معاملے کو شرکتِ عنان قرار دیا ہے۔ (۲)

ایک شبہے کا جواب

اوپر کی اس تفصیل سے واضح ہوا، کہ یہ معاملہ شرکتِ عنان ہے؛ مگر اس پر ایک شبہ واعتراض ہوتا ہے، وہ یہ کہ شرکتِ مفاوضہ وعنان دونوں میں یہ شرط ہے کہ رأس المال، درہم، دینار یا رائج سکے ہوں۔

چناں چہ "هدایه" میں ہے:

" ولا ینعقد الشرکة إلا بالدراهم والدنانیر والفلوس النافقة ".(۳)

---

(۱) الدر المختارمع الشامي :۴/ ۳۰۷

(۲) کما في امداد الفتاوی :۳/ ۴۹۴

(۳) الهدایة:۲/ ۴۲۷

نیز ''در مختار'' میں ہے:

''ولا تصح مفاوضة وعنان ذكر فيهما المال ... بغير النقدين والفلوس النافقة والتبر والنقرة إن جرى التعامل بهما. (۱)

مگر کمپنی میں بعض لوگ جو اس کو قائم کرتے ہیں پہلے سے کچھ سامان، عمارت وغیرہ کی شکل میں اپنا حصہ لگا چکے ہوتے ہیں، پھر دوسرے لوگ روپیہ لگا کر حصہ خرید کرتے ہیں، تو پہلے لوگوں کی طرف سے سکوں اور روپیوں سے شرکت نہ ہوئی، تو یہ کس طرح صحیح و درست ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے، کہ اس مسئلے میں ائمۂ کرام کا اختلاف ہے، حنفیہ و شافعیہ و حنابلہ کا وہی مسلک ہے، جو اوپر مذکور ہوا اور امام مالک رَحِمَہُ اللہُ کا مسلک یہ ہے، کہ ایک طرف سے نقد روپیہ ہو اور دوسری طرف سے کوئی سامانِ تجارت ہو یا دونوں طرف سے سامان ہو، تو بھی شرکت کا معاملہ درست ہے۔

مشہور مالکی فقیہ علامہ ابوالبرکات الدردیر رَحِمَہُ اللہُ الشرح الکبیر میں فرماتے ہیں:

''وتصح بهما أي بالذهب والفضة منهما ...... وبعين من جانب و بعرض من آخر وبعرضين من كل واحد''. (۲)

'' الفقه على المذاهب الأربعة '' کے مصنف نے مالکیہ کا رأس المال کے سلسلے میں مذہب نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

'' ثانيها أن يكون رأس المال عيناً من أحدهما وعرض تجارة من الآخر كأن يدفع أحدهما نقداً من الذهب أو الفضة ويدفع الآخر سلعةً من قماش أو قطن أو قمح، ثالثها

(۱) الدر المختار مع الشامي: ۳۱۰/۴

(۲) الشرح الكبير: ۳۴۹/۳

أن يكون رأس المال عرض تجارة من الشريكين الخ " (۱)

لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے، کہ چوں کہ معاملات میں حتی الامکان توسع ہوتا ہے؛ اس لیے اس مسئلے میں ضرورت کی بناپر امام مالک رحمہ اللہ کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے جواز کا فتوی دینے کی گنجائش ہے۔ البتہ مالکیہ کے نزدیک اس جواز کی شرط یہ ہے، کہ سامان کی قیمت لگا کر شرکت کا اعتبار کیا جائے، جیسا کہ "الشرح الکبیر" وغیرہ میں تصریح ہے:

" واعتبر كل من العرض الواقع في الشركة من جانب أو جانبين بالقيمة " . (۲)

اور کمپنی کے کارکنان جو سامان وغیرہ کے ذریعے شرکت کرتے ہیں، وہ اس کی قیمت کے اعتبار سے ہی شریک ہوتے ہیں۔ اس لیے اس کے جواز کا حکم لگایا جاسکتا ہے۔ حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اس سوال وشبہے کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:

"البتہ اس صورت میں کمپنی قائم کرنے والوں کی طرف سے شرکت بالنقد نہ ہوگی؛ بل کہ بالعروض ہوگی، سو بعض ائمہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے،" **فيجوز الشركة والمضاربة بالعروض يجعل قيمتها وقت العقد رأس المال عند أحمد رحمہ اللہ في رواية وهو قول مالك رحمہ اللہ وابن أبي ليلى" (كما ذكره الموفق في المغني" :۵/ ۱۲۵)**، پس ابتلائے عام کی وجہ سے اس مسئلے میں دیگر ائمہ کے قول پر فتوی دے کر شرکتِ مذکورہ کے جواز کا فتوی دیا جاتا ہے۔ (۳)

---

(۱) الفقه على المذاهب الأربعة :۳/۸۲ نیز دیکھو: التاج والإكليل :۵/۱۲۶

(۲) الشرح الكبير:۳/۹۴۳

(۳) إمداد الفتاوى :۳/۴۹۱

سرمایہ کاری کی دوسری صورت کا حکم

یہ سب تفصیل سرمایہ کاری کی اس صورت کے بارے میں تھی، جس میں کمپنی کے قیام سے پہلے اس کو وجود میں لانے کے لیے سرمایہ کاری کی جاتی ہے۔

اب رہی دوسری صورت کہ کمپنی تو موجود ہے اور اس کے حصہ دار طے ہو چکے ہیں اور اب کوئی شخص ایسی کمپنی کا شیئر حاصل کرنا چاہے، تو اس کمپنی کے کسی شیئر ہولڈر سے اس کا شیئر خریدنا پڑے گا۔

اوپر عرض کیا گیا ہے، کہ دراصل اس معاملے کی حقیقت بیع یعنی خرید وفروخت کی ہے، تفصیل یہ ہے کہ کسی کمپنی کے شیئر ہولڈر ہونے کا مطلب یہ ہے، کہ وہ شخص اس کمپنی میں متناسب حصے کی ملکیت رکھتا ہے، اب اس ...... حصۂ ملکیت کو دوسرا آدمی اس سے لیتا ہے، تو وہ دراصل اس سے اس حصے کو خرید رہا ہے؛ اس لیے اس صورت پر بیع وشرا کے تمام احکامات لاگو ہوں گے۔

ہاں! جب یہ شخص اس شیئر ہولڈر سے اس کا حصہ خرید لے گا، تو وہ اس کی جگہ اس کمپنی کا شیئر ہولڈر ہو جائے گا اور اس کا یہ معاملہ کمپنی سے وہی شرکتِ عقد کا ہوگا، جیسا کہ تفصیل سے اوپر عرض کیا گیا۔

اپنے حصے پر مالکانہ تصرف؟

اب ایک سوال اس ضمن میں یہ رہ گیا، کہ جب شیئر ہولڈر کمپنی میں ایک متناسب حصے کی ملکیت رکھتا ہے، تو اس کو تمام مالکانہ حقوق حاصل ہونا چاہیے؛ مگر بہ ظاہر اس کو کوئی مالکانہ تصرف کا اختیار نہیں ہوتا، تو اس سے اس مسئلے پر کیا اثر پڑے گا؟

اس کا جواب یہ ہے، کہ شیئر ہولڈر کو بہ ظاہر مالکانہ تصرف کا اختیار نہیں ہے؛ لیکن حکماً وقانوناً یہ حق اس کو حاصل ہے؛ اسی لیے وہ اس حق کو فروخت کر سکتا ہے، اگر

مالکانہ تصرف نہ حاصل ہوتا، تو وہ اپنا حصہ دوسرے شخص کو کس طرح فروخت کرسکتا؟ ہاں! وہ ہر قسم کا تصرف اس لیے نہیں کرسکتا، کہ اس نے کارکنانِ کمپنی کو اپنا وکیل بنا دیا ہے اور عقدِ شرکت میں شریک وحصہ دار کو اس کا حق ہے، کہ وہ کسی کو اپنا وکیل بنا دے۔

''در مختار'' میں ہے

" ولكل من شريكي العنان والمفاوضة أن يستأجر من يتجر له أو يحفظ المال ويبضع أي يدفع المال بضاعةً بأن يشترط الربح لرب المال ويودع ويعير ويضارب؛ لأنها دون الشركة فتضمنتها و يؤكل أجنبياً ببيع و شراء" .(۱)

صاحب ''البحر الرائق'' فرماتے ہیں:

" ولكل من شريكي العنان والمفاوضة أن يبضع ويستأجر ويودع ويضارب ويؤكل ".(۲)

ان کا حاصل یہ ہے کہ شرکتِ مفاوضہ وشرکتِ عنان میں شریک لوگوں میں سے ہر ایک کو اس کی اجازت ہے، کہ وہ کسی کو کسی کام پر مزدوری پر رکھے یا کسی کے پاس اپنا مال ودیعت رکھے یا کسی کو مضاربت کے لیے دے یا اپنا وکیل بنائے۔

ظاہر ہے کہ اگر مضاربت میں مال لگایا جائے گا اور مضاربت میں توقیت بھی جائز ہے۔(۳) تو اس مدت تک وہ مال مضارِب کے پاس ہوگا اور تصرف سے یہ شخص محروم ہوگا؛ مگر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ تصرف کا اختیار نہیں رکھتا، بالکل اسی طرح یہاں سمجھنا چاہیے، کہ اس کو مالکانہ تصرف حاصل ہے؛ مگر ایک عارض کی وجہ سے ظاہر نہیں ہے۔(واللہ اعلم)

(۱) الدر المختار:۴/۳۱۶-۳۱۷

(۲) البحر الرائق :۵/۱۷۷

(۳) كما في الجوهرة:۲/۱۵۶

(۲) کمپنیوں کی قسمیں اور ان کے احکام

جائنٹ اسٹاک کمپنیاں بنیادی طور پر دو قسم کی ہیں ، ایک وہ، جن کا کاروبار حرام وناجائز ہے، جیسے شراب بنانے کی کمپنی، سودی کاروبار کی بینک اور انشورنس کمپنی وغیرہ، دوسرے وہ جن کا کاروبار بنیادی طور پر حلال وجائز ہے۔ مثلا: ٹیکسٹائل کمپنی، آٹو موبائل کمپنی وغیرہ اور اسی لحاظ سے ان کمپنیوں میں حصہ داری کے احکام بھی مختلف ہیں۔

حرام کمپنیوں میں سرمایہ کاری کا حکم

جہاں تک ان کمپنیوں میں سرمایہ کاری کا تعلق ہے، جن کا بنیادی کاروبار حرام وناجائز ہے، تو بالکل واضح وظاہر ہے کہ ایسی کمپنیوں میں سرمایہ کاری اور شرکت قطعاً حرام اور سخت معصیت ہے؛ کیوں کہ شیئر خریدنے والا جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں، کمپنی کا برابر کا حصہ دار ہے؛ اس لیے کمپنی کا معصیت میں ابتلا دراصل اس شیئر ہولڈر کا ابتلا وارتکاب ہے اور پھر اس سے ہونے والی آمدنی بھی صریح حرام ہے۔ ایک تو اس کمپنی میں حصے داری اور شرکت بہ ذاتِ خود حرام وناجائز ہے اور دوسرے اس سے حاصل ہونے والا نفع بھی حرام وناجائز ہے؛ اس لیے اس قسم کی کمپنیوں میں ہرگز شیئر ہولڈر نہ بننا چاہیے۔

حلال کاروبار والی کمپنیوں میں سرمایہ کاری

اب رہی دوسری قسم کی کمپنیاں جن کا کاروبار حلال ہے، تو اس میں سرمایہ کاری اور شرکت کا حکم بھی واضح ہے، کہ جائز ومباح ہے؛ کیوں کہ مباح کام میں شرکت کی شریعت نے اجازت دی ہے، عقدِ شرکت کے جواز پر متعدد احادیث دلالت کرتی ہیں:

«عن أبي هريرة رضي الله عنه رفعه قال: إن الله تعالى يقول: أنا ثالث الشريكين مالم يخن أحدهما صاحبه، فإذا خانه خرجت من بينهم.» (۱)

(حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالی فرماتا ہے: میں دوشریکوں میں تیسرا ہوتا ہوں، جب تک کہ ان میں سے کوئی اپنے ساتھی سے خیانت نہ کرے، پس اگر خیانت کرتا ہے،تو میں ان کے درمیان سے نکل جاتا ہوں۔)

''نصب الرایہ'' میں ہے، کہ اس کو حاکم نے روایت کر کے صحیح قرار دیا ہے اور ابن القطان نے کہا، کہ اس کی سند میں ابوحیان راوی ثقہ ہیں؛ مگر ان کے والد جن سے یہ روایت کرتے ہیں، وہ مجہول الحال والذات ہے۔(۲)

امام السرخسی رحمہ اللہ نے لکھا ہے

''شرکت کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ حضرت سائب بن شریک آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا، کہ کیا آپ مجھے پہچانتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمھیں کیوں نہ پہچانوں، تم میرے شریک تھے اور بہترین شریک تھے، نہ تم نے معاملے میں ظاہری مدارات کی اور نہ لڑائی بھڑائی کی۔'') (۳)

متعدد احادیث میں یہ واقعہ حضرت مجاہد کی روایت سے عبداللہ بن السائب کا بتایا گیا ہے، الامام المقدسی نے'' **الأحاديث المختارة**'' میں، امام الطبرانی نے'' **المعجم**''

---

(۱) أبو داود: ۴۸۰/۲

(۲) ملخصاً من نصب الراية: ۴۷۴/۳

(۳) المبسوط: ۱۵۱/۱۱

میں اور ابو بکر الشیبانی نے'' الآحاد و المثاني'' میں اسی طرح روایت کیا ہے، نیز سائب بن ابی السائب سے بھی اسی طرح کا واقعہ سند سے نقل کیا گیا ہے۔(۱)

اور متعدد محدثین نے اس واقعے کو اس طرح بیان کیا ہے، کہ سائب بن ابی السائب حضور کی خدمت میں آئے ،تو صحابہ نے ان کی تعریف کرنی شروع کردی ،اس پر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کہ میں ان کو تم سے بہتر جانتا ہوں ،اس پر سائب نے عرض کیا، کہ آپ سچ فرماتے ہیں ،میرے ماں باپ آپ قربان ہوں ،آپ میرے بہترین شریک تھے ،نہ کبھی آپ نے کوئی چاپلوسی کی اور نہ جھگڑا کیا۔(۲)

اس روایت میں ان الفاظ'' آپ میرے بہترین شریک تھے، نہ کبھی آپ نے کوئی چاپلوسی کی اور نہ جھگڑا کیا'' کو سائب کی طرف منسوب کیا گیا ہے، جب کہ اوپر کی روایت میں ان ہی الفاظ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب کیا گیا ہے؛ اسی لیے اس حدیث کو محدثین نے مضطرب ہونے کی وجہ سے نا قابلِ حجت قرار دیا ہے۔(۳)

یہ روایات اگر چہ سند کی حیثیت سے کچھ مضبوط نہیں ہیں ،تاہم اس سے شرکت کا جواز مفہوم ہوتا ہے ؛ کیوں کہ اس کی تائید اجماع امت سے ہوتی ہے، کہ تمام علما کا اس پر اتفاق ہے، کہ حلال کاروبار میں شرکتِ عقد جائز ہے؛ اس لیے یہ زیر بحث صورت بھی ہر قسم کی بحث سے مستغنی ہے۔

---

(۱) الأحاديث المختارة: ۹/۳۹۵-۳۹۷ ، معجم الأوسط: ۱/۲۶۸ ، الآحاد والمثاني: ۲/۳۳، السنن للبيهقي:۶/۷۸

(۲) أبوداود:۴۸۳۶، المعجم الكبير للطبراني:۷/۱۴۰، مسند أحمد :۱۵۵۳۹، الآحاد و المثاني :۲/۲۳

(۳) نصب الراية:۳/۴۷۴

سود میں ملوث کمپنیوں میں شرکت

البتہ یہاں ایک بات قابلِ لحاظ ہے، وہ یہ کہ حلال کاروبار کرنے والی کمپنیاں بھی دو قسم کی ہوسکتی ہیں: ایک وہ جن کا بنیادی کاروبار بھی حلال ہو اور از اول تا آخر ان کا طریقۂ کار بھی قواعدِ شرعیہ اور ضوابطِ فقہیہ کے عین مطابق ہو؛ مگر ایسی کمپنیوں کا وجود، ہندوستان؛ بل کہ شاید دنیا میں کہیں بھی نہ ہو، الا ماشاءاللہ اور خصوصاً جو کمپنیاں بڑے پیمانے پر کاروبار کرتی ہیں، ان میں شاید ہی کوئی ایسی ہو، جو تمام قواعدِ شرعیہ کا لحاظ کرتی ہو۔

دوسری وہ کمپنیاں ہیں، جن کا بنیادی کاروبار اگرچہ حلال ہے؛ مگر ان کے طریقِ کار میں بعض وقت اور بعض جگہ شرعی قواعد سے ہم آہنگی نہیں پائی جاتی۔ مثلاً: وہ کمپنیاں کسی نہ کسی طرح سودی کاروبار میں ملوث ہوتی ہیں، کبھی تو اس طرح کہ اپنا رأس المال بڑھانے کے لیے بینک سے سودی قرضہ لیتی ہیں اور کبھی اس طرح اپنا مال بینک میں رکھ کر سود حاصل کرتی ہیں، عام طور پر آج جو کمپنیاں قائم ہیں، وہ اسی طرح کی ہیں کہ ان کا بنیادی کاروبار حلال ہے؛ مگر سودی کاروبار کی ان دونوں شکلوں اور صورتوں میں وہ ضرور ملوث ہوتی ہیں، اب سوال یہ ہے کہ کیا ایسی کمپنیوں کے شیئرز خریدنا اور ان میں حصے دار بننا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ دراصل "تعاون علی الاثم" کا مسئلہ ہے اور اس سلسلے میں حضراتِ فقہا کی عبارات بہ ظاہر متضاد نظر آتی ہیں۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ "**تفصيل الكلام في مسئلة الإعانة علي الحرام**" میں اس مسئلے پر کافی اور سیر حاصل بحث فرمائی ہے اور جو اس سلسلے میں ضابطہ منقح فرمایا ہے، وہ یہ ہے:

’’کسی معصیت کی اعانت جواز روئے قرآن حرام ہے، وہ وہ ہے جس میں معصیت کا قصد ونیت حقیقتاً یا حکماً شامل ہو، حقیقتاً یہ کہ دل ہی میں یہ ہو، کہ اس کے ذریعے سے عملِ معصیت کیا جائے، یا یہ کہ صلبِ عقد میں احد المتعاقدین کی طرف سے اس معصیت کی تصریح آجائے اور حکماً یہ کہ وہ چیز بہ جز معصیت کے کسی دوسرے کام میں آتی ہی نہ ہو، جیسے آلاتِ معازف، طبلہ، سارنگی اور مختلف قسم کے آلاتِ موسیقی۔ ان چیزوں کا بنانا اور بیچنا اگر چہ بہ قصدِ معصیت نہ ہو، مگر حکماً وہ بھی قصدِ معصیت میں داخل ہے اور جہاں قصدِ معصیت نہ حقیقتاً ہو نہ حکماً ہو، وہ اعانت علی المعصیت نہیں، البتہ اس سے ملتی جلتی ایک اور چیز ہے، جس کو تسبب کہتے ہیں اور وہ بھی از روئے قرآن حرام ہے‘‘۔

اس کے بعد حضرت مفتی صاحب رَحِمَہُ اللّٰہ نے تفصیل کے ساتھ سبب کے اقسام پر گفتگو کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے:

’’سبب دو قسم کے ہوتے ہیں: ایک سببِ قریب اور ایک سببِ بعید: سببِ بعید کسی چیز کا حرام نہیں، البتہ سببِ قریب حرام ہے؛ مگر اس میں بھی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ سببِ قریب جالب اور باعث ہو گناہ کا، کہ اگر یہ سبب نہ ہوتا، تو صدورِ معصیت نہ ہوتا، یہ حرام ہے اور اگر سببِ قریب گناہ کے لیے محرک و جالب نہ ہو جیسے کافر کو کرایہ پر گھر دینا، جو اس میں شرکیہ کام کرے گا، ظاہر ہے کہ یہ مکان کرایہ پر دینا اس کے فعلِ شرک کا محرک نہیں، تو ایسے سبب کا حکم یہ ہے کہ اگر معصیت کا قصد ونیت کر کے یہ کام کرے گا، تو یہ اعانت علی الحرام میں داخل ہو کر

حرام ہوگا اور اگر قصد ونیت تو نہیں ؛ مگر یہ معلوم ہے کہ دوسرا شخص اس کو حرام کام میں لائے گا، تو یہ سبب مکروہ ہے اور اگر علم نہیں تو مکروہ نہیں۔''(۱)

میں کہتا ہوں کہ اس تنقیح کے بعد اب غور طلب بات یہ ہے کہ زیر بحث کمپنی میں شرکت، اعانت علی الحرام کی کونسی صورت میں داخل ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ اعانت علی المعصیت کی پہلی تین صورتوں میں داخل نہیں ہے؛ کیوں کہ شیئر خریدنے والے کا قصد وارادہ سودی کاروبار کا ہرگز نہیں ہوتا، دوسرے اس کا کوئی ذکر بھی صلبِ عقد میں نہیں ہوتا اور جو روپیہ وہ اس میں لگاتا ہے، وہ معصیت کے لیے موضوع و متعین نہیں؛ اس لیے اس قسم کی کمپنی میں شرکت کو اعانت علی الحرام نہیں کہا جاسکتا، وہذا کلہ ظاہر۔ ہاں یہ تسبب کی صورت میں داخل ہے، مگر سببِ جالب میں نہیں؛ کیوں کہ اس کمپنی میں شرکت مذکورہ معصیت کے لیے محرک نہیں ہے؛ بل کہ غیر جالب میں داخل ہے اور غیر جالب کا حکم یہ بتایا گیا، کہ اگر ''اعانت علی الحرام'' کی نیت وقصد اس میں شامل ہو، تو حرام ہے ورنہ نہیں اور عام طور پر یہاں ایسا نہیں ہوتا۔

لیکن عام طور پر چوں کہ شریک کاروبار کو اس کا علم ہوتا ہے، کہ یہ کمپنیاں سودی لین دین میں ملوث ہوتی ہیں؛ اس لیے اس قسم کی کمپنیوں میں شرکت مکروہ ہے؛ کیوں کہ ''اعانت علی الحرام'' ہونے کا علم ہو؛ تو سببِ قریب غیر جالب مکروہ ہے، اور میرے نزدیک مذکورہ کمپنیوں میں شیئر خریدنا اسی میں داخل ہے اور مکروہ ہے؛ کیوں کہ عام طور پر شیئر خریدنے والے کو معلوم ہوتا ہے، کہ کمپنیاں اگر چہ بنیادی کاروبار حلال کرتی ہیں؛ مگر ضمناً سودی لین دین میں ملوث ہوتی ہیں اور میرا شیئر و

(۱) جواہر الفقہ: ۲/۴۲۴ تا ۴۵۵، نیز أحکام القرآن (عربی): ۳/۵۷تا۸۴

حصہ بھی اس میں لگتا ہے، جب یہ علم ہے، تو مذکورہ قاعدے کے مطابق یہ شرکت مکروہ ہوگی اور جہاں تک میں سمجھتا ہوں، اس میں کسی بھی عالم کا اختلاف نہ ہوگا۔

البتہ یہ بات قابلِ بحث رہ جاتی ہے، کہ شیئر خریدنے والا اگر کمپنی کے اندر سودی کاروبار کے خلاف آواز اٹھائے اور اس کاروبار کو بند کرنے کی اپیل کردے، تو کیا اس سے مذکورہ کراہت مرتفع ہو جائے گی اور کیا اس کے لیے ایسی کمپنی میں شیئر خریدنا جائز ہوگا؟

اس میں علما کا عام رجحان یہی معلوم ہوتا ہے، کہ شیئر ہولڈر کی اس آواز پر چوں کہ موجودہ حالات میں کوئی کان نہیں دھرے گا اور اس کی یہ آواز، نقار خانے میں طوطی کی آواز سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتی؛ اس لیے اس کا اس کے خلاف آواز اٹھانا، بے سود اور کالعدم ہے، لہٰذا اس سے کراہتِ مذکورہ مرتفع نہ ہوگی اور بعض علما اس طرف گئے ہیں، کہ اس کے خلاف آواز اٹھانے سے کراہت مرتفع ہو جائے گی اور اس معاملے کی نسبت اس کی طرف نہ ہوگی۔

چناں چہ حضرت حکیم الامت تھانوی رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے:

> ''جس حصہ دار کو حصہ داخل کرتے وقت اس کی سودی کاروبار کی اطلاع نہ ہو، اس نے کارکنانِ کمپنی کو ان دو امر (سود لینے اور دینے) کا وکیل ہی نہیں بنایا، اس لیے کارکنوں کا یہ فعل اس کی طرف منسوب نہ ہوگا اور جن کو اطلاع ہو، وہ تصریحاً اس سے ممانعت کر دیں، گو اس ممانعت پر عمل نہ ہوگا، مگر اس ممانعت سے اس فعل کی طرف نسبت تو نہ ہوگی''۔(۱)

---

(۱) إمداد الفتاوی: ۳/۴۹۱

مولانا تقی عثمانی زید مجدہ نے ''فقہی مقالات'' میں اپنے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کی طرف بھی اس قول کو منسوب کیا ہے اور اپنا رجحان بھی اسی طرف ظاہر فرمایا ہے۔(۱)

اور یہ بات واضح ہے کہ جب اس نے بالتصریح اس معاملے کی مخالفت کردی، تو اس فعل کی نسبت اس سے قطعاً منقطع ہوگئی۔

اس لیے راقم کے نزدیک بھی ایسی کمپنیوں میں مذکورہ شرط کے ساتھ حصہ لینے کی گنجائش ہے، ہاں نہ لینا احوط وانسب ہے۔(واللہ اعلم)

مالِ مخلوط بالحرام کا حکم

مگر اس پر ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ جب یہ کمپنیاں، سودی لین دین کریں گی، تو ان میں دو طرح کا مال جمع ہوگا: ایک حلال مال جو اصل ہے، دوسرے یہ حرام مال، جو سودی لین دین کے نتیجے میں حاصل ہوا ہے، تو یہ دو قسم کا مال ہے۔ سوال یہ ہے، کہ اب جو بھی شخص اس کمپنی کے حلال کاروبار میں شرکت کرتا ہے اور اس کے شیئر خریدتا ہے، اس کو بھی سودی روپیہ کا کچھ حصہ حاصل ہوگا اور مالِ مختلط بالحلال والحرام کا مسئلہ پیدا ہوگا، کہ اس کا کیا حکم ہے؟

اس کا جواب یہ ہے، کہ ایسے مال کے متعلق حضراتِ فقہا نے لکھا ہے، کہ اگر غالب حلال ہے، تو لے سکتا ہے اور اگر غالب مال حرام کا ہو، تو اس کا لینا جائز نہیں۔

علامہ ابن نجیم المصری رحمہ اللہ نے فرمایا ہے:

'' إذا كان غالب مال المهدي حلالاً فلا بأس بقبول هديته وأكل ماله ما لم يتبين أنه من حرام ، وإن كان غالب

(۱) فقہی مقالات

ماله الحرام لا يقبلها ولا يأكل إلا إذا قال : إنه حلال ورثه أو استقرضه". (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر غالب مال حلال ہو، تو اس کا لینا جائز ہے اور غالب مال حرام ہے، تو جائز نہیں اور امام غزالی رحمہ اللہ نے "مالِ مخلوط بالحرام" پر اپنی کتاب لاجواب "إحياء العلوم" میں بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور اس صورت کے بارے میں یہ لکھا ہے:

"اس کے حکم میں مجھے اشتباہ ہے اور اگر مجھ سے اس کے بارے میں سوال ہوا، تو میں نہیں جانتا کہ کیا کیا جائے۔") (۲)

الغرض اس کو حرام تو نہیں کہا جاسکتا، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اس سے بچنا ورع کی بات ہے؛ لیکن فتوے کے لحاظ سے اس کے لینے کی گنجائش ہے۔

سود کو صدقہ کردے

مگر اس کے حساب میں جتنا سود آئے، اس کو صدقہ کردینا ضروری ہے۔ مالِ مخلوط بالحرام کی بحث میں فقہا نے جو لکھا ہے، وہ اس صورت میں ہے، کہ اس خلط کے نتیجے میں حرام کی حلال سے تمیز نہ ہو سکے اور زیرِ بحث صورت میں .... جیسا کہ ظاہر ہے .... سودی لین دین کا حساب الگ ہوجاتا ہے اور بہ آسانی اس کو معلوم بھی کیا جاسکتا ہے، لہٰذا جو کچھ سود اس کے حصے میں آیا ہے، اس کو صدقہ کردینا چاہیے۔

مولانا تقی عثمانی صاحب مدظلہ نے اس سلسلے میں صحیح لکھا ہے:

"جب منافع تقسیم ہوں، تو وہ شخص "انکم اسٹیٹ منٹ"

---

(۱) الأشباه والنظائر: ۱/۳۴۳-۳۴۴

(۲) إحياء العلوم: ۲/۱۲۲

"Income Statement" کے ذریعے یہ معلوم کرے، کہ آمدنی کا کتنا فیصد حصہ سودی ڈیپازٹ سے حاصل ہوا ہے، مثلاً فرض کیجیے کہ اس کمپنی کو کل آمدنی کا ۵/ فیصد حصہ سودی ڈیپازٹ میں رقم رکھوانے سے حاصل ہوا ہے، تو اب وہ شخص اپنے نفع کا پانچ فیصد حصہ صدقہ کردے۔(۱)

اور یہ اس لیے کہ مالِ حرام جس کا مالک معلوم نہ ہو، اس کا تصدق کرنا واجب ہے، خالص حرام کے بارے میں تو یہ واضح ہے؛ چناں چہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے "قنیہ" کے حوالے سے نقل کیا ہے:

" لو كان الخبيث نصاباً لا يلزمه الزكوة ، لأن الكل واجب التصدق عليه ".

علامہ شامی رحمہ اللہ آگے کہتے ہیں:

" ويجب عليه تفريغ ذمته برده إلى أربابه إن علموا وإلا إلى الفقراء .(۲)

اور اگر مال حرام وحلال سے مخلوط ہو جیسا کہ زیرِ بحث صورت میں ہے، تو اس میں بھی بہ قدرِ حرام، تصدق واجب ہے، اسی لیے مخلوط مال کے بارے میں فقہا نے لکھا ہے، کہ صاحبِ مال اس کا ضامن ہوگا۔

"من ملک أموالًا غير طيبة أو غصب أموالاً وخلطها ملكها بالخلط ويصير ضامناً.(۳)

---

(۱) فقہی مقالات :۱/۱۵۰

(۲) منحة الخالق على البحر الرائق: ۲/۲۰۵

(۳) الشامي:۲/۲۹۱

اس سے معلوم ہوا، کہ مخلوط مال پر اگر چہ (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک) ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، مگر حرام مال کا وہ ضامن ہوتا ہے اور اس کو واپس کرنا اس پر لازم ہے۔

بل کہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے یہ بھی نقل کیا ہے:

''اگر اس شخص کے پاس اس مال مخلوط کے سوا کوئی اور مال نصابِ زکاۃ کے برابر نہ ہو، تو اس پر اس مال مخلوط کی زکاۃ بھی واجب نہیں، کیوں؟ اس کی وجہ تحریر کرتے ہیں:'' لأنه مديون و مال المديون لا ينعقد سبباً لوجوب الزكاة عندنا. (اس لیے کہ یہ شخص مدیون یعنی قرض دار ہے اور قرض دار کا مال ہمارے نزدیک وجوبِ زکاۃ کا سبب نہیں ہوتا)''(۱)

مطلب یہ ہوا کہ یہ مال اس کا نہیں؛ بل کہ ان کا حق ہے، جن کا مال اس نے دبا لیا ہے، اس لیے اس پر زکاۃ نہیں ہے؛ بل کہ ان لوگوں تک اس کو پہنچانا لازم ہے۔

اسی طرح کمپنی سے حاصل ہونے والے نفع میں سے سودی رقم یا تو اس کے مالکان تک پہنچانا چاہیے یا فقرا پر صدقہ کر دینا چاہیے اور پہلی صورت مفقود ہے؛ اس لیے تصدق لازم و متعین ہے جیسا کہ اوپر علامہ شامی رحمہ اللہ کی عبارت سے معلوم ہو چکا، کہ اگر اصحابِ اموال معلوم نہ ہوں، تو فقرا کو دینا چاہیے۔

اس ضمن میں ایک ممکنہ سوال یہ بھی ہے، کہ اگر اصل سرمایہ اور سودی رقم میں امتیاز کی کوئی صورت ممکن نہ ہو سکے، تو ایسی صورت میں کیا کرنا چاہیے؟ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ تخمینہ لگا کر غالب گمان کے مطابق سودی رقم صدقہ کر دی جائے؛ کیوں کہ بہت سے شرعی معاملات میں غلبۂ ظن کا اعتبار کیا گیا ہے، شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

(۱) الشامي: ۲/۲۹۱

" لأن غلبة الظن من الأدلة الشرعية". (۱)

اور فقہا نے یہ اصول بھی لکھا ہے:

" إن غلبة الظن معتبرة عند فقد الأدلة". (۲)

لہٰذا اس مجبوری کی صورت میں ایک اصل شرعی کے مطابق سودی رقم تخمینہ لگا کر صدقہ کر دی جائے، تو اس کی گنجائش ہونی چاہیے۔

---

(۱) الشامي: ۱/ ۲۸۷

(۱) البحر الرائق: ۸/ ۸۰

(۳) ڈبنچر (Debenture)

کے ذریعے سرمایہ کاری

کمپنیوں میں سرمایہ کاری کا ایک طریقہ وہ ہے، جس کو شیئر کہتے ہیں اور اس کا دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ کمپنی کے ڈبینچر (Debenture) خریدے جائیں۔

عام طور پر ایسا ہوتا ہے، کہ محض حصص کے ذریعے سرمایہ کاری پر کمپنی کا چلانا بعض اوقات مشکل ہوجاتا ہے؛ اس لیے جب حصصِ تجارت ختم ہوجاتے ہیں، تو کمپنی ''ڈبنچر'' کی پیشکش کرتی ہے، یعنی لوگوں سے سود پر قرض لیتی ہے؛ اس لیے ''ڈبنچرز'' دراصل حصصِ قرض ہیں، جو خریدار کمپنی کو دیتا ہے اور اس کے عوض میں کمپنی اس کو سود دیتی ہے اور سود کے ساتھ نفع بھی دیتی ہے اور نقصان کی صورت میں رقم قرض کی واپسی کی ضمانت بھی دی جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا کسی حلال کاروبار کرنے والی کمپنی کے ڈبینچر خرید کر، اس کے ذریعے سرمایہ کاری کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ڈبینچر خریدنا جائز نہیں ؛ کیوں کہ یہ صریح اور بہ راہِ راست سودی معاملہ ہے اور کمپنی اگر چہ حلال کاروبار کرتی ہے؛ مگر ڈبینچر خریدنے والے سے کمپنی کا جو معاملہ ہے، وہ حلال کاروبار سے متعلق نہیں ہے؛ بل کہ سودی کاروبار سے متعلق ہے۔ جیسے ایک شخص کوئی حلال کاروبار کرتا ہے؛ مگر ایک اور شخص سے سود پر قرض لیتا ہے، تو اس دوسرے شخص کو سود پر قرض دینا اور سود لینا جائز نہ ہوگا، اگر چہ جس کو قرض دے رہا ہے، وہ حلال کاروبار کرتا ہے۔

نیز اس پر جو نفع کے نام سے دیا جاتا ہے، وہ بھی درحقیقت سود ہی ہے، نفع نہیں

ہے؛ کیوں کہ یہ قرض پر نفع ہے اور قرض پر ملنے والا نفع سود ہے، حدیث میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا، کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

« کل قرض جر منفعته فهو ربا. »(۱)

اس حدیث پر محدثین نے کلام کیا ہے اور اس کو ضعیف ٹھہرایا ہے؛ کیوں کہ اس میں ایک راوی سوار بن مصعب متروک ہے، مگر اس کے باوجود اس کو بعض علما نے صحیح یا حسن بھی کہا ہے، امام الحرمین نے اور ان کی اتباع میں امام غزالی نے اس کو صحیح کہا ہے۔(۲)

اور عزیزی نے کہا:

" قال الشيخ : حديث حسن لغيره."(۳)

نیز اس کے بہت سے شواہدات ہیں، متعدد صحابہ سے یہ مضمون موقوفاً وارد ہوا ہے؛ اس لیے یہ حسن لغیرہ ہے۔

الغرض اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قرض کی بنیاد پر حاصل ہونے والا نفع درحقیقت نفع نہیں؛ بل کہ سود ہے، اس لیے "ڈبنچر" پر ملنے والا نفع، نفع نہیں؛ بل کہ سود ہے؛ اسی لیے اس میں ضمانت دی جاتی ہے، کہ نقصان کی صورت میں بھی قرض کی رقم واپس کی جائے گی، غرض یہ صورت سرمایہ کاری کی، قطعاً ناجائز ہے۔

ڈبنچر سے شیئر کی طرف

اسی ضمن میں ایک مسئلہ یہ بھی قابلِ بحث ہے، کہ ڈبنچر (حصصِ قرض) کو حصصِ تجارت (شیئر) میں محول کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ عرض کیا گیا۔ کمپنی اپنی ضرورت کی بناپر

(۱) مسند حارث بن أبي أسامة :۱/۵۰۰
(۲) خلاصة البدر المنير لابن الملقن: ۲/۷۸، التلخيص الحبير :۳/۳۴
(۳) العزيزي:۳/۸۷

ڈبنچر کی پیش کش کرتی ہے اور اس پر سود دیتی ہے؛ لیکن ڈبنچر بعد میں شیئر کی طرف منتقل کیا جاسکتا ہے اور ان حصص قرض کو کمپنی کی جانب سے ترجیح دی جاتی ہے؛ اس لیے ان کو (Preference Shares) کہا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا اس نیت سے ''ڈبنچر'' خریدنا جائز ہوگا، کہ آئندہ اس کو شیئر میں تبدیل کرلیا جائے؟

ظاہر ہے کہ ڈبنچر کی حقیقت سودی قرض ہے، تو آئندہ اس کو حصص تجارت میں محول کرنے کے ارادے سے خریدنا بھی ناجائز ہے اور جب تک یہ شیئر میں منتقل نہ ہو جائے، برابر گناہ ہوگا؛ اس لیے اس کا اس نیت سے خریدنا بھی جائز نہ ہوگا۔ ہاں کسی نے غلطی سے ڈبنچر خرید لیا ہے، تو اس کو چاہیے کہ کوشش کر کے جلد سے جلد اس کو شیئر میں تبدیل کرلے؛ تاکہ گناہ سے بچ سکے، البتہ کوئی واقعی مجبوری ایسی ہو کہ ''ڈبنچر'' کا لینا اور خریدنا ناگزیر ہو جائے، تو پھر فقہا نے اضطرار وضرورت کی بحث میں جو لکھا ہے، اس کے مطابق مشروط طور پر اس کی اجازت دی جاسکتی ہے؛ مگر مجبوری کی وضاحت پیش کر کے حضراتِ علما سے اس بارے میں فتوی لینا چاہیے، کہ اس قسم کی مجبوری میں کیا اس کی اجازت ہوسکتی ہے؟ ظاہر ہے کہ جب تک مجبوری واضطرار کی شرح و وضاحت علما کے سامنے نہ آئے، وہ اس پر کوئی رائے قائم نہیں کرسکتے، لہذا اس صورت میں مبتلی بہ شخص اپنے حالات وکوائف علما کے سامنے رکھ کر فتوی حاصل کرے۔

(۴) شیئر (Share) کی شرعی حیثیت

کمپنیوں کے شیئرز اور سنداتِ قرض جن کو بانڈز (Bonds) کہا جاتا ہے، ان کو بازارِ حصص (Stock Markets) میں خریدا اور بیچا جاتا ہے، ان کی بیع وشرا کا شرعی حکم معلوم کرنا اس پر موقوف ہے، کہ خود ان شیئرز اور بانڈ کی شرعی حیثیت متعین کی جائے؛ اس لیے ہم ان کی شرعی حیثیت پر کلام کرتے ہیں۔

جہاں تک شیئرز کی حیثیت کا سوال ہے، تو اس میں دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ شیئر (حصہ) کو محض ایک حق مانا جائے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ شیئر کو مالِ متقوم قرار دیا جائے۔

کیا شیئر محض ایک حق ہے؟

جہاں تک پہلے احتمال کا تعلق ہے وہ صحیح نہیں معلوم ہوتا؛ کیوں کہ جیسا کہ پہلے عرض کر چکا ہوں، ایک شخص جب شیئر خریدتا ہے، تو درحقیقت وہ کمپنی میں ایک خاص حصہ کا مالک ہوتا ہے اور ''شیئرز سرٹیفیکٹ'' جو اس کو حاصل ہوتا ہے، وہ اس شخص کے متناسب حصے کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وہ ''متناسب حصہ'' محض ایک حق نہیں ہے، جس کو فقہا کرام ''حقوقِ مجردہ'' کے نام سے ذکر کرتے ہیں؛ بل کہ وہ ''مالِ متقوم'' ہے۔

نیز یہ اگر محض حق شرکت ہوتا، تو تمام شیئر ہولڈروں سے ایک ہی مقدار میں رقم لی جاتی اور حق دیا جاتا؛ حال آں کہ ایک شیئر ہولڈر اور دوسرے شیئر ہولڈر کے مابین ایک اور دس یا ایک اور بیس کا بھی فرق ہوتا ہے۔ مثلاً: ایک شیئر ہولڈر ۱۰/ روپیہ کا ایک

شیئر خریدتا ہے اور دوسرا دس یا بیس شیئرز خریدتا ہے، ظاہر ہے کہ زیادہ شیئر خرید نے والے کو نفع میں زیادتی تو حاصل ہوتی ہے؛ مگر حقوق میں سے کوئی زائد حق اس کو حاصل نہیں ہوتا، اس سے بھی واضح ہے کہ شیئر محض حق نہیں ہے۔

لہٰذا دوسرا احتمال متعین ہوگیا کہ شیئر دراصل ''مالِ متقوم'' ہے اور اس کی ''سرٹیفیکٹ'' دراصل اس مال پر حاصل ''ملکیت'' کی نمائندگی کرتی ہے۔

بانڈ (Bond) کی حقیقت وحیثیت

اب رہا بانڈ کی حیثیت کا مسئلہ؛ تو وہ دراصل حصص قرض (ڈبنچر) کی سند وسرٹیفیکٹ ہے، جو اس بات کی نمائندگی کرتی ہے، کہ کمپنی کے ذمے اتنا قرض ہے اور قرض کا ''مالِ متقوم'' ہونا ظاہر ہے۔ البتہ بہ ذاتِ خود بانڈ (سندِ حصصِ قرض) کی حیثیت قابلِ غور ہے، یہ تو ظاہر ہے کہ بانڈ جو کہ ایک کاغذ ہے، فی نفسہ اس کی کوئی حیثیت نہیں اور نہ یہ کاغذ کا پرزہ متقوم ہے؛ لیکن اس حیثیت سے کہ وہ حصصِ قرض کی سند ہے، عرفاً ایک خاص حیثیت کا حامل ہے اور اس کی خرید وفروخت کا مطلب عرف میں اس کاغذ کی خرید وفروخت نہیں؛ بل کہ اس مال کی خرید وفروخت ہے، جس کی یہ سند ہے۔ خلاصہ یہ کہ بانڈز میں ایک تو اس پرزہ کے بہ جائے خود حیثیت کا سوال ہے، تو یہ غیر متقوم شئ ہے؛ مگر اس اعتبار سے کہ وہ قرض کی سند ہے مالِ متقوم ہے اور اس کی نظیر فقہا کے کلام میں ملتی ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے '' صیرفیه'' کی یہ عبارت خطوطِ ائمہ کی بیع کی بحث میں ذکر کی ہے:

''سئل عن بيع الخط قال : لايجوز لأنه لايخلو إما أن باع ما فيه أو عين الخط، لاوجه للأول لأنه بيع ماليس عنده، ولا وجه للثاني لأن هذا القدر من الكاغذ ليس

متقوماً بخلاف البراء ة لأن هذه الكاغذة متقومة. "[1]

اس عبارت میں ایک کاغذ کے پرزے کو متقوم مانا ہے اور ایک کو غیر متقوم قرار دیا ہے۔ جہاں تک میں نے غور کیا، اس کی وجہ یہی معلوم ہوئی، کہ امام کا خط جس میں وہ اپنے وظیفے کو دوسرے کو دینے کی بات تحریر کرے، اس کی کوئی حیثیت نہیں اور اس کو درجہ سند کا نہیں؛ اس لیے فرمایا کہ "لان هذا القدر من الكاغذ ليس متقوما" اور براءت جو سلطان یا شاہی دفتر و دیوان کی طرف سے جاری ہوتی ہے، وہ چوں کہ بے حیثیت کاغذ نہیں ہوتا؛ بل کہ اس کی عرفاً و قانوناً ایک حیثیت ہوتی ہے؛ اس لیے اس کاغذ کو متقوم قرار دیا۔

بالکل اسی طرح یہ ہوسکتا ہے، کہ ایک چیز ایک حیثیت سے مال متقوم ہو اور وہی چیز دوسری حیثیت سے شئ غیر متقوم ہو؛ اس لیے بانڈ اس حیثیت سے کہ وہ ایک کاغذ کا پرزہ ہے، غیر متقوم شئ ہے؛ لیکن اس حیثیت سے کہ وہ ایک کمپنی کی جانب سے سند قرض ہے اور اس کی پشت پر ایک متقوم شئ ہے، وہ مال متقوم ہے۔

اس تحریر کے بعد مجھے اس سلسلے میں "المبسوط للسرخسي" میں ایک صریح جزئیہ مل گیا، جس سے چیک کا مال متقوم ہونا ثابت ہوتا ہے۔

امام سرخسی نے "باب الاقرار" میں ایک جزئیہ یہ لکھا ہے:

"وإذا أقر الأجير إن ما في يده من تجارة أو مال لفلان وفي يده صكوك ومال عين فهو كله لفلان ؛ لأن ذلك كله من التجارة فإن ما في الصكوك وجب بسبب التجارة، وهو مال من وجه باعتبار ماله فيتناوله عموم إقراره."(۲)

---

(۱) الشامي:۴/ ۵۱۷

(۲) المبسوط للسرخسي:۱۸/ ۱۵۲

(اگر اجیر نے اقرار کیا، کہ اس کے ہاتھ میں جو تجارت و مال ہے، وہ سب فلاں شخص کا ہے اور اس کے پاس کچھ چیکیں اور کچھ عین مال ہو، تو وہ سب اُس فلاں آدمی کا ہوگا ؛ کیوں کہ وہ سب تجارت میں سے ہے؛ کیوں کہ چیکوں میں جو کچھ بھی لکھا ہوا ہے، وہ تجارت کے سبب سے واجب ہوا ہے اور وہ ایک اعتبار سے مال ہے، لہٰذا اس کے اقرار کے عموم میں یہ سب شامل ہوگا۔)

اس میں امام سرخسی رحمہ اللہ نے چیکوں کو ایک اعتبار سے مال تسلیم کیا ہے اور اسی کی بنیاد پر اس شخص کے مال کے اقرار میں چیکوں کو بھی شامل کیا ہے۔ واللہ اعلم

انتباہ:

یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے، کہ فقہا نے '' براءتِ سلطانی'' کی بیع کو بھی ناجائز قرار دیا ہے، تو اس سے استدلال بے فائدہ ہے؛ کیوں کہ یہاں اس وقت مقصود صرف یہ ہے، کہ بانڈ کا مالِ متقوم ہونا ثابت کیا جائے، باقی اس کی بیع وشرا کے جواز وعدمِ جواز کو ثابت نہیں کرنا؛ اس وقت پیشِ نظر نہیں ہے، اس کی بحث بعد میں آئے گی۔ دوسرے یہ بھی معلوم ہونا چاہیے، کہ براءتِ سلطانی کی بیع کا عدمِ جواز اس لیے نہیں کہ وہ غیر متقوم ہے؛ بل کہ اس کی وجہ دوسری ہے (کما سیاتی) غرض یہ کہ بانڈز (سندِ قرض) براءتِ سلطانی کی طرح ہمارے نزدیک شئ متقوم ہیں۔ واللہ اعلم

شیئرز کی خرید وفروخت

اب جب کہ واضح ہوگیا، کہ شیئر دراصل ''شیئر ہولڈر'' کا ''ایک متناسب حصہ'' ہے، جو اس کی ملکیت میں کمپنی سے اشتراک کے نتیجے میں آیا ہے اور وہ اس کا حق دار بھی ہے اور مالک بھی ہے، تو اس کی خرید وفروخت کا حکم بھی واضح ہے، کہ جائز

ودرست ہے، جیسے عام حالات میں ہر آدمی کو اپنی مملوکہ اشیا اور مال پر تصرف کا اختیار ہے اور وہ ان کی بیع کرسکتا ہے، اسی طرح شیئر بھی اس کے دائرۂ تصرف واختیار میں ہے، کہ چاہے تو دوسرے کو بیچ دے اور اگر دوسرا شخص بیچے، تو اس کو خریدا جاسکتا ہے؛ مگر اس سلسلے میں شرعی قواعد واصول کی روشنی میں اس کے لیے چند شرائط ہیں، ان کا لحاظ کرنا ضروری ہے۔ ان شرائط کی تفصیل یہ ہے۔

پہلی شرط: کمپنی حرام کاروبار نہ کرتی ہو

پہلی شرط یہ ہے کہ کمپنی حرام کاروبار نہ کرتی ہو۔ ہم نے اوپر جہاں کمپنیوں کی اقسام اور اس کے احکام بیان کیے ہیں، وہیں اس مسئلے پر تفصیل سے کلام کردیا ہے، کہ جن کمپنیوں کا کاروبار بنیادی طور پر حرام ہو، ان میں شرکت جائز نہیں اور ظاہر ہے کہ کمپنی کا شیئر، شیئر ہولڈر سے خریدا جائے گا، تو شیئر ہولڈر اور اس کے خریدار کے مابین تو یہ معاملہ بیع وشرا کا ہے؛ مگر خریدنے کے بعد اس خریدار اور کمپنی کے مابین شرکت کا معاملہ قائم ہوجائے گا اور ظاہر ہے کہ حرام کاروبار میں شرکت صریح طور پر ارتکابِ معصیت ہے، لہٰذا ایسی کمپنی کے شیئر خریدنے کی اجازت نہ ہوگی، جو حرام کاروبار کرتی ہے۔

دوسری شرط: قیمت میں کمی بیشی نہ ہو

دوسری شرط یہ ہے کہ شیئر کی قیمت میں کمی بیشی نہ ہو، جتنے روپئے کا شیئر ہے، اتنے ہی میں خرید وفروخت ہو۔ مثلاً ۱۰/ روپئے کا شیئر ۱۰/ ہی روپیے میں خریدا یا بیچا جائے، ۱۱/ یا ۹؍ روپئے میں اس کی خرید وفروخت ناجائز ہے۔ وجہ بالکل واضح ہے کہ شیئر نوٹ کی طرح ہے، جس طرح ۱۰؍ روپیے کا نوٹ ۱۰؍ ہی روپیے میں فروخت کیا جاسکتا ہے، اس سے کم یا زیادہ میں نہیں، اسی طرح شیئر بھی اتنے ہی میں فروخت

کیا جا سکتا ہے، جتنے کا وہ ہے، ورنہ سود لازم آئے گا۔

قیمت میں کمی بیشی کے جواز کی صورت

البتہ ایک صورت ایسی ہے، جس میں شیئر کو کمی بیشی کے ساتھ خریدا یا بیچا جا سکتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ کمپنی نے شیئرز کے ذریعے جمع ہونے والی رقم سے فکسڈ اثاثے (Fixed Assets) خرید لیے ہوں۔ مثلاً عمارت بنالی یا خرید لی، یا خام مال لے لیا یا کچھ فرنیچر خرید لیا، یا مشنری خرید لی۔ ایسی صورت میں اس کمپنی کا شیئر کمی بیشی کے ساتھ خریدنا یا بیچنا جائز ہے اور اگر کمپنی کے پاس صرف سیال اثاثے (Liquid Assets) ہوں یا ابھی کمپنی کا کوئی قانونی وجود نہ ہو اور اسٹاک مارکیٹ میں اس کے شیئرز فروخت ہوتے ہوں، تو اس قسم کی کمپنی کے شیئرز کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔

اور جواز کی جو صورت عرض کی گئی، اس کی وجہ یہ ہے کہ روپیے کے بدلے روپیے لینے دینے کی صورت میں تو شرط ہے، کہ دونوں طرف روپیے برابر ہوں، کم یا زیادہ نہ ہوں؛ لیکن روپیے کے بدلے اسباب و اثاثہ دینے لینے کی صورت میں یہ شرط نہیں، کہ جتنے کا سامان و اثاثہ ہے، اتنے ہی میں فروخت کیا جائے؛ بل کہ اس میں کمی بیشی درست ہے۔ مثلاً ایک آدمی ۱۰/ روپیے میں کپڑا خریدا اور دوسرے کے ہاتھ ۲۰/ روپیے میں فروخت کیا، تو بلا تأمل جائز ہے۔

جب یہ واضح ہوا، تو اب زیر بحث مسئلے پر غور کیجیے، کہ ایک شخص کے پاس کسی کمپنی کا ۱۰/ روپیے کا شیئر ہے اور کمپنی نے اس میں سے ۸/ روپیے مختلف سامان و اثاثے خریدنے میں خرچ کر دیئے اور ۸/ روپیے نقد کے بہ جائے سامان و اثاثے کی شکل میں تبدیل ہو گئے، اب یہ شخص اپنا وہ شیئر، دوسرے کو بیس ۲۰/ روپیے میں

فروخت کردے تو جائز ہے اور یوں کہا جائے گا، کہ شیئر میں جو دو روپے نقد ہیں، اس کے بدلے دو روپیے ہوگئے اور ۸/ روپیے کا جو سامان واثاثہ کمپنی میں ہے، اس کے بدلے ۱۸/ روپیے ہیں، یہ بالکل ایسا ہے جیسے فقہانے لکھا ہے:

”تلوار کی مٹھی چاندی کی ہواور اس کو مثلاً تین تولہ چاندی میں فروخت کیا جائے، جب کہ مٹھی کی چاندی تین تولہ سے کم ہو، تو جائز ہے۔“

کیوں کہ چاندی کے بدلے چاندی کا لین دین ہو، تو اس میں برابری شرط ہے؛ مگر چاندی کے بدلے تلوار میں برابری شرط نہیں، لہٰذا یہاں یوں کہا جائے گا کہ دو تولے چاندی کے بدلے دو تولے چاندی ہوگئی اور باقی ایک تولے کے بدلے تلوار ہے۔

فقہاء نے یہ جزئیہ لکھا ہے:

”من باع أحد عشر درهما بعشرة دراهم ودينار جاز، وكانت العشرة بمثلها والدينار بدرهم“.(۱)

یہ جزئیہ اور اوپر ذکر کردہ جزئیہ، زیرِ بحث مسئلے کی فقہی نظیر ہے، لہٰذا ۱۰/روپئے کے شیئر کو ۲۰/ میں یا اس سے کم وبیش میں فروخت کرنا؛ اس صورت میں جائز ہوگا۔ مگر یہ بھی یاد رہے کہ اگر کسی وقت نقد رقم یا واجب الوصول قرضہ، شیئر کی اصل قیمت مثلاً ۱۰/ روپئے سے زیادہ ہو جائے یا اس کے برابر ہو، تو اس شیئر کو ۱۰/ روپئے سے کم میں فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔ اگر چہ اس شیئر کی رقم سے اثاثہ بھی خرید کردہ موجود ہو ۔اس کی تفصیل وتشریح یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک کمپنی کا شیئر ۱۰/روپئے میں خریدا اور کمپنی ترقی کرتی رہی، کمپنی نے اس ۱۰/ روپیہ سے مشنری خریدی، کچھ عمارت خرید لی، کچھ خام مال لے لیا اور کچھ نقد رقم باقی رہی، کاروبار کی ترقی سے خوب نفع

(۱) الجوهرة النيرة :۲/۵۹،الهداية:۳/۵۹

ہوااور یہ ۱۰/ روپے کا شیئر کمپنی کی مالیت کے پیشِ نظر ۳۰ روپے کا ہوگیا اور اس ۳۰/ میں سے ۲۰/ تو مشنری و دیگر سامان میں لگے ہوئے ہیں اور ۱۰/ روپے نقد کی شکل میں موجود ہیں، تو اب یہ شخص اپنا شیئر ۱۰/ سے زیادہ میں تو بیچ سکتا ہے، لیکن ۱۰/ سے کم میں نہیں بیچ سکتا؛ کیوں کہ ۱۰/ کی جگہ ۹ روپے میں شیئر کا بیچنا سود ہو جانے کی وجہ سے ناجائز ہے۔ اسی طرح کمپنی کا واجب الوصول قرضہ ہو اور اس شخص کی رقم سے مثلاً ۱۰ روپے اس قرضے میں لگے ہوئے ہوں، تو اب اس کو ۱۰/ روپے سے کم میں اپنے شیئر کا فروخت کرنا جائز نہیں اور وجہ وہی ہے، جو اوپر عرض کی گئی۔

تیسری اور چوتھی شرط

جو کمپنیاں حلال کاروبار کرتی ہیں؛ لیکن ضمنی طور پر سودی لین دین میں بھی ملوث ہوتی ہیں، ایسی کمپنیوں کا شیئر خریدنا؛ اس شرط کے ساتھ جائز ہے

(۱) اس سودی لین دین کے خلاف آواز اٹھائے۔

(۲) اور جو سودی رقم اس لین دین کے نتیجے میں اس شخص کے حصے میں آئے اس کو معلوم کر کے، بلانیتِ ثواب صدقہ کر دے۔

ان دونوں شرائط کو ہم نے بڑی تفصیل سے اوپر پیش کر دیا ہے؛ لہٰذا اعادہ کی ضرورت نہیں۔

قبضے سے پہلے شیئرز کی بیع

یہاں تک کی اہم بحث کے بعد ایک اہم سوال زیرِ بحث ہے، وہ یہ کہ بسا اوقات شیئر کا خریدار شیئر خرید لیتا ہے؛ مگر شیئر اس کے نام پر منتقل نہیں ہوتا، یا یہ کہ اس کا اس پر قبضہ نہیں ہوتا، جس کو (Delivery) کہا جاتا ہے اور اس ڈیلیوری سے قبل ہی کسی

اور کو وہ فروخت کر دیتا ہے اور آج کل اس طرح کا کاروبار اس قدر تیزی کے ساتھ جاری ہے، کہ معلوم کر کے حیرانی ہوتی ہے۔ ایک شخص شیئر خریدتا ہے اور دنیا کے کسی بھی ملک کے کسی آدمی سے یہیں بیٹھے بیٹھے اپنا شیئر چند لمحوں میں فروخت کر دیتا ہے اور اس سلسلے میں انٹرنیٹ کا ایک خاص اور اہم رول ہے، سوال یہ ہے کہ کیا یہ صورت شرعاً جائز ہے؟

اس سلسلے میں شرعی اصول وضابطہ یہ ہے، کہ جو چیز اپنے پاس نہ ہو، اس کی بیع جائز نہیں، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لا تبع ما ليس عندك »(۱)

(جو چیز تیرے پاس نہ ہو اس کی بیع نہ کر)

لہٰذا جب تک کوئی چیز اپنے قبضہ میں نہ آجائے، اس وقت تک اس کو کسی اور کو بیچنا جائز نہیں، البتہ یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ قبضہ کبھی تو حسی طور پر ہوتا ہے اور کبھی حکمی طور پر، حسی قبضہ تو معلوم ہے اور حکمی قبضہ یہ ہے کہ چیز اپنی ضمانت میں آجائے اور اس کے نفع ونقصان کی ذمہ داری اپنے اوپر آجائے۔

اس اصول کے بعد یہ دیکھیے کہ کمپنی کے شیئرز پر عام طور پر قبضۂ حسی نہیں ہوتا؛ بل کہ قبضۂ حکمی ہوتا ہے، کہ شیئر خریدنے والے کے نام اس شیئر کی ضمانت و ذمے داری آجاتی ہے، اس لیے شیئر کو آگے فروخت کرنے کے لیے یہ بات کافی ہے، کہ اس پر حکمی قبضہ ہو جائے۔ اگر شیئر خریدنے والا اس قدر قبضے کا مالک ہو گیا، تو اس کو حق ہے کہ وہ اپنے شیئرز کسی کو فروخت کر دے۔

لیکن اگر حسی اور حکمی کسی طرح کا بھی قبضہ نہ ہوا، تو شیئرز کو فروخت کرنا جائز نہیں

(۱) الترمذي: ۱۱۵۳، النسائي: ۴۵۳۴، أبو داود: ۳۰۴۰، أحمد: ۱۴۷۷۳

اور آج انٹرنیٹ کے ذریعے جو شیئرز کی خرید وفروخت ہورہی ہے، وہ عموماً اسی قسم کی ہے، کہ نہ وہ شیئر ضمانت میں آتا ہے اور نہ اس کے نام پر اس کی ڈیلیوری ہوتی ہے؛ مگر وہ کئی ہاتھ بدل چکا ہوتا ہے، یہ شرعاً کسی طرح جائز نہیں اور صریح حدیث رسول کی خلاف ورزی ہے۔

دلال یا وکیل کی بیع کا حکم

یہاں ایک بات یہ جان لینا چاہیے، کہ شیئرز کی خرید وفروخت ایک تو ان لوگوں کے مابین ہوتی ہے، جو خود آپس میں لینا دینا چاہتے ہیں، ان میں سے ایک کو بائع (بیچنے والا) اور دوسرے کو مشتری (خریدنے والا) کہا جاتا ہے؛ لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، کہ خریدنے والے اور بیچنے والے کے درمیان کوئی تیسرا شخص دلالی کرتا ہے اور یہ صورت کمپنیوں کے کاروبار میں بھی رائج ہے اور اس کی بھی دو شکلیں ہیں: ایک یہ کہ خود کوئی کمپنی کسی کو اپنا وکیل و دلال مقرر کرتی ہے، جو کمپنی کے لیے کام کرتے ہیں اور دوسرے یہ کہ کسی کمپنی کا شیئر ہولڈر کسی کو اپنا وکیل و دلال مقرر کرتا ہے۔

بہ ہر صورت اس میں مسئلہ یہ ہے کہ وکیل و دلال کے ذریعے خریدنے والا دراصل کمپنی یا اس شیئر ہولڈر سے خرید رہا ہے، جس نے اس کو اپنا وکیل بنایا ہے، اس لیے کمپنی کے وکیل سے خریدنے والے کو یہ دیکھ لینا کافی ہے، کہ کمپنی کا وجود بھی ہے یا نہیں ؛ کیوں کہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ کمپنی کا وجود ہی نہیں ہوتا اور اس کے شیئرز مارکیٹ میں فروخت ہونے شروع ہوجاتے ہیں ؛ مگر اس میں وہی خرابی ہے، جو ابھی ذکر کی گئی کہ جو چیز موجود نہیں ، اس کی بیع لازم آتی ہے؛ اس لیے اگر کمپنی کا وجود ہو اور اس کے شیئرز بکتے ہوں ، تو دلال کے ذریعے خریدے جاسکتے ہیں اور یہ جائز ہوگا اور اگر شیئر کسی شیئر ہولڈر کے وکیل سے خریدنا ہو، تو یہ تحقیق کر لینا ضروری

ہے، کہ اس شیئر ہولڈر کے نام پر یہ شیئر ہے یا نہیں؟ اگر ہے، تو اس کے خریدنے کی اجازت ہوگی۔

شیئرز اور سٹہ بازی

شیئرز کی خرید وفروخت کے سلسلے میں ایک اہم مسئلہ یہ زیرِ بحث آتا ہے، کہ آج کل ''شیئرز مارکیٹ'' میں بعض لوگ محض کیپٹل گین کھیلنے کے مقصد سے شیئرز کی خرید وفروخت کرتے ہیں اور کاروبار میں شرکت کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا؛ بل کہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ کم داموں پر بکنے والے کچھ شیئرز خرید کر دام کے بڑھ جانے پر فروخت کردیں گے اور اپنا روپیہ بنالیں گے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح اور اس مقصد کے تحت شیئرز کی خرید وفروخت جائز ہے یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شکل اس صورت کے مشابہ ہے، جس کو فقہائے کرام نے ''بیع العینۃ'' سے تعبیر کیا ہے اور اس کے جواز وعدم جواز کے بارے میں فقہا کی رائیں مختلف ہیں۔

پہلے یہ سمجھیے کہ ''بیع العینہ'' کیا ہے؟ اس کی مختلف صورتیں بیان کی گئی ہیں اور اس کی ایک معروف ومشہور صورت یہ ہے کہ کسی کو رقم کی ضرورت تھی اور اس نے کسی سے قرض مانگا؛ مگر اس نے اس خیال سے کہ قرض میں مجھے کوئی نفع نہیں ملے گا، اس لیے اس نے اس سے کہا کہ میں تجھے ایک کپڑا مثلا ۵۰۰/ روپیے میں دیتا ہوں، جس کی قیمت بازار میں چار سو روپیے ہے اور تو اس کو بازار میں چار سو پر فروخت کر کے اپنی ضرورت پوری کرلے اور بعد میں میرے اس کپڑے کی قیمت پانچ سو ادا کردینا؛ اس صورت سے اس آدمی کو ۱۰۰/ روپیے نفع حاصل ہوگیا۔

امام شافعی اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ اس صورت کو جائز کہتے ہیں اور اکثر فقہا کرام نے اس صورت کو حرام قرار دیا ہے، امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام احمد بن حنبل اور امام محمد رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے، حتی کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کی بڑی مذمت فرمائی ہے اور فرمایا کہ یہ صورت سود خوروں نے ایجاد کی ہے۔(۱)

اس لیے جمہور کے قول کے مطابق شیئرز خرید کرنے کی یہ صورت نا جائز ہے؛ بل کہ جیسا کہ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ سود کھانے کا ایک طریقہ و وسیلہ ہے؛ اس لیے یہ درست نہیں۔

شیئر کا رہن

شیئر کی خرید وفروخت کے مسئلے کے بعد، اس کے رہن رکھنے کا مسئلہ بھی قابلِ غور ہے، کہ کیا شیئر کو رہن رکھنا جائز ہے یا نہیں ہے؟ اس سلسلے میں فقہا کی ان تصریحات کو سامنے رکھا جانا چاہیے، ایک تو یہ کہ فقہا نے مشاع چیز کے رہن کو نا درست قرار دیا ہے، چناں چہ یہ بات متعدد فقہی کتب میں ملے گی: **لايصح رهن المشاع.(۲)**

اور ”**الأشباه**“ میں ایک اصول کے طور پر یہ بتایا ہے کہ:

”ما قبل البيع قبل الرهن إلا في أربعة المشاع والمشغول والمتصل والمعلق عتقه بشرط قبل وجوده غير المدبر فيجوز بيعها لا رهنها.“(۳)

(۱) المبسوط: ۱۴/ ۳۶، الشامي: ۵/ ۲۷۳، الموسوعة الفقهية: ۹/ ۹۶

(۲) الهداية: ۴/ ۵۰۸، البحر الرائق: ۸/ ۲۷۵، مبسوط السرخسي: ۲۱/ ۶۹

(۳) الدر المختار مع الشامي: ۶/ ۴۹۰

(جو چیز بیع کو قبول کرتی ہے، وہ رہن کو بھی قبول کرتی ہے، سوائے چار قسم کی چیزوں کے: ایک مشاع، دوسرے وہ چیز، جو رہن رکھنے والے کے حق میں مشغول ہو، تیسرے وہ جو کسی اور چیز سے متصل ہو اور چوتھے وہ غلام، جس کی آزادی کسی غیر موجود شرط پر معلق ہو، ان سب کی بیع تو جائز ہے؛ لیکن ان کا رہن رکھنا جائز نہیں۔)

اور یہ ظاہر ہے کہ کمپنی میں حصہ داروں کا بہت سا مال مشاع ہے۔ دوسرے یہ کہ فقہا نے لکھا ہے کہ شرکتِ عنان کا وہ شریک، جو بیع و شرا کا معاملہ نہیں کرتا، اس کو رہن رکھنے کا حق نہیں۔ "الفقه علی المذاهب الأربعة" میں احناف کا مسلک بتاتے ہوئے لکھا ہے:

" ومنها: أنه ليس لشريک العنان الذی لم يباشر البيع أن يرهن عينا من مال الشركة."(۱)

البتہ دیگر ائمہ امام شافعی و امام مالک و امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک شئ مشاع کا رھن رکھنا جائز ہے۔(۲)

بانڈز کی خرید و فروخت

بانڈز کی حیثیت جیسا کہ عرض کیا گیا، "براءتِ سلطانی" کے مانند ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کی خرید و فروخت کا کیا حکم ہے؟ فقہا نے "براءتِ سلطانی" (شاہی پروانہ) اور ائمہ کے مقررہ حصے (حظوظِ ائمہ) کی بیع پر کلام کیا ہے اور یہاں عبارات میں کچھ اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔

(۱) الفقه على المذاهب الأربعة: ۳/ ۸۷ (واللہ اعلم)

(۲) دیکھو: المحلى لابن حزم الظاهري: ۸/ ۸۸، بداية المجتهد: ۲/ ۲۰۵

''براءتِ سلطانی'' کے سلسلے میں ''الأشباہ والنظائر ''میں ہے:

" بيع البراء ات التي يكتبها الديوان للعمال لايصح" .

اور ''درمختار''میں ہے:

''بيع البراء ات التي يكتبها الديوان على العمال لايصح بخلاف حظوظ الأئمة.''

اورالبحرالرائق میں ہے:

'' شراء البراء ات التي يكتبها الديوان على العمال لايصح بخلاف حظوظ الأئمة''. (۱)

ان عبارات میں ''براءتِ سلطانی'' کی بیع کا عدمِ جواز بیان کیا گیا ہےاوراس کی وجہ فقہا کرام نے یہ لکھی ہے، کہ براءت میں لکھی ہوئی چیز چوں کہ ابھی متعلقہ شخص کوحاصل نہیں ہوئی ہے؛اس لیے یہ غیرمملوک شی کی بیع ہے، جو جائز نہیں ۔(۲)

مگر ہم جس مسئلے پر بحث کررہے ہیں ،اس میں عدمِ جواز کی علت پائی نہیں جاتی ،کیوں کہ جیسا کہ ظاہر ہے باونڈ سند قرض ہےاور یہ قرض کوئی معدوم چیز نہیں ، لہٰذااس کوبراءتِ سلطانی کی بیع پر قیاس کرکے ،اس کی بیع کو ناجائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔اسی بات کی طرف ہم نے بانڈ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے اشارہ کیا تھا۔

اوررہا مسئلہ حظوظِ ائمہ کا،تو شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ نےلکھاہے کہ حظوظ(مقررہ حصے) کی بیع کے سلسلے میں ''صیر فیہ'' کے مؤلف سے پوچھا گیا،تو فرمایا کہ جائز نہیں۔(۳)

(۱) دیکھو:الأشباه :۲/۲۸۴،الدرالمختار :۴/۵۱۶،البحر الرائق:۵/۲۸۰

(۲) الأشباه : ۲/۲۸۵ ، البحرالرائق : ۵/۲۸۰، الدرالمختار:۴/۵۱۷

(۳) الشامي:۴/۵۱٦

اور ''الأشباہ ''الدرمختار''البحرالرائق '' میں اس کی بیع کے جواز کی تصریح کی گئی ہے۔(۱)

مگر یہ بھی ہمارے مسئلے سے متعلق نہیں؛ کیوں کہ مقررہ حصہ بیچنا الگ بات ہے اور سند کا بیچنا الگ بات ہے؛ اسی لیے بعض کتابوں میں حظوظِ ائمہ کی جگہ خطوطِ ائمہ لکھا ہے اور خطوطِ ائمہ کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے۔(۲)

ایک اور چیز ہے، جس کو اس مسئلے کی نظیر کہا جاسکتا ہے ،وہ ہے جامکیہ کی بیع کا مسئلہ۔ جامکیہ وہ مقررہ حق یا حصہ ہے، جو واقف کی جانب سے اصحابِ وظائف کو ملتا ہے،اس کو بھی ناجائز قرار دیا ہے، بایں وجہ کہ یہ ''بیع الدين من غير من هو عليه''(دین کو اس شخص کے ہاتھ بیچنا، جس پر دین نہیں) ہے اور یہ جائز نہیں ۔(۳)

ان سب کے علاوہ اس مسئلے کی ایک واضح نظیر دورِ صحابہ میں بھی ملتی ہے، چناں چہ امام مسلم اور امام بیہقی رحمہما اللہ وغیرہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے:

«إنه قال لمروان أحللت بيع الربا؟ فقال مروان: مافعلت ؟ أحللت بيع الصكاك وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى يستوفى قال: فخطب مروان الناس فنهى عن بيعها ،قال سليمان: فنظرت إلى حرس يأخذونها من أيدي الناس.»(۴)

(حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے مروان بن الحکم سے فرمایا، کہ کیا تم نے سود کو

(۱) الأشباہ:۲/۲۸۵،الدر المختارمع الشامي:۴/۵۱۶،البحر الرائق:۵/۲۸۰

(۲) الشامي:۴/۵۱۷

(۳) الاشباہ:۴/۱۴،الشامي :۴/۵۱۷

(۴) مسلم :۱۵۲۸، سنن البيهقي :۶/۳۱، مسند أبي عوانة :۳/۲۸۳

حلال کردیا ہے؟ مروان نے کہا کہ میں نے کیا ایسا کام کردیا؟ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم نے چیکوں کی بیع کو حلال کردیا، جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبضے سے پہلے کھانے کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ حدیث کے راوی حضرت سلیمان کہتے ہیں کہ پھر مروان نے لوگوں کو خطبہ دیا اوران چیکوں کی بیع سے منع کیا۔ سلیمان کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ پہرہ دار لوگوں کے ہاتھوں سے ان کو لے رہے تھے۔)

اورامام احمد اورامام مالک رحمہما اللہ نے اپنی روایت میں یہ بھی بتایا ہے:

''مروان کے زمانے میں جب اس کا رواج ہوا، تو لوگوں نے مروان سے ان کی بیع کی اجازت لی اوراس نے اجازت دے دی، تب حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے (اور موطا امام مالک میں یہ بھی ہے، کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اورایک صحابی نے) اس پر مروان سے گفتگو کی۔''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ نے حدیثِ رسول سے استدلال کرتے ہوئے چیک کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے اور'' مصنف ابن ابی شیبہ'' میں حضرت ابن عمر اور حضرت زید بن ثابت اور حضرت عامر سے بھی چیک کی بیع کا عدمِ جواز وارد ہوا ہے۔(۲)

مگر اس مسئلے میں اور صحابہ کے مذکورہ قول کی تشریح میں علماء کی دو رائیں ہیں، امام نووی رحمہ اللہ نے شرحِ مسلم میں اسی حدیث کی شرح میں لکھا ہے:

'' وقد اختلف العلماء في ذلک، والأصح عند أصحابنا و غيرهم جواز بيعها ، والثاني منعها أخذاً بظاهر قول أبي هريرة وحجته.''(۳)

(۱) مسند أحمد: ۲/۳۲۹، مؤطا مالک: ۲۶۴

(۲) دیکھو: مصنف ابن أبي شيبة: ۴/۳۶۳

(۳) شرح مسلم: ۲/۶

(اس بارے میں علما کا اختلاف ہے، ہمارے اصحاب اور دیگر علما کے نزدیک اصح اس کے بیع کا جواز ہے اور دوسرا قول حضرت ابو ہریرہ کے قول اور ان کی دلیل سے احتجاج کرتے ہوئے اس کی ممنوعیت کا ہے۔)

اس کے بعد امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے مجوزین کی طرف سے حضرت ابو ہریرہ کے قول و دلیل میں تاویل نقل کی ہے، کہ یہ عدم جواز اس صورت میں ہے، جب کہ چیک وصول کرنے سے قبل اس کی بیع کردی جائے اور اگر کوئی شخص چیک وصول کرنے کے بعد چیک کی بیع کرے، تو یہ ناجائز نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ کاغذ اس شخص کی ملکیت میں ہے اور صحابہ نے جو منع کیا ہے، وہ پہلی صورت سے منع فرمایا ہے اور انھوں نے مؤطا کی روایت سے اس پر استدلال کیا ہے؛ کیوں کہ اس میں یہ ہے:

"إن صكوكا خرجت للناس في زمن مروان بطعام،فتبايع الناس تلك الصكوك قبل أن يستوفوها"(۱)

(کہ لوگوں کی خاطر مروان کے زمانے میں کھانے کی چیکوں کا رواج ہوا اور لوگ ان کو وصول کرنے سے پہلے ہی ان کو بیچنے لگے) صحابہ نے اس صورت سے منع فرمایا تھا۔

یہ ساری شکلیں سامنے رکھنے کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ اس کی بیشتر نظیروں میں فقہا نے عدمِ جواز کا حکم کیا ہے اور صحابہ سے بھی بہ ظاہر یہی ثابت ہے؛ اس لیے بانڈز کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ یہ جا مکیہ کی طرح "بيع الدين من غير من عليه الدين" (دین کو اس شخص کے ہاتھ بیچنا، جس پر دین نہیں) ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اگرچہ صحابہ کے قول میں

(۱) شرح مسلم:۲/۶

تاویل کی ہے؛ مگر جمہور علما اس کا ظاہری مطلب ہی لیتے ہیں۔

بانڈز کا رہن

اب رہا مسئلہ بانڈز کے رہن رکھنے کا، تو یہ درست ہے؛ کیوں کہ رہن کا مقصود، اعتماد و وثوق پیدا کرنا ہے اور یہ بات یہاں حاصل ہو جاتی ہے؛ نیز رہن کی تعریف بھی اس پر صادق آتی ہے، کہ رہن کسی شئ کو ایسے حق کے عوض محبوس کرنا ہے، کہ اس حق کا وصول کرنا اس شئ سے ممکن ہو جیسے دیون ہیں۔

''ھدایہ'' میں ہے:

'' الرهن ... في الشريعة جعل الشي محبوساً بحق يمكن استيفائه من الرهن كالديون.''(١)

اور یہاں بانڈز بھی سندِ قرض ہیں، لہٰذا ان سے اس حق کا وصول کرنا ممکن ہے، لہٰذا یہ درست ہے۔ واللہ اعلم

لا إله إلا الله محمد رسول الله

(١) الهداية:٤/٥٠٠

احکامِ زکاۃ
جدید حالات کی روشنی میں

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

احکامِ زکاۃ

التمہید

زمانے کی نیرنگیاں اوراس میں روز بہ روز بل کہ لمحہ بہ لمحہ ہونے والی تبدیلیاں و ترقیاں، انسان کی زندگی میں نئے حالات و نئے مسائل کی پیداوار کا ایک بڑا ذریعہ ہیں اوراس کی وجہ سے شرعی مسائل میں بھی اس قسم کے مسائل پیدا ہوتے رہتے ہیں جو ماقبل میں موجود نہیں تھے اور علما کرام کو ان پر غور وفکر اور قرآن و حدیث اور فقہ اسلامی کے ذخیرہ میں تدبر و تفقہ کی راہ سے ان کے حل کی راہیں تلاش کرنے کی ضرورت بھی محسوس ہوتی ہے۔

یہ بات فراموش نہ کرنا چاہئے کہ اسلام کا ایک امتیاز یہ بھی ہے کہ اس کے اصول وضوابط اپنے اندر اس قدر لچک رکھتے ہیں کہ زمانے اور حالات کی ان تبدیلیوں اور ترقیوں میں بھی ایک مسلمان کو وہ اسلام کی سچی راہ دکھاتے ہیں اور حکم ربانی و منشأ نبوی کو معلوم کر لینے میں اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ چنانچہ اس طرح کے متعدد جدید مسائل پر اسلامی فقہ کے روشن و تابناک اصولوں کی روشنی میں ہر زمانے کے علما نے کام کیا اور ان کا حل نکالا ہے۔

زکاۃ ـــ جیسا کہ معلوم ہے ـــ اسلام کا ایک اہم اور بنیادی رکن ہے اور مسلمان اس کو اللہ کی خوشنودی کے لئے ادا کرنے میں راحت و خوشی محسوس کرتے ہیں؛ مگر اس سلسلہ میں بھی بعض جدید مسائل پیدا ہو گئے ہیں جن کا حل نہایت ضروری ہے۔ اسی کے پیشِ نظر ''مجمع الفقہ الاسلامی الہند'' کی جانب سے اس سلسلہ میں ایک سوال نامہ برائے مقالہ اس مجلس کے مجوزہ پانچویں فقہی سمینار بمقام اعظم گڑھ مؤرخہ: ۳۰/اکتوبر تا ۲/نومبر ۱۹۹۲ء کے لئے آیا تھا، اور احقر نے اس کا جواب ایک مقالے کی شکل میں لکھا تھا، جو مجلس کی جانب سے شائع ہونے والے ''مجلّہ فقہ اسلامی'' جلد پنجم حصہ دوم میں شائع شدہ ہے۔ ذیل کی سطور میں وہی مقالہ مختصر سی ترمیم اور اضافہ اور بعض مبہم مقامات کی توضیح کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے، نیز ایک مقام پر اپنی ایک رائے سے رجوع کر کے دوسری رائے اختیار کی ہے۔

محورِاول

اموالِ زکاۃ اور ان پر وجوبِ زکاۃ کی شرائط

احکامِ زکاۃ کے سلسلے میں یہ بحث کہ کس قسم کے اموال پر زکاۃ واجب ہوتی ہے؟ بڑی اہمیت کی حامل ہے، اسی طرح ان اموال پر وجوبِ زکاۃ کی شرائط کی بحث بھی نہایت اہم ہے۔

اموالِ زکاۃ

جہاں تک اموالِ زکاۃ کا مسئلہ ہے، اس میں قرآن وحدیث میں کوئی تحدید نہیں آئی ہے؛ البتہ قرآن وحدیث میں غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ جن اموال پر زکاۃ فرض ہے، وہ چند قسموں پر مشتمل ہیں:

(۱) چوپائے جانور (اس سے مراد اونٹ، گائے اور بکری ہے) اور امام ابوحنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک اس میں گھوڑے بھی داخل ہیں۔

''الفقه علی المذاهب الاربعه'' میں ہے:

''النعم:وهی الإبل والبقر والغنم، ثم وجوب الزکاة فی الخیل إنما هو قول أبی حنیفة و زفر''(۱)

(۲) سونا چاندی (اور اسی میں مروجہ نقدی داخل ہوگی)

''الفقه علی المذاهب الاربعه'' میں ہے:

(۱) دیکھو الفقه علی المذاهب الاربعه:۱/۵۴۱، الجوهرة النیرة:۱/۱۴۵

”جمهور الفقهاء يرون وجوب الزكاة في الأوراق المالية؛ لأنها حلت محل الذهب والفضة فى التعامل ويمكن صرفها بالفضة بدون عسر ، فليس من المعقول أن يكون لدى الناس ثروة من الأوراق المالية ويمكنهم صرف نصاب الزكاة منها بالفضة ولا يخرجون منها زكاة؛ ولذا أجمع فقهاء ثلاثة من الائمة على وجوب الزكاة فيها وخالف الحنابلة فقط“ (۱)

(۳) سامانِ تجارت

(۴) معدن ورکاز

(۵) کھیتی اور پھل

ان پانچ قسم کے مالوں کے سوا کسی مال پر زکاۃ نہیں ہے۔(۲)

شرائطِ وجوبِ زکاۃ

البتہ ان اموال پر زکاۃ کے واجب ہونے کی کچھ شرطیں ہیں، اگر وہ پائی جائیں تو ان پر زکاۃ واجب ہوگی، ورنہ نہیں۔ ان شرائط کی تفصیل حسب ذیل ہے:

پہلی شرط: ملکِ تام

پہلی شرط یہ ہے کہ مال پر ملکیت تامہ حاصل ہو، اگر ملکیت تامہ حاصل نہیں تو زکاۃ واجب نہ ہوگی۔ اور ملکیت تام کا مطلب یہ ہے کہ مال مملوک بھی ہو اور قبضہ میں بھی ہو، اگر مملوک تو ہے، مگر قبضہ میں نہیں یا قبضہ میں ہے، مگر مملوک نہیں تو وہ مال ایسا ہے جس پر

(۱) الفقه على المذاهب الأربعة:۱/ ۵۴۹

(۲) الفقه على المذاهب الأربعة :۱/۵۴۱

ملکیت تامہ حاصل نہیں ہے۔

علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”وسببه (أى سبب افتراضها) ملک نصاب حولی تا م“ (۱)

علامہ شامی نے لکھا ہے:

” لأن المراد بالتام المملوک رقبةً ويداً “(۲)

اورعلامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے صاحب کنز الدقائق کے قول ”ملک“ پر لکھا ہے:

”وأطلق (أى صاحب الكنز) الملک فانصرف الى الكامل وهو المملوک رقبةً ويداً .“ (۳)

ان تصریحات سے واضح ہوا کہ ملک تام سے مراد مال کا رقبۃً ویداً دونوں طرح مملوک ہونا ہے اور وجوب زکاۃ کی اسی شرط کے پیشِ نظر فقہا نے مالِ مکاتب پر زکاۃ نہ ہونے کی تصریح کی ہے، اسی طرح گم شدہ مال اور مالِ مغصوب جس پر کوئی بینہ نہ ہو اور وہ مال جو کسی جنگل میں مدفون ہو، ان سب پر بھی زکوۃ نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ سب اگر چہ رقبۃً مملوک ہیں، مگر قبضہ میں نہیں ہیں۔

درمختار وشامی میں ہے:

”خرج مال المكاتب أى خرج بالتقييد به لأن المراد بالتام المملوک رقبةً و يداً وملک المكاتب ليس بتام لوجود المنافى .... قلت (والقائل الشامی): وخرج

(۱) الدر المختار مع الشامي:۳/۱۷۴

(۲) الدر المختار مع الشامي:۳/۱۷۵

(۳) البحر الرائق:۲/۳۵۵

أيضا نحو المال المفقود، والساقط، ومغصوب لا بينة عليه و مدفون فی برية فلا زكاة عليه؛ لانه وإن كان مملوكا له رقبةً لكن لا يد له عليه"(۱)

خرید کردہ غیر مقبوض مال پر زکاۃ

اسی سے اس سوال کا جواب بھی نکل آیا کہ مالِ تجارت جس کی قیمت پیشگی ادا کردی گئی ہو؛ لیکن مال کی وصولی اب تک نہیں ہوئی، اس خرید کردہ غیر مقبوض مال پر زکاۃ ہے یا نہیں؟

جواب ظاہر ہے کہ اس پر زکوۃ نہیں ہے، وجہ وہی ہے کہ یہ مال اگرچہ خریدار کی ملکیت میں آگیا؛ مگر اس کے ہاتھ اور قبضہ میں نہیں آیا ہے؛ لہٰذا یہ خریدار کی ملک تام نہیں ہے جو وجوب زکاۃ کی شرط ہے۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے اس جزئیہ کی تصریح کی ہے:

"وأطلق الملک، فانصرف الى الكامل، وهو المملوک رقبةً ويداً، فلا يجب على المشتري فيما اشتراه للتجارة قبل القبض..... لعدم اليد". (۲)

پیشگی ادا کردہ قیمت پر زکاۃ

اسی طرح مالِ تجارت کی پیشگی ادا کردہ قیمت کی زکاۃ، خریدار پر نہیں ہوگی؛ کیوں کہ خریدار نے جب بائع کو پیشگی قیمت دے دی، تو وہ اس کی ملک سے نکل کر بائع کی ملک میں داخل ہوگیا؛ لہٰذا خریدار پر اس کی زکوۃ نہ ہوگی۔

(۱) الدر المختار مع الشامي:۳/۱۷۵

(۲) البحر الرائق:۲/۳۵۵

البحر الرائق میں ہے :

”ولا زكاة على المشترى؛ لأن الثمن زال عن ملكه الى البائع“. (۱)

البتہ بائع پر اس کی زکاۃ لازم ہوگی جب کہ اس پر ایک سال گذر جائے، و هو ظاهر۔

اڈوانس یا ڈپوزٹ پر زکاۃ

تیسرا مسئلہ اسی ضمن میں یہ بھی زیر بحث آتا ہے کہ کرایہ کے دکانوں اور مکانوں پر جو ”اڈوانس“ دیا جاتا ہے اور عقد اجارہ کے ختم یا فسخ ہو جانے پر کرایہ دار کو واپس کیا جاتا ہے، اس پر زکاۃ ہے یا نہیں اور ہے تو کس پر ہے، کرایہ دار پر ہے، یا مالک مکان پر؟

یہ تو ظاہر ہے کہ اڈوانس کی رقم مالکِ مکان کی ملکیت میں نہیں ہے؛ اگر چہ فی الحال اس کا اس پر قبضہ ہے؛ لہٰذا مالکِ مکان پر اس رقم کی زکاۃ عائد نہیں ہوتی۔ اب رہا یہ کہ کرایہ دار جو کہ اس رقم اڈوانس کا مالک ہے، اس پر اس کی زکاۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

اس سلسلہ میں پہلے اس رقم کی نوعیت متعین کرنا چاہئے، اس رقم کے متعلق متعدد احتمالات ہیں:

(۱) ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ قرض ہو؛ مگر تعامل اور عرف اس کا رد کرتے ہیں؛ کیوں کہ قرض میں میعاد مقرر نہیں ہوسکتی، فقہا نے لکھا ہے:

”كل دين حال إذا أجله صاحبه صار مؤجلا إلا القرض، فإن تأجيله لا يصح.“ (۲)

اور جب چاہے واپس کیا جاسکتا ہے اور اڈوانس کی رقم میں یہ بات مفقود ہے؛

(۱) البحر الرائق:۲/۳۵۷

(۲) الهداية :۳/۶۰، البحر الرائق:۶/۲۰۲، فتح القدير:۶/۴۸۴

لہٰذا یہ قرض نہیں ہے۔

(۱) دوسرا احتمال یہ ہے کہ امانت یا ودیعت ہو؛ مگر یہ احتمال بھی اس لئے صحیح نہیں کہ امانت اگر بغیر تعدی کے تلف ہو جائے تو اس کا ضمان نہیں آتا۔

چناں چہ صاحب ''ھدایة'' لکھتے ہیں:

'' الوديعة أمانة فی يد المودع إذا هلكت لم يضمنها.''(۱)

امام ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں:

'' وجملته أن الوديعة أمانة،فإذا تلفت بغير تفريط من المودع فليس عليه ضمان، سواء ذهب معها شیء من مال المودع أم لم يذهب، وهذا قول أكثر اهل العلم. ''(۲)

علامہ ابواسحاق شیرازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''والوديعة أمانة فی يد المودع، فإذا تلفت بغير تفريط لم تضمن؛ لما روی عن عمر و بن شعيب عن ابيه عن جده أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال: من أودع وديعة فلا ضمان عليه .... وهو إجماع فقهاء الامصار.''(۳)

مگر اڈوانس کے سلسلہ میں عرف اور عادت سے ثابت ہے کہ یہ رقم ہر صورت میں واجب الادا ہوتی ہے؛ خواہ وہ تلف ہی کیوں نہ ہو جائے اور خواہ تعدی کی صورت ہو یا نہ ہو؛ لہٰذا اس کو امانت و ودیعت بھی نہیں کہہ سکتے۔

---

(۱) الهداية : ۳/۲۷۳

(۲) المغني : ۹/۲۵۷

(۳) المهذب : ۳/۳۸٦

(۳) تیسرا احتمال اس کے بارے میں یہ ہے کہ یہ رقم عاریت ہو؛ لیکن یہ بھی صحیح نہیں، ایک تو اس وجہ سے کہ عاریت میں بھی مالک کو ہر وقت رجوع کا حق ہوتا ہے، اور اڈوانس میں یہ بات نہیں ہے۔ دوسرے عاریت بھی مثل ودیعت امانت ہے، جس کے بغیر تعدی ہلاک وتلف ہوجانے سے ضمان لازم نہیں آتا۔

صاحب ہدایہ اپنی کتاب ''بداية المبتدی'' میں لکھتے ہیں:

'' وللمعير أن يرجع في العارية متى شاء،والعارية أمانة ان هلكت من غير تعدّ لم يضمن.'' (۱)

اور یہ ظاہر ہے کہ اڈوانس کی رقم ہلاک وتلف ہوجانے کی صورت میں بھی واجب الادا شمار ہوتی ہے۔ تیسرے علما نے لکھا ہے کہ عاریت اگر دراہم ودنانیر یا مکیلی یا موزونی یا معدود شیئ ہو تو وہ قرض کے حکم میں ہوتی ہے۔

چناں چہ فقہا نے لکھا ہے:

''و عارية الدراهم و الدنانير والمكيل والفلوس والموزون والمعدود قرض .''(۲)

لہٰذا اڈوانس کی رقم کو عاریت کہنے کی صورت میں بھی وہ قرض ہی کہلائے گی اور اوپر عرض کر چکا ہوں کہ اڈوانس کی رقم کے بارے میں یہ احتمال عرف وعادت کی رو سے صحیح نہیں؛ لہٰذا اڈوانس کی رقم عاریت میں بھی داخل نہیں ہوسکتی۔

(۴) اس سلسلہ میں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ اڈوانس کی رقم رہن ہو اور یہ احتمال کافی حد تک اس رقم اڈوانس پر منطبق ہوسکتا ہے، ایک تو اس لئے کہ شیئ مرہون جس

(۱) بداية المبتدي :۱/۲۰۶

(۲) الهداية:۳/۲۶۵،المبسوط:۱۱/۱۴۵

طرح مضمون ہوتی ہے، اسی طرح اڈوانس کی رقم بھی مضمون ہوتی ہے۔ دوسرے اس لیے کہ ''شیٔ مرہون'' کی واپسی جس طرح اس وقت تک نہیں ہوسکتی جب تک کہ ''مرہون بہٗ'' (دین) کو واپس نہ کیا جائے، اسی طرح اڈوانس کی رقم بھی اس وقت تک واپس نہیں ہوتی جب تک کہ کرایہ دار، گھر یا دکان مالک کے حوالے نہ کردے۔ تیسرے اس لیے کہ رہن میں جس طرح ''شیٔ مرہون'' کو مرتہن کے پاس رکھنے کا مقصد مرتہن کے دل میں وثوق پیدا کرنا ہے، اسی طرح اڈوانس دینے کا بھی یہی مقصد ہے۔

جب یہ واضح ہوگیا کہ اڈوانس کی رقم ''شیٔ مرھون'' کے مشابہ ہے تو اب اس کے بارے میں زکاۃ کا حکم معلوم کرنا آسان ہوگیا۔ علما نے لکھا ہے کہ ''شیٔ مرہون'' اگر مرتہن کے قبضہ میں ہو، تو اس پر زکاۃ نہیں ہے؛ کیوں کہ زکاۃ کے وجوب کی ایک شرط — جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا — ملک تام ہے اور ملک تام نام ہے مال کے مملوک ومقبوض ہونے کا اور شیٔ مرہون چوں کہ مالک کے قبضہ میں نہیں ہے، اس لیے اس پر ملک تام نہیں؛ لہٰذا اس پر زکاۃ واجب نہ ہوگی۔

علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے:

'' ومن موانع الوجوب الرهن اذا كان في يد المرتهن لعدم ملك اليد.''(۱)

درمختار و ردالمحتار میں ہے:

'' ولا في مرهون أي لا على المرتهن لعدم ملك الرقبة ولا على الراهن لعدم اليد''. (۲)

---

(۱) البحر الرائق: ۲/۳۵۵

(۲) الدر المختار و رد المحتار: ۳/۱۸۰

بالکل اسی طرح اڈوانس کی رقم پر بھی زکوٰۃ نہیں ہے، نہ مالک پر؛ کیوں کہ مالک کے قبضہ میں نہیں ہے اور نہ راہن پر؛ اس لیے کہ وہ اس کا مالک ہی نہیں۔ واللہ اعلم

مارٹ گیج { MORTGAGE } پر دی ہوئی رقم پر زکاۃ

آج کل ایک معاملہ شہروں میں یہ رائج ہوتا جارہا ہے کہ گھر کرایہ پر لینے دینے کی جگہ مارٹ گیج { MORTGAGE } پر معاملہ کیا جارہا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ مالکِ مکان ایک خطیر رقم مثلاً لاکھ دو لاکھ روپئے لے کر اپنا گھر بلا کرایہ، رقم دینے والے کو ایک مقررہ مدت تک رہنے کے لیے دے دیتا ہے، اور جب وہ مدت پوری ہوجاتی ہے تو رقم دینے والا مکان خالی کردیتا ہے اور مالکِ مکان اس کی وہ رقم واپس کردیتا ہے۔

یہ معاملہ شرعی اعتبار سے ناجائز ہے؛ کیوں کہ اس میں شئ مرہون سے مرتہن نفع اٹھارہا ہے اور یہ حرام ہے، یہاں اس وقت اس کی بحث مقصود نہیں ہے، ہم نے اس پر دوسرے مقام پر کلام کیا ہے، یہاں بحث یہ ہے کہ اس { MORTGAGE } پر دی ہوئی رقم پر زکاۃ کس کے ذمہ ہے؟ مالکِ مکان پر یا رقم دینے والے پر؟

یہ صورت بظاہر اس صورت کے مشابہ ہے جس کو فقہا بیع بالوفا کہتے ہیں، جس میں یہ ہوتا ہے کہ ایک شخص اپنی زمین کسی کو اس شرط پر بیچ دیتا ہے کہ وہ کسی اور کو یہ فروخت نہیں کرے گا، اور بعد میں اس سے وہ خود پہلی قیمت پر خرید لے گا۔ اس کو بھی اکثر فقہا نے ناجائز کہا ہے، اور اس دی ہوئی رقم پر زکوٰۃ کے سلسلہ میں اختلاف فرمایا ہے:

علامہ شامی نے اس سلسلہ میں تین اقوال ذکر کئے ہیں:

''ایک یہ کہ اس کی زکوٰۃ مالکِ مکان پر ہوگی؛ کیوں کہ یہ رقم اس کی

ملکیت میں داخل ہوگئی۔دوسرا یہ کہ اس کی زکوۃ مشتری (مکان خریدنے والے) یعنی رقم دینے والے پر ہوگی؛ کیوں کہ وہ خود بھی اس رقم کا اپنے کو مالک سمجھتا ہے۔تیسرا یہ کہ اس کی زکاۃ دونوں پر ہوگی۔پھر علامہ شامی نے لکھا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ اس کی زکاۃ مشتری (رقم دے کر مکان حاصل کرنے والے) پر ہونا چاہیے کیوں کہ یہ صورت بمنزلۂ رہن کے ہے؛ لہٰذا یہ رقم بائع پر دین ہوگی۔‘‘(۱)

ان کی عبارت یہ ہے:

’’ ینبغي لزومها علی المشتری فقط علی القول الذی علیه العمل الآن من أن بیع الوفاء منزل منزلة الرهن، وعلیه فیکون الثمن دیناً علی البائع.‘‘

میں کہتا ہوں کہ زیرِ بحث ’’مارٹ گیج والی صورت‘‘ میں بھی زکاۃ، رقم دینے والے پر ہونا چاہیے، نہ کہ مالکِ مکان پر، کیوں کہ مالکِ مکان تو اس رقم کا مالک نہیں ہے اور وہ رقم اس پر دین ہے جس کا واپس کرنا اس پر لازم ہے اور اس کے بر خلاف رقم دینے والا اس کا مالک ہے اور اس کو وہ رقم بعد میں ملے گی؛ کیوں کہ یہ رقم قرض ہے اور قرض پر دی ہوئی وہ رقم جس کی واپسی یقینی ہو، یا اس کی واپسی کا غالب گمان ہو، اس کی زکاۃ قرض دینے والے پر ہوتی ہے۔

مدارس میں جمع شدہ رقم پر زکاۃ

وجوب زکوۃ کی جو شرط یہاں زیرِ بحث آئی ہے، یعنی ’’ملک تام‘‘ اس سے یہ بھی

---

(۱) الشامي:۳/۱۷۷

معلوم ہوا کہ جس مال کا کوئی متعین مالک نہ ہو، جیسے مدارس اور اداروں میں جمع شدہ رقوم ان پر بھی زکاۃ نہیں ہے۔

علامہ یوسف القرضاوی نے ''فقہ الزکاۃ'' میں لکھا ہے:

'' ایسا مال جس کا کوئی متعین مالک نہ ہو اس پر زکاۃ نہیں، مثلاً حکومت زکاۃ اور ٹیکس وغیرہ سے جو مال حاصل کرتی ہے، اس پر زکاۃ واجب نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس مال کا کوئی متعین مالک نہیں ہے؛ بل کہ یہ مال تمام امت کی ملکیت ہے۔''(۱)

اور بعض علما نے رقوم مدرسہ وادارہ پر زکاۃ کے عدم وجوب کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ اگر وہ رقم صدقاتِ واجبہ کی ہے، تو اس لیے اس پر زکاۃ نہیں کہ اگر یہ رقم اصل مالک کے پاس ہی ہوتی اور وہ چندہ میں نہ دیا ہوتا تب بھی اس پر زکاۃ نہیں ہے؛ کیوں کہ فقہا نے لکھا ہے کہ زکاۃ اگر نہ دیا تو آئندہ سال زکاۃ کی مقدار وضع کر کے باقی مال پر زکاۃ واجب ہوگی۔(۲)

اور اگر وہ رقم مدِ عطیہ کی ہو تو مہتمم کی تحویل میں دے دینے کے بعد چوں کہ وہ معطی کی ملک سے خارج ہو جاتی ہے، اس لیے اس پر بھی زکاۃ نہیں اور یہ بمنزلہ غلۃ الوقف ہے۔

مالِ حرام پر زکاۃ ہے؟

اور اسی شرط وجوب زکاۃ کے نتیجہ میں یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ خالص حرام مال جیسے: رشوت، غصب، سود یا چوری وغیرہ کا مال چوں کہ ملکیت میں نہیں آتا؛ لہٰذا اس پر بھی زکاۃ نہیں ہے؛ البتہ اس حرام مال کو اولاً ان لوگوں تک پہنچانے کی کوشش کی جائے گی، جن کا یہ مال ہیا اور اگر پتہ نہ چلے تو پھر فقرا پر کل کا کل مال صدقہ کرنا واجب ہے۔

علامہ شامی نے لکھا ہے:

---

(۱) فقہ الزکاۃ: ۱/۱۷۶

(۲) احسن الفتاوی: ۱/۴۳۱-۴۳۲

" في القنية: لو كان الخبيث نصاباً لا يلزمه الزكاة لأن الكل واجب التصدق عليه، فلا يفيد إيجاب التصدق ببعضه، ومثله في البزازية." (۱)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس کو حاشیہ "البحر الرائق" پر نقل کر کے شرنبلالی سے یہ بھی نقل کیا ہے:

" وبه صرح فى شرح المنظومة ويجب عليه تفريغ ذمته برده الى أربابه إن علموا وإلا إلى الفقراء۔" (۲)

غرض مال حرام خالص واجب التصدق ہے، اور اس پر زکاۃ نہیں ہے اور دی جائے تو مقبول بھی نہیں ہے۔

حدیث میں ہے: « لا يقبل الله إلا الطيب » (۳)

اور اس کی توجیہ یہی کی گئی ہے کہ یہ مال حرام اس شخص کی ملکیت میں نہیں ہے، جس نے غلط طریقہ سے اس کو حاصل کیا ہے۔

ابن حجر رحمہ اللہ نے امام قرطبی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

" وإنما لا يقبل الله الصدقة بالحرام، لأنه غير مملوك للمتصدق وهو ممنوع من التصرف فيه والمتصدق به متصرف فيه." (۴)

غرض یہ کہ مال حرام ملکیت میں نہیں آتا؛ لہٰذا اس مال پر زکوۃ واجب نہیں ہے۔

---

(۱) الشامي على الدر المختار: ۳/۲۱۸

(۲) منحة الخالق على البحر الرائق: ۲/۲۰۵

(۳) البخاري: ۱۴۱۰، مسلم: ۱۰۱۴

(۴) فتح الباري: ۳/۲۷۹

مال مخلوط بالحرام پر زکاۃ

البتہ ایسے مال پر زکاۃ واجب ہوگی جو مال حرام سے مخلوط ہو اور دونوں مالوں میں امتیاز مشکل ہو جائے؛ کیوں کہ اپنے حلال مال کے ساتھ حرام مال ملانے سے یہ مال حرام بھی اس کی ملک میں داخل ہو جائے گا؛ لہٰذا اس مخلوط مال پر زکاۃ واجب ہوگی۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

" وفي فتح القدير و غيره: لا يخرج عن ملك النصاب المذكور ما ملك بسبب خبيث و لذا قالوا: لو أن سلطاناً غصب مالًا وخلطه صار ملكاً له حتى و جبت عليه الزكاة."(۱)

یہ قول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ہے اور صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) کے مسلک پر اس مال مخلوط پر بھی زکاۃ واجب نہ ہوگی؛ کیوں کہ ان کے نزدیک ملک ثابت نہیں ہے۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ لکھتے ہے:

" أما على قولهما فلا يثبت الملك."(۲)

لیکن امام صاحب کے قول پر بھی مخلوط مال پر وجوب زکاۃ اس صورت پر ہے، جب کہ مال مخلوط کے سوا بھی نصاب زکاۃ ہو؛ اگر مخلوط مال کے سوا کوئی اور نصاب اس شخص کے پاس نہ ہو، تو اس میں زکوۃ نہیں ہے۔

علامہ شامی نے ''تاتارخانیہ'' سے نقل کیا ہے:

---

(۱) البحر الرائق :۲/۳۵۹

(۲) البحر الرائق:۲/۳۵۹

" من ملک أموالاً غير طيبة، أو غصب أموالاً و خلطها ملكها بالخلط و يصير ضامناً؛ وإن لم يكن له سواها نصاب، فلا زكاة عليه فيها وإن بلغت نصاباً ." (۱)

اوراس کی وجہ یہ ہے کہ غیروں کے جو اموال اس نے اپنے مال میں ملا دیے ہیں، وہ غیروں کو واپس کرنا لازم ہے۔لہٰذا یہ مدیون ہوا اور مدیون کا مال اگر دین سے زائد نہ ہوتو اس میں زکاۃ نہیں ہے۔چناں چہ تاتارخانیہ میں لکھا ہے:

" لأنه مديون و مال المديون لا ينعقد سبباً لوجوب الزكوة عندنا ." (۲)

اس توضیح سے مخلوط مال پر وجوب زکاۃ کے قول پر جو اشکال علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے "البحر الرائق" میں پیدا کیا ہے وہ ختم ہوگیا،انھوں نے اشکال یہ کیا ہے:

" وهو مشكل لأنه وإن كان ملكه عند أبي حنيفة بالخلط فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه، فينبغي أن لا تجب الزكاة فيه على قوله." (۳)

(خلط سے امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ملک تو ثابت ہوجاتی ہے،مگر چوں کہ یہ مال مشغول بالدین ہے اور وجوب زکاۃ کی شرط دین سے فارغ ہونا ہے،اس لیے اس مخلوط مال پر زکاۃ نہ ہونا چاہیے۔)

مگراوپر کی وضاحت نے بتا دیا کہ یہ وجوب اس وقت ہے جب کہ اس مال کے سوا دوسرا مال نصاب موجود ہو؛ لہٰذا اشکال ختم ہوگیا؛لیکن بہ قول علامہ شامی رحمہ اللہ

---

(۱) الشامي :۳/ ۲۱۸

(۲) الشامي :۳/ ۲۱۸

(۳) البحرالرائق : ۲/ ۳۵۹

''تاتارخانیہ'' کی عبارت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زکاۃ اس زائد مال نصاب میں واجب ہوگی نہ کہ اس مخلوط مال میں۔

'' لكن لايخفى أن الزكاة حينئذ إنما تجب فيما زاد عليها لا فيها.''(۱)

لہٰذا خلاصہ یہ نکلا کہ مخلوط مال سے زائد مال نصاب اگر ہے تو اس زائد مال پر زکاۃ آئے گی اور مخلوط مال میں زکاۃ نہ ہوگی؛ کیوں کہ اس کا اس کے حق داروں کو لوٹانا واجب ہے، البتہ مال مخلوط پر اس وقت ضرور زکاۃ واجب ہو جائے گی، جب کہ اس کے حقدار لوگ اس شخص کو بری کر دیں، چناں چہ'' البحر الرائق'' میں ''مبتغی'' کے حوالہ سے یہ قید نقل کر کے اس کو قید حسن قرار دیا ہے۔(۲)

اسی طرح اس وقت بھی اس مال میں زکاۃ ہوگی، جب کہ ان حرام اموال کے مالک معلوم نہ ہوں۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے حاشیہ'' البحرالرائق'' اور حاشیہ ''در مختار'' دونوں میں اپنے شیخ سے نقل کیا ہے:

'' بأن المراد ما إذا لم يعلم أصحاب الأموال المغصوبة؛ لأن الدين إنما يمنع وجوب الزكاة إذا كان له مطالب من جهة العباد و بجهل أصحابه لا يبقى له مطالب فلا يمنع وجوبها.'' (۳)

اس پوری تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مال مخلوط بالحرام پر دو صورتوں میں زکاۃ آتی ہے:

---

(۱) دیکھو الشامي :۳/ ۹۱۸

(۲) البحرالرائق : ۲/ ۳۶۰

(۳) الشامي حاشية البحر الرائق:۲/ ۳۶۰، ورد المحتار:۳/ ۲۱۸

(۱) ایک تو اس صورت میں جب کہ اس حرام مال کے حقدار بری کردیں۔

(۲) دوسرے اس وقت جب کہ اس کے اصحاب وحق دار معلوم نہ ہوں۔

ان دو کے علاوہ باقی اور صورتوں میں اس پر زکاۃ تو واجب نہ ہوگی؛ البتہ اس پر حرام اموال کو ان لوگوں تک پہنچانا ضروری ہوگا، جن کے یہ اموال ہیں ۔ واللہ اعلم

دین کی اقسام اور ان پر زکاۃ کی تفصیل

ملکیت کی شرط پر ایک مسئلہ یہ بھی زیر بحث آتا ہے کہ قرض کی زکاۃ کس پر ہوگی، دائن (قرض دینے والے) پر جو کہ اس کا مالک ہے یا مدیون (قرض دار) پر جس کے قبضہ میں ہے؟

یہ تو ظاہر ہے کہ مدیون (قرض دار) پر اس کی زکاۃ ہو نہیں سکتی؛ کیوں کہ وہ اس کا مالک نہیں ہے، پھر جب کہ مدیون پر دین کی وجہ سے بقدر دین اس کے اپنے مال میں بھی زکاۃ نہیں ہے، تو جو اس کا مال بھی نہیں، اس پر اس کے ذمہ زکاۃ کا عائد کرنا غیر معقول ہے۔

البتہ دائن (قرض دینے والے) پر بوجہ ملکیت کے اس کی زکاۃ عائد ہو سکتی ہے؛ مگر اس سلسلہ میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ دین کی باعتبار وصولیابی کی امید و ناامیدی کے کئی قسمیں ہیں:

(۱) مال دین کا، مدیون انکار کرے اور اس پر بینہ بھی نہ ہو، ایسے مال دین پر زکاۃ نہیں ہے۔ (۱)

(۲) دین پر بینہ نہ تھا اور مدیون انکار کر رہا تھا، پھر کسی طرح بینہ قائم ہو گیا، تو اس دین پر بھی گزشتہ ایام کی زکوۃ نہیں ہے۔

ہدایہ میں ہے:

---

(۱) الهداية: ۱/ ۱۶۶

”ومن له علی آخر دین فجحده سنین، ثم قامت به بینة لم یزکه لما مضی“ .(۱)

(۳) مدیون انکار کرے اور دین پر بینہ قائم ہو، اس صورت میں گذشتہ سالوں کی زکوۃ لازم ہے۔(۲)

اور امام محمد سے عدم وجوب منقول ہے اور بعض علما نے اسی کی تصحیح کی ہے۔(۳)

(۴) مدیون انکار کرے اور بینہ نہ ہو؛ مگر قاضی کو اس کا علم ہو، اس میں علما کے دو قول ہیں: ایک قول میں اس مال دین پر زکاۃ ہے؛ مگر مفتی بہ قول اس صورت میں عدم وجوب کا ہے۔

في الدر المختار :

” إن المفتی به عدم القضاء بعلم القاضی. قال الشامي: أی عدم صحة قضاء القاضی اعتماداً علی علمه ، فلو علم بالجحود وقضی به لم یصح ولا یجب أن یزکی لما مضی.“ (۴)

(۵) دین مقر پر ہو اور وہ غنی ہو، اس صورت میں اس مال پر زکاۃ ہے۔

(۶) دین مقر پر ہو اور وہ تنگ دست ہو ان دونوں صورتوں میں بھی زکاۃ ہے

صاحب ہدایہ نے فرمایا:

”ولو کان الدین علی مقر ملیٔ أو معسر تجب الزکاة.“(۵)

---

(۱) الهدایة:۱/ ۱٦٦

(۲) الهدایة:۱/۱٦۷

(۳) دیکھو در مختار والشامي :۳/۱۸۵

(۴) الشامي:۳/۱۸۵

(۵) الهدایة:۱/۹۷

(۷) دین مقر پر ہو اور اس کو قاضی نے مفلس قرار دے دیا ہو، اس صورت میں امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس دین کی زکوۃ لازم ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک واجب نہیں ہے:

"ولو كان الدين على مقرّ مفلّس فهو نصاب عند أبي حنيفة، وعند محمد لا يجب، وأبو يوسف مع أبي حنيفة في حكم الزكاة."(۱)

مگر جن صورتوں میں دائن پر گذشتہ سالوں کی زکوۃ آتی ہے، ان میں دین قوی جیسے قرض پر اس صورت میں زکوۃ دینا واجب ہوگا جب کہ مثلاً اس قرض میں سے چالیس درہم وصول ہو جائیں اور دین متوسط میں سے دوسو درہم وصول ہونے پر زکاۃ دینا لازم ہوگا اور جن میں گذشتہ سالوں کی زکوۃ نہیں ہے، ان میں وصولی کے بعد ایک سال گذرنے پر زکوۃ لازم ہوگی۔(۲)

خلاصہ یہ کہ دائن پر دین کی زکاۃ یا تو اس وقت لازم ہوگی، جب کہ مدیون دین کا اقرار کرے یا اس وقت جب کہ دین پر بینہ قائم ہو؛ کیوں کہ ان سب صورتوں میں دائن کو مالِ دین پر ملکیت تامہ حاصل ہے۔مملوک ہونا تو ظاہر ہے اور قبضہ اگر چہ حقیقۃً نہیں ہے؛ لیکن چوں کہ اس کو مال دین تک وصول ورسائی ممکن ہے؛ لہٰذا یہ حکماً قبضہ ہے، پس ملکیت تامہ حاصل ہوگئی؛ لہٰذا ان پر زکاۃ ہوگی اور دوسری صورتوں میں قبضہ نہ حقیقۃً ہے؛ نہ حکماً؛ اس لیے زکاۃ نہ ہوگی، اسی کو صاحب ہدایہ نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے:

" لا مكان الوصول إليه ابتداءً أو بواسطة التحصيل. "(۳)

---

(۱) الهداية :۱/ ۱۸۷

(۲) الفقه على الأربعة:۱/ ۵۴۷

(۳) الهداية:۱/ ۱۶۷

کیا مماطل دین پر دین کی زکاۃ واجب قرار دی جا سکتی ہے؟

اوپر کی توضیح سے معلوم ہوا کہ دین کے سلسلہ میں زکاۃ دائن پر ہوتی ہے، نہ کہ مدیون پر؛ مگر بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ مدیون باوجود اقرار کے ٹال مٹول کرتا ہے اور باوجود قدرت کے ادائے قرض میں غیر معمولی تاخیر کرتا ہے اور خود اس دین سے تجارت کر کے منافع حاصل کرتا رہتا ہے،تو اب سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں بھی کیا دائن پر وجوبِ زکاۃ کا حکم ہوگا یا مماطل دین پر دین کی زکاۃ واجب قرار دی جائے گی؟

جہاں تک اس صورت میں دائن پر زکاۃ کا مسئلہ ہے تو احقر کا خیال ہے کہ اس پر زکاۃ نہ ہونا چاہئے، بشرطیکہ وہ دین کے وصول کرنے میں عاجز و غیر قادر ہو اور اس کی نظیر یہ جزئیہ ہے کہ والی وحاکم اگر کسی کے دین کا اقرار تو کرتا ہو؛ مگر دیتا نہ ہو، تو فقہا نے لکھا ہے کہ اس میں زکوۃ نہیں، اسی طرح اگر قرض دار بھاگ گیا اور دائن طلب کرنے سے عاجز ہو تو زکاۃ نہ ہونا امام محمد رحمہ اللہ سے منقول ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”وفي المحيط عن المنتقى عن محمد : لو كان له دين على وال و هو مقر به الّا انه لا يعطيه و قد طالبه بباب الخليفة، فلم يعطه، فلا زكاة فيه، و لو هرب غريمه وهو يقدر على طلبه أو التوكيل بذلک فعليه الزكاة وان لم يقدر على ذلک فلا زكاة عليه .(۱)

امام احمد رحمہ اللہ کے مسلک میں بھی دائن پر زکاۃ نہ ہونے کی ایک روایت

(۱) الشامي: ۳/۱۸۴

نقل کی گئی ہے، جیسا کہ **المغنی لابن قدامة** (۲/۳۴۵)، **المحرر في الفقه**:(۱/۲۱۹)، **الفروع** :(۲/۲۵۱) اور **الانصاف**:(۳/۲۲) میں بیان کیا گیا ہے۔

اور ''**الانصاف**'' میں یہ بھی ہے کہ بعض نے اس روایت کی تصحیح بھی کی ہے، اور شوافع کے نزدیک اگرچہ اصح یہ ہے کہ اس کی زکاۃ دائن پر ہے، تاہم شوافع کے یہاں بھی ایک روایت یہ ملتی ہے کہ اس کی زکاۃ دائن پر نہیں ہے جیسا کہ ''**التنبیه**'' (۱/۵۵) میں نقل کی گئی ہے۔

رہا مدیون پر زکاۃ کے عائد کرنے کا مسئلہ تو یہ صحیح نہیں معلوم ہوتا، جس کی وجہ ظاہر ہے، وہ یہ کہ اس مال کا وہ مالک نہیں، نیز اس کے ذمہ تو کل رقم دین کو واپس لوٹانا واجب ہے، اس کے لیے بعض حصہ کا صدقہ (زکوۃ) میں دینا کیا مفید ہوسکتا ہے؟ جیسے کوئی غصب کر لے، تو اس مال مغصوب میں زکوۃ کو واجب قرار دینا کیا مفید ہوسکتا ہے، جب کہ اس کے اوپر تو کل مال مغصوب کا مغصوب منہ کو اور وہ نہ ہو تو فقرا کو دینا واجب ہے؟ چناں چہ اسی دلیل سے اموال غیر طیبہ پر زکاۃ نہ ہونا فقہا نے لکھا ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

" **في القنية لو كان الخبيث نصابا لا يلزمه الزكاة لان الكل واجب التصدق عليه، فلا يفيد ايجاب التصدق ببعضه** ."(۱)

غرض یہ کہ مدیون کو دین واپس کرنے کا ذمہ دار قرار دینا چاہیے، نہ کہ دین کی زکاۃ کا (واللہ اعلم)۔ جمہور کا یہی مسلک ہے؛ البتہ مماطل پر زکوۃ کا وجوب بعض ائمہ سے چوں کہ منقول ہے، اس لیے اگر کوئی مصلحت اس کی داعی ہو تو اس قول کو بھی

---

(۱) **الشامي**:۳/۲۱۸

اختیار کیا جا سکتا ہے، جیسے امام نخعی رحمہ اللہ و امام عطا رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے۔(۱)

پراویڈنٹ فنڈ{PF} پر زکاۃ

سرکاری یا غیر سرکاری محکموں اور کمپنیوں میں جو لوگ ملازمت کرتے ہیں، ان کی ماہانہ تنخواہ سے ایک حصہ کاٹ کر ان کے محفوظ کھاتے میں جمع کر دیا جاتا ہے اور کچھ فیصد سرکار یا کمپنی اپنے ملازم کے مستقبل کے پیشِ نظر اپنی طرف سے اضافہ کرتی ہے اور ریٹائرمنٹ کے وقت وہ اصل رقم اور زائد رقم دونوں ملازم کو دے دی جاتی ہے، بعض اوقات اس پر سرکار یا کمپنی ایک اضافی رقم بنام انٹرسٹ بھی دیتی ہے، اس کو پراویڈنٹ فنڈ کہا جاتا ہے، یہاں یہ بھی واضح ہو جانا چاہیے کہ پراویڈنٹ فنڈ کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ سرکار یا کمپنی لازمی طور پر ملازمین کی تنخواہ سے ایک حصہ کاٹ لیتی ہے اور دوسری یہ کہ ملازم کی مرضی اور خوشی سے ایسا کیا جاتا ہے۔ اس کے متعلق یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس رقم پر زکاۃ واجب ہوگی یا نہیں اور یہ کہ کب واجب ہوگی؟

اس کا جواب تفصیل طلب ہے اور چوں کہ اس کی دو قسمیں ہیں؛ اس لئے ہم پہلے اس صورت کو لیتے ہیں جس میں لازمی طور پر تنخواہ کاٹ لی جاتی ہے۔

اس مسئلے کے حل کے لیے سب سے پہلے اس پر غور کرنا چاہیے کہ سرکار، یا کمپنی جس حصہ کو تنخواہ سے کاٹ کر کھاتے میں جمع کرتی ہے، اس کی نوعیت کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اس فنڈ میں دو قسم کی رقم ہوتی ہے: ایک وہ جو تنخواہِ ملازم کا حصہ ہے، دوسرے اس پر زائد وہ رقم جو کمپنی یا سرکار اپنی طرف سے دیتی ہے، جو محض ایک انعام ہے۔

---

(۱) كما في فقه الزكاة للقرضاوي :۱/۱۸۲،عن الأموال ۱۲ منه

جہاں تک اس زائد رقم کا سوال ہے، تو یہ جب تک کمپنی؛ یا ادارہ ملازم کو نہیں دے دیتا، وہ نہ اس کی ملکیت میں داخل ہوگی اور نہ اس پر اس کا استحقاق ہوگا؛ کیوں کہ یہ کمپنی یا سرکار کی طرف سے ایک تبرع اور احسان ہے، چاہے وہ دے یا نہ دے؛ لہٰذا اس پر زکاۃ کے عائد کرنے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اب رہی وہ رقم جو ملازم کی تنخواہ کا جزءوحصہ ہے، یہ اگر چہ ابھی ملکیت میں داخل نہیں ہے؛ لیکن ملازم کا اس پر استحقاق ہے اور یہ تنخواہ کمپنی یا سرکار پر واجب الادا ہے اور دین ہے۔ دین کے متعلق امام محمد و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ دین کسی قسم کا ہو، اس کی زکاۃ واجب ہے اور گذشتہ ایام کی زکاۃ بھی ادا کرنا ضروری ہے اور دین کی رقم تھوڑی یا زیادہ، جتنی بھی وصول ہو، اس کی زکاۃ ادا کرے، البتہ دین سعایہ و دین کتابت اور دین دیت اس سے مستثنیٰ ہیں۔

امام سرخسی اور امام ابن نجیم رحمہما اللہ فرماتے ہیں:

"وقال أبو يوسف و محمد: الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض و كلما قبض شيئاً زكّاه قلّ أو كثر إلا دين الكتابة و السعاية و في رواية الدية أيضا". (۱)

ان حضرات کے مطابق پراویڈنٹ فنڈ کی اس رقم پر جو جزو تنخواہ ہے اور کمپنی کے ذمہ ہے، زکاۃ دینا لازم ہوگا اور جب بھی اس کا کوئی حصہ یا کل رقم مل جائے، گذشتہ تمام سالوں کی زکاۃ لازم ہوگی۔

اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دین کی تین قسمیں ہیں:

(۱) دین قوی: دین قوی کہتے ہیں قرض کے بدل کو جو قرض دار کے ذمہ ہے اور

(۱) المبسوط :۲/۱۹۵، البحر الرائق :۲/۳۶۴

مال تجارت کی اس قیمت کو جو خریدار کے ذمہ ہے، اس پر ایک سال گذرنے پر زکاۃ واجب ہوجائے گی اور اگر مثلاً دس سال کے بعد یہ رقم وصول ہوتو ان تمام سالوں کی زکاۃ واجب ہوگی؛ البتہ ادا کرنے میں اتنی گنجائش ہے کہ فوراً ادا نہ کرے؛ بل کہ جب اس میں سے چالیس درہم، یا اس کے برابر روپیہ وصول ہوتو ادا کرے۔ (۱)

(۲) دینِ متوسط: دینِ متوسط کسی ایسے سامان کی قیمت ہے، جو تجارت کے لیے نہیں تھا اور یہ قیمت خریدار کے ذمہ ہو۔ جیسے رہنے کا گھر، یا اپنے کپڑے وغیرہ فروخت کیا اور ابھی اس کی قیمت وصول نہیں ہوئی۔ اس دین کے وصول ہونے اور ایک سال گزرنے کے بعد زکاۃ کا واجب ہونا معلوم ومقرر ہے؛ البتہ مدیون کے قبضہ میں جتنے سال رہا، ان کی زکاۃ کے واجب ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں امام صاحب رحمہ اللہ سے دو روایتیں منقول ہیں۔

صاحبِ بحرالرائق نے ایّامِ گذشتہ کی زکاۃ کا واجب ہونا نقل کرکے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے؛ مگر یہ بھی بتایا ہے کہ ادا کرنا اس وقت واجب ہوگا، جب کہ نصاب (دوسو درہم) پر قبضہ ہوجائے۔

صاحبِ بحرالرائق کی عبارت یہ ہے :

" و في المتوسط لا تجب مالم يقبض نصاباً و يعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية". (۲)

مگر جیسا کہ شامی نے "منحۃ الخالق" میں تنبیہ کی ہے، یہ روایت اصح کے خلاف ہے:

" وهي إحدى الروايتين عن الإمام و هي خلاف الأصح". (۳)

---

(۱) البحر الرائق: ۲/۳۶۳، بدائع الصنائع: ۲/۳۹۲، مبسوط السرخسی: ۲/۱۹۵

(۲) البحر الرائق: ۲/۳۶۳

(۳) منحة الخالق: ۲/۲۰۷

اس سلسلہ میں اصح یہ ہے کہ گذشتہ ایام کی زکاۃ واجب نہیں؛ بل کہ جب دوسو درہم وصول ہوں اوران پرایک سال گزرے تو ان دوسو درہموں کی زکاۃ واجب ہوگی۔

بدائع اور منحۃ الخالق میں ہے:

" روى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه لازكوة فيه حتى يقبض المائتين و يحول عليه الحول من وقت القبض وهوالأصح من الروايتين عنه.(۱)

(۳) دین ضعیف: وہ ہے جو مال کے بدلہ میں کسی کے ذمہ نہ ہو؛ بل کہ غیر مال کے بدلہ کسی کے ذمہ آیا ہو، جیسے مہر وغیرہ، اس میں گذشتہ ایام کی زکاۃ واجب نہیں ہے۔(۲)

اب غور کرنا چاہیے کہ امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ کے مسلک پر پراویڈنٹ فنڈ کی وہ رقم جو تنخواہ کا حصہ و جز ہے، وہ ان تین قسموں میں سے کس قسم میں داخل ہے؟

دین قوی میں تو داخل نہیں، کیوں کہ یہ رقم نہ بدل قرض ہے اور نہ سامان تجارت کا بدل ہے؛ بل کہ یہ ملازم کی خدمت کا بدل و معاوضہ ہے۔ اب یہ حل کرنے کے لیے کہ یہ دین وسط میں داخل ہے یا دین ضعیف میں، یہ معلوم کرنا ہوگا کہ یہ دین (پراویڈنٹ فنڈ) جس چیز کا بدلہ اور معاوضہ ہے، وہ مال ہے یا نہیں؟ اگر وہ مال ہے تو یہ دین وسط میں اور اگر وہ مال نہیں تو دین ضعیف میں داخل ہوگا اور اوپر عرض کر آیا ہوں کہ پراویڈنٹ فنڈ کی یہ رقم خدمت کا معاوضہ ہے۔ تو اب سوال یہ ہے کہ ملازم کی خدمت کیا مال ہے، یا نہیں؟

---

(۱) بدائع: ۲/۳۹۲، منحة الخالق: ۲/۳۶۳

(۲) دَین کی اس تفصیل کے لیے دیکھو: المبسوط: ۲/۱۹۵، الدر المختار مع الشامي: ۳/۲۳۶، البحر الرائق: ۲/۳۶۳

فقہا کے کلام میں غلام کی خدمت پر بحث کی گئی ہے اور اس میں دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ غلام (جب کہ تجارت کے لیے ہو، اگر تجارت کے لیے نہ ہو، تو اس کی خدمت مال نہیں ہے) کی خدمت چوں کہ ایک منفعت ہے، وہ مال نہیں ہے، لہٰذا ایسا دین، دین ضعیف ہے اور ایام گذشتہ کی زکوۃ اس میں واجب نہیں۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ خدمتِ غلام مال ہے، لہٰذا یہ دین، دین متوسط ہوگا، یہی ظاہر الروایۃ ہے۔

چنانچہ شامی نے ''منحة الخالق'' میں محیط کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

'' و في أجرة مال التجارة أو عبد التجارة روايتان، في رواية لازكاة فيها حتى يقبض ويحول عليها الحول لأن المنفعة ليست بمال حقيقةً، فصار كالمهر، و في ظاهر الرواية تجب الزكاة فيها و يجب الأداء إذاقبض منها مائتى درهم لأنها بدل عن مال ليس بمحل لوجوب الزكاة فيه لأن المنافع مال حقيقةً لكنها ليست بمحل لوجوب الزكاة. قلت (القائل الشامى) وهذا صريح في أنه على الروا ية الأولى من الدين الضعيف وعلى ظاهر الرواية من المتوسط لا من القوي ۔(۱)

خدمتِ عبد کے سلسلے میں ایک تیسری روایت بھی ہے، جو ''بحر الرائق'' میں ہے اور شامی نے اس پر ولوالجیہ کا حوالہ بھی دیا ہے، وہ یہ ہے کہ تجارت کے غلام کی خدمت دین قوی میں داخل ہے؛ اس لیے کہ مال تجارت کی اجرت بھی مال تجارت کی قیمت کی طرح ہے۔ صاحب ''البحر الرائق'' نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے

(۱) منحة الخالق على البحر الرائق:۲/۳۶۴

اور علامہ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے مبسوط میں اس کو اصح قرار دیا ہے۔(۱)

مگر فقہاء کا یہ کلام جیسا کہ ظاہر ہے، ایک تو غلام کی خدمت کے بارے میں ہے، دوسرے اس غلام کی خدمت کے بارے میں ہے جو تجارت کے لیے ہو، اگر غلام تجارت کے لیے نہ ہو تو اس کی خدمت کا معاوضہ دین ضعیف میں داخل ہے۔

اور ہم جس سلسلہ میں بحث کر رہے ہیں، وہ آزاد انسان کی خدمت کا مسئلہ ہے، تو یہ کسی طور پر بھی دین قوی میں داخل نہیں ہے؛ کیوں کہ اس میں تو صرف وہ صورت داخل ہے کہ غلام تجارت کا ہو اور اس کی خدمت کا معاوضہ ذمہ میں ہو۔ جب تجارت کے لیے ہونا غلام میں بھی، دین قوی بننے کے لیے شرط ہے تو آزاد انسان کا مسئلہ تو بہر صورت اس سے مختلف ہے۔

اسی طرح دین وسط میں بھی اس کو داخل کرنا مشکل ہے؛ کیوں کہ آزاد انسان کی خدمت کو مال قرار دینا مشکل ہے، غلام کی خدمت کو بھی جب ایک روایت پر مال قرار نہیں دیا گیا ہے، تو آزاد انسان کی خدمت کو مال قرار دینا بعید ہے؛ اس لیے زیادہ ظاہر یہ ہے کہ یہ دین ضعیف میں داخل ہے؛ لٰہذا ایام ماضیہ کی زکاۃ اس پر واجب نہ ہوگی؛ بل کہ وصولی کے بعد جب ایک سال گذر جائے تو اس سال کی زکاۃ دینا ہوگا۔

اور اگر بالفرض اس کو دَین وسط میں داخل مان لیں، تب بھی جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، دَین وسط بھی دَین ضعیف کے حکم میں ہے اور ایام ماضیہ کی زکاۃ اس پر نہیں ہے، یہی اصح روایت ہے؛ لٰہذا امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ کے مسلک کے مطابق اس پر ایام گذشتہ کی زکاۃ نہ ہوگی؛ بل کہ وصولی کے بعد ایک سال گزرنے پر دینا ہوگا۔

حضرت مولانا حکیم الامت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ کی آخری تحقیق یہی ہے۔(۲)

---

(۱) البحر الرائق:۲/۳۶۴، المبسوط:۲/۱۹۶

(۲) إمداد المفتيين:۴۷۲

اور حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ کی بھی یہی تحقیق ہے؛ البتہ اس تحقیق کے ساتھ حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے حکم سے مفتی صاحب مرحوم نے یہ تنبیہ فرمائی ہے کہ روایاتِ فقہیہ کو دیکھنے اور غور کرنے سے احقر کو یہی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ اس فنڈ کی رقم پر ایامِ ماضیہ کی زکاۃ واجب نہیں، احتیاطاً دوسرے علما سے تحقیق کر لینا مناسب ہے، نیز حضرات صاحبین کے نزدیک چوں کہ دیون میں قوی، متوسط، ضعیف کی کوئی تفصیل نہیں ہے؛ بل کہ ہر قسم کے دین پر زکاۃ ایامِ ماضیہ کی واجب ہے؛ اس لیے کوئی احتیاط اور تقوی پر عمل کرے اور ایامِ ماضیہ کی زکوۃ بھی ادا کر دے تو بہتر ہے۔ (اللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم)

یہ تو پراویڈنٹ فنڈ کی پہلی صورت کے بارے میں کلام تھا۔ اب رہی دوسری صورت جس میں تنخواہ کا حصہ ملازم کی مرضی وخوشی سے کاٹ لیا جاتا ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ سال بہ سال اس جمع شدہ رقم کی زکاۃ ادا کرنا اس شخص پر لازم ہے؛ کیوں کہ یہ رقم اس کی ملکیت میں داخل ہونے کے بعد اس کی رضا وخوشی سے فنڈ میں جمع ہوئی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی اپنی رقم بینک میں جمع کرتا ہے؛ اس لیے جس طرح بینک میں جمع رقم پر زکاۃ ہر سال آتی ہے اسی طرح اس قسم کے پراویڈنٹ فنڈ پر بھی ہر سال زکاۃ آئے گی۔

دوسری شرط: نما یعنی نامی ہونا

اموال میں وجوبِ زکاۃ کی دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مال نامی ہو، اگر مال نامی نہیں ہے، تو اس پر زکاۃ واجب نہیں ہے۔ نامی، نما سے ہے اور ''نما'' لغت میں افزائش اور زیادتی کو کہتے ہیں، چناں چہ کہا جاتا ہے: '' نما المال ينمي

نماءً ، أو ینمو نموا و أنماہ اللہ"۔(۱)

اور شریعت میں نما کی دو قسمیں ہیں، ایک حقیقی نما، دوسرے تقدیری نما، حقیقی افزائش اور زیادتی، تو الدو تناسل سے ہے (جیسے جانوروں میں) یا تجارت سے ہوتی ہے اور تقدیری افزائش کا مطلب یہ ہے کہ اس مال میں زیادتی اور افزائش پر صاحب مال کو قدرت حاصل ہو، اس طرح کہ مال اس کے، یا اس کے نائب کے قبضہ میں ہو۔(۲)

غرض یہ کہ زکاۃ انہی اموال پر لازم ہے، جو اپنے اندر افزائش کی صلاحیت رکھتے ہوں، اور یہ افزائش دو طرح پر ہے:

(۱) نما حقیقی، جیسے جانور اور مال تجارت کہ حقیقت میں ان میں اضافہ ہوتا ہے۔

(۲) نما تقدیری، کہ حقیقت میں اضافہ تو نہیں ہے؛ لیکن مالک چاہے تو اس کو بڑھا سکتا ہے۔

نما تقدیری کی دو قسمیں

پھر نما تقدیری کی دو قسمیں ہیں: ایک خلقی، دوسرے فعلی۔ خلقی جیسے سونا اور چاندی جو کہ بالذات حوائج اصلیہ کے دفع کرنے میں انتفاع کی قابلیت رکھتے ہیں، اس میں تجارت کی نیت کرنا وجوب زکاۃ کیلئے ضروری نہیں؛ کیوں کہ سونا اور چاندی اصل خلقت ہی سے تجارت کے لیے متعین ہیں، تو اب نیت جو کہ تعیین کے واسطے ہوتی ہے، اس کی کیا ضرورت؟ لہٰذا ان پر ہر حال میں زکاۃ ہوگی۔ اور فعلی ان دونوں کے علاوہ سب چیزیں ہیں، جو اگر تجارت کی نیت سے ہوں تو ان میں زکوۃ ہے،

(۱) مغرب ولسان العرب:۳۴۱/۱۵

(۲) الحر الرائق:۳۶۲/۲

ورنہ نہیں جب کہ وہ عروض یعنی سامان ہو، اور اگر مویشی ہیں تو ان میں سائمہ ہونا شرط ہے۔(۱)

تیسری شرط: حاجت اصلیہ سے فارغ ہونا

وجوب زکاۃ کی ایک شرط حاجات اصلیہ سے فارغ ہونا ہے، اگر کسی کے پاس مال تو ہے؛ مگر اپنی حقیقی واصلی حاجات وضروریات کے لیے ہے تو اس مال پر زکوۃ نہیں ہے؛ بل کہ زکوۃ اس مال پر واجب ہوتی ہے، جو انسانی حوائج وضروریات سے فارغ ہو؛ مگر اس سلسلہ میں بعض امور قابلِ تحقیق ہیں:

حاجت اصلیہ کی تعریف

ایک یہ کہ حاجتِ اصلیہ کی تعریف کیا ہے؟ حاجت اصلیہ وضرورت حقیقی کی تعریف فقہا نے یوں کی ہے:

"ما يدفع الهلاک عن الإنسان تحقيقاً أو تقديراً"(۲)

(یعنی حاجت اصلیہ وہ ہے جو انسان سے ہلاکت کو تحقیقی یا تقدیری طور پر دور کر سکے۔)

حقیقۃً ہلاکت کو دور کرنے والی چیزوں میں کھانا، پانی، سکونت کے لیے گھر اور جنگی آلات اور کپڑے جو سردی یا گرمی کے دفع کرنے کے لیے ضروری ہوں، وغیرہ کو فقہا نے ذکر کیا ہے اور تقدیری طور پر ہلاکت کو دور کرنے والی اشیا میں قرض کو بطور مثال پیش کیا ہے؛ کیوں کہ انسان قرض ادا کرنے کا محتاج ہے، تا کہ قرض ادا نہ کرنے کی صورت میں جو حبس وقید لازم آتا ہے، اس سے اپنے کو بچا سکے جو کہ

(۱) البحر الرائق:۲/۳۶۶

(۲) الدر المختار مع الشامي:۳/۱۷۸، والبحر الرائق:۲/۳۶۱

ہلاکت کے مانند ہے ،اسی طرح اس کی مثال میں فقہا نے آلات صنعت وحرفت، گھریلوضرورت کا سامان،سواری کا جانوراور علمی کتب کوذکرفرمایا ہے۔(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ جو چیزیں انسان کے لیے ایسی ضروری ہوں کہ ان کے بغیر حقیقۃً یا تقدیراً ہلاکت واقع ہوجاتی ہے،ان کوحاجت اصلیہ کہا جائے گا اور جو چیزیں ایسی نہ ہوں،وہ حاجات اصلیہ میں داخل نہ ہوں گی۔

حاجات اصلیہ پر زمانہ کا اثر

دوسرا سوال یہ ہے کہ حاجات اصلیہ کا تعین کیا ہر دور اور ماحول میں اسی کے اعتبار سے ہوگا اور کیا یہ معیار بدلتا رہے گا؟ تو اس کا جواب (میرے خیال کے مطابق) یہ ہے کہ حاجات اصلیہ کا تعین ہر دوراور ماحول کے لحاظ سے الگ الگ ہو گا؛ کیوں کہ ہر زمانہ کی ضرورت الگ اوراس کا معیار بھی مختلف ہوتا ہے۔ایک زمانہ میں روشنی کے لیے معمولی چراغ ضروری تھے اورضرورت کو پورا کردیتے تھے؛ مگرآج بجلی کے بلب کے بغیرضرورت پوری نہیں ہوتی؛ لہٰذااس زمانے میں بھی ضرورت کو چراغ تک محدودقراردے کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ بجلی حاجات اصلیہ میں داخل نہیں۔ اسی طرح کسی زمانہ میں ہاتھ کے پنکھے گرمی میں ہوا حاصل کرنے کے لیے کافی سمجھے جاتے تھے؛ مگراب بجلی کے پنکھوں کوضروری سمجھا جارہا ہے؛ لہٰذا یہ داخلِ ضرورت قراردیا جائے گا،اسی طرح ایک زمانہ میں ہر انسان کے لیے آلات حرب ضروری تھے کہ اس زمانہ کا یہی تقاضا تھا،مگر ہمارے اعتبار سے یہ غیرضروری ہوں گے،ہاں جن علاقوں میں ایسے حالات ہوں جن کا مقابلہ بغیر آلات حرب نہ ہوسکتا ہو اور ہلاکت سے اپنے آپ کو بچانے کے لیے یہ ضروری ہوں،تو ان علاقوں کے لحاظ

(۱) در مختار مع الشامي:۳/۱۸۲،البحر الرائق:۲/۳۶۱،الطحطاوی علی المراقی:۱/۴۶۹

سے یہ حاجات اصلیہ میں داخل ہوں گے۔

یہی وجہ ہے کہ بعض چیزوں کے بارے میں فقہا کے مابین اختلاف ہے کہ یہ حاجت اصلیہ میں سے ہیں یا نہیں؟ مثلاً سونے چاندی کے علاوہ دوسرے زیورات جو عورتیں بطور زینت استعمال کرتی ہیں، ان میں اختلاف ہے۔

شامی نے لکھا ہے کہ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ جس عورت کے پاس جواہر و لآلی ہوں، جن کو وہ عیدوں میں پہنتی ہو، یا اپنے شوہر کی خاطر زینت کے طور پر استعمال کرتی ہو، تو کیا اس پر صدقۂ فطر واجب ہے؟ تو حسن رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر وہ نصاب کو پہنچ جائیں تو ہے۔ اور اسی کے بارے میں جب حافظ عمر سے پوچھا گیا تو کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں۔

اس کو نقل کر کے شامی نے فرمایا:

"وحاصله ثبوت الخلاف في أن الحلي غير النقدين من الحوائج الأصلية". (۱)

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ علما کا اختلاف خود بتا رہا ہے کہ زمانہ یا ماحول کی وجہ سے، یا اشخاص کے لحاظ سے حوائجِ اصلیہ میں تغیر و ردوبدل ہوسکتا ہے۔ یہ کوئی ایسی قطعی چیز نہیں کہ ہر حال میں وہ متعین ہو؛ مگر اس کا خیال رکھنا ناگزیر ہے کہ زمانہ، ماحول اور حالات کی تبدیلی سے حوائجِ اصلیہ میں ردوبدل اور ان حوائج کا تعین اجتہادی کام ہے؛ لہٰذا یہ کام صرف اہلِ اجتہاد و بصیرت لوگوں کو کرنا چاہیے؛ ورنہ ہر کس و ناکس کو اختیار دے دیا جائے تو ہر نفس پرست اس میں دخل اندازی کرے گا، اور ہر چیز کو ضرورت میں شمار کرنے کی کوشش کرے گا۔

---

(۱) الشامي:۳/۲۹۶

چوتھی شرط: دَین سے محفوظ ہونا

شرائط وجوب زکاۃ میں سے ایک یہ ہے کہ مال زکاۃ دَین (قرض) سے محفوظ ہو، اسی کو فقہا نے دَین سے فارغ ہونا کہا ہے؛ مگر اس جگہ دین سے مراد وہ دین ہے، جس کا بندوں کی جانب سے تقاضا ہوتا ہے، خواہ وہ بندوں کا دین ہو، یا خدا کا۔(۱)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس مال ہے؛ مگر اس کے ذمہ ایسا دین ہے جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ ہوتا ہے، یا ہوسکتا ہے، تو ایسے مال پر زکاۃ نہیں ہے اور یہ دین بندوں کا ہو تب بھی زکاۃ نہیں اور خدا کا ہو، جیسے زکاۃ وخراج جس کا مطالبہ سلطان کی طرف سے ہوتا ہے، تب بھی اس پر زکاۃ نہیں۔ اور جو دین کہ اس کا مطالبہ بندوں میں سے کسی کی طرف سے نہیں ہوسکتا۔ جیسے نذر، تو اس سے زکاۃ ساقط نہیں ہوتی، بل کہ ایسے دین کے ذمہ میں ہوتے ہوئے بھی زکاۃ ادا کرنا لازم ہوگا اور معجّل ہو یا موَجل ہر دو صورت میں دین جمہور کے نزدیک مانعِ زکوۃ ہے، جب کہ اس کا بندوں کی طرف سے کوئی تقاضا کرنے والا ہو۔

کیا طویل الاجل قرض مانع زکوۃ ہے؟

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آج کل سرکار مختلف اسکیموں کے تحت طویل الاجل قرض فراہم کرتی ہے اور اس کی مدت تیس چالیس سال تک بھی ہوتی ہے اور قرض کی مقدار بھی بڑی ہوتی ہے۔ مثلاً کروڑوں اور لاکھوں کی ہوتی ہے، تو کیا اس قسم کے قرضہ جات کے ہونے سے بھی زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے؟ نیز قسطوار ادائیگی کی صورت میں (جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے) پورا قرض منہا کیا جائے گا، یا سالانہ واجب الادا

(۱) در مختار مع الشامي:۳/۱۷۶، البحر الرائق:۲/ ۳۵۷

قسط کووضع کر کے باقی مال پر زکاۃ واجب ہوگی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ فقہا کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ دین مؤجل و مؤخر مانع زکاۃ ہے یا نہیں؟ مگر اکثر علمادونوں میں فرق نہیں کرتے ،تاہم ایک جماعت علما کی اس طرف گئی ہے کہ دین مؤخر مانع زکاۃ نہیں، اس پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ مہر مؤجل مانع زکاۃ ہے یا نہیں ،بعض علمانے کہا ہے کہ مہر مؤجل مانع نہیں ؛ کیوں کہ فی الفور اس کا مطالبہ نہیں ہے۔(۱)

اورعلامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”قوله: أو مؤجلاً الخ عزاه فی المعراج إلی شرح الطحاوی وقال : وعن أبی حنیفة :لا یمنع،وقال الصدر الشهید :لا روایة فیه ولکل من المنع وعدمه وجه ، زاد القهستاني عن الجوهرة :والصحیح أنه غیر مانع“.(۲)

(درمختار کے قول مؤجل مانع زکاۃ ہے پر لکھتے ہیں کہ اس قول کو معراج میں شرح طحاوی کی طرف منسوب کیا ہےاور کہا کہ امام ابوحنیفہ سے یہ بھی مروی ہے کہ دین مؤجل مانع نہیں ،اور امام صدر الشہید نے کہا کہ اس سلسلہ میں ان سے کوئی روایت نہیں ہے،پس اگر ہم دین مؤجل کو مانع کہیں تو اس کی بھی ایک وجہ ہے اور نہ کہیں تو اس کی بھی ایک وجہ ہےاور قہستانی نے جوہرہ کے حوالہ سے یہ اضافہ کیا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ دین مؤجل مانع نہیں)

(۱) در مختار مع الشامي:۳/۱۷۶، البحر الرائق:۲/۳۵۷

(۲) الشامي:۳/۱۷۷

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک روایت امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ سے بھی دیر طلب قرض کے مانع زکاۃ نہ ہونے کا آیا ہے اور علامہ قہستانی نے جوہرہ کے حوالہ سے اس کی تصحیح بھی نقل کی ہے؛ لہٰذا مناسب ہوگا کہ اس قول کے مطابق موخر مطالبات کو مانع نہ قرار دیا جائے اور سالانہ واجب الادا قسط وضع کر کے باقی پر زکاۃ کو واجب قرار دیا جائے۔ واللہ اعلم

اس سے ہٹ کر جب ہم شریعت کے عمومی مزاج کو پیشِ نظر رکھتے ہیں تو اس سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مذکورہ صورت میں طویل الاجل قرضہ جات مانع زکاۃ نہ ہونا چاہیے۔ یہاں دو شخصوں کا موازنہ کیجیے: ایک وہ شخص جس کے پاس مثال کے طور پر ایک کروڑ روپئے ہیں اور وہ اپنی تجارت کو فروغ دینے کے لیے بینک سے ایک کروڑ لون {Loan} لیتا ہے اور ہمہ قسم کی آسائش و آرائش اور عیش کوشی کے اسباب جمع کر لیتا ہے، دوسرا وہ شخص جس کے پاس مثال کے طور پر صرف چالیس پچاس ہزار روپئے ہیں اور وہ اس سے ایک چھوٹی سی تجارت قائم کرتا ہے اور معمولی انداز کی رہائش اختیار کرتا ہے، ان دونوں میں کس کو زکاۃ کا مکلّف کرنا قرینِ قیاس ہے؟ شریعت کا عمومی مزاج سامنے ہو تو پہلا شخص زیادہ مکلّف ہونا چاہیے۔ جب فقہا کے نزدیک دوسرا آدمی بھی زکاۃ کا مکلّف ہے تو پہلے کا مکلّف ہونا زیادہ قرینِ قیاس ہے۔

اور فقہا کے یہاں بھی اس کی ایک نظیر ملتی ہے، چنانچہ لکھا ہے:

" وذكر البزدوي في شرح الجامع الكبير : قال مشائخنا رحمهم الله تعالىٰ فی رجل عليه مهر مؤجل لامرأ ته ، وهو لا يريد أداؤه لا يجعل مانعاً من الزكاة لعدم المطالبة

في العادة وأنه حسن.'' (۱)

(بزدوی نے شرح جامع الکبیر میں ذکر کیا ہے کہ ہمارے مشائخ نے اس آدمی کے بارے میں کہا ہے جس پر بیوی کا مہرِ مؤجل ہواور وہ اس کے ادا کرنے کا ارادہ نہ رکھتا ہو، مشائخ نے کہا ہے کہ یہ دین مانع زکاۃ نہیں؛ کیوں کہ اس کا عادۃً مطالبہ نہیں ہوتا اور یہ عمدہ بات ہے۔)

اس جزئیہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس دین کا فوری مطالبہ نہ ہووہ مانع زکاۃ نہیں، اس پر اگران دیون کو قیاس کیا جائے جن کا مطالبہ مؤخر ہے اور سالہا سال میں ان کو ادا کرنا ہے تو یہ صحیح ہوگا؛ اس لیے ایسے قرض کی سالانہ واجب الاداء قسط کو منہا کر کے باقی پر زکاۃ عائد ہوگی۔

کمپنی کے اثاثہ پر زکوۃ

کمپنی جس کے متعدد حصہ دار اور شرکا ہوتے ہیں اور اس کا مجموعی اثاثہ اور مالیت کروڑوں روپیہ کو پہنچتی ہے؛ مگر اس کے حصہ داروں کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ اگران میں اس اثاثہ اور مالیت کو تقسیم کیا جائے، تو کوئی بھی صاحب نصاب نہیں رہتا یا کچھ لوگ صاحب نصاب نہیں ہوتے، ایسی کمپنی کے بارے میں سوال یہ ہے کہ وجوب زکاۃ میں کمپنی کی مجموعی مالیت کا اعتبار رہوگا، یا ہر فرد کے حصہ کا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حصہ داروں میں سے کوئی بھی تقسیم کے بعد صاحب نصاب نہیں رہتا، تو اس مشترک کمپنی کی مالیت پر زکاۃ نہیں ہے۔

درمختار میں ہے:

''ولا تجب الزكاة عندنا في نصاب مشترك. قال

(۱) الفتاوى الهندية: ۱/۱۹۰

الشامي: المراد ان يكون بلوغه النصاب بسبب الاشتراک وضم احد المالين إلى الآخر بحيث لا يبلغ مال كل منهما بانفراده نصاباً.''(۱)

اور علامہ سمرقندی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

'' اما إذا كانت مشتركةً فعندنا يعتبر فی حال الشركة ما يعتبر فی حالة الانفراد، فإن كان نصيب كل منهما بلغ نصاباً تجب الزكاة فيه وإلا فلا.....وكذلک علی هذا اذا كان الذهب والفضة واموال التجارة مشتركةً بين اثنين، فإنه يعتبر عندنا نصيب كل واحد على حدة''.(۲)

الغرض مشترک مال میں بھی اعتبار ہر ایک کی اپنی مالیت کا ہوگا اور کمپنی کے مال میں بھی یہی صورت ہوگی کہ ہر ایک شریک اپنے مال کو دیکھے، اگر وہ نصاب کے برابر ہے تو اس پر زکاۃ ہوگی، ورنہ نہیں۔

ہیرے اور جواہرات پر زکوۃ

ہیرے اور جواہرات اگر تجارت کی نیت سے خریدے جائیں تو ان پر زکاۃ ہے، یہ مسئلہ سب کو معلوم ہے، مگر یہاں ایک سوال یہ ہے کہ بعض لوگ انکم ٹیکس سے بچنے کے لیے اور دیگر سرکاری قوانین کی زد سے بچنے کے لیے نقد روپیوں، یا سونے چاندی کے بجائے ہیرے اور جواہرات کی صورت میں اپنے سرمایہ کو محفوظ کرتے ہیں، جو تجارت کی نیت سے نہیں ہوتے، اس پر زکوۃ کا کیا حکم ہے؟ اسی طرح عورتیں زینت کی خاطر جواہرات استعمال کرتی ہیں، ان کا کیا حکم ہے؟

(۱) الدرالمختار و رد المحتار: ۳/۲۳۵

(۲) تحفة الفقهاء:۱/۲۹۱-۲۹۲

جہاں تک عورتوں کے جواہرات کا سوال ہے تو ان پر زکاۃ نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ زیب وزینت کے لیے ہوتے ہیں اور نامی نہیں ہیں؛ لیکن جو جواہرات اور ہیرے محض اپنے سرمایہ کو محفوظ کرنے اور ٹیکس سے بچنے کے لیے رکھے جاتے ہیں، احقر کے خیال میں ان پر زکاۃ ہونا چاہیے، ورنہ زکوۃ سے فرار کے لیے یہ کھلا راستہ لوگوں کو مل جائے گا کہ ہیرے اور جواہرات خرید کر رکھ لیے جائیں، یہ اگرچہ مال تجارت نہیں؛ مگر مال تجارت کے حکم میں ہونا چاہیے؛ کیوں کہ یہ رکھنے والا عام طور پر اس سے اپنی تجارت میں بھی فائدہ اٹھاتا ہے اور کنز کے حکم میں ہے۔

اس نقطۂ نظر کی تائید فقہا شوافع کے اس جزئیہ سے ہوتی ہے کہ زیورات کو اگر استعمال کے لیے نہیں؛ بل کہ محض کنز وادخار کے طور پر جمع کیا تو اس پر زکاۃ واجب ہوگی۔

امام نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"قال أصحابنا: لو اتخذ حلياً ولم يقصد به استعمالاً محرماً ولا مكروهاً ولا مباحاً؛ بل قصد كنزه واقتناؤه فالمذهب الصحيح وجوب الزكاة فيه، وبه قطع الجمهور." (۱)

نیز فقہا حنابلہ نے جو استعمالی زیورات پر زکاۃ کو واجب نہیں کہتے، وہ بھی یہ لکھتے ہیں:

"ولا تسقط الزكاة عمن اتخذ حلياً فاراً منها."(۲)

(کہ جو زیورات اس لیے بناتا ہے کہ زکاۃ سے راہ فرار اختیار کرے اس سے زکاۃ ساقط نہ ہوگی)

علامہ یوسف القرضاوی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

(۱) المجموع:۵/۵۱۹،نیز روضة الطالبين:۲/۱۲۲

(۲) دیکھو: کشف القناع:۲/۶۴،المغني لابن قدامة:۴/۲۲۲

”اور مناسب ہے کہ یہی حکم موتیوں، یاقوت، الماس اور تمام نفیس پتھروں اور قیمتی جواہر کا ہو کہ ان میں سے جو بطور زینت یا زیور استعمال کیے جائیں اور جو حد اسراف میں داخل نہ ہوں، ان پر زکاۃ نہیں ہوگی، اور جو کھلم کھلا عادت کے طور پر استعمال ہونے والی مقدار سے زائد ہوں، تو وہ اسراف اور حرام ہے اور اس کو زکوۃ سے چھوٹ دینا درست نہ ہوگا، اسی طرح جو کنز کے طور پر رکھے گئے ہوں، ان پر بھی زکاۃ عائد ہوگی، اس لیے کہ یہ صورت مال پر عائد ہونے والے حق معلوم سے بچنے کی ایک صورت بن جائے گی۔(۱)

یہ ظاہر ہے کہ صورت مسئولہ میں ہیرے اور جواہرات بطور کنز ہی جمع کیے گیے ہیں؛ لہٰذا ان پر زکوۃ واجب ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم

زکاۃ کس نرخ پر ہوگی

(۱) سامانِ تجارت کی زکاۃ کس نرخ کے حساب سے ہوگی؟ لاگت کے حساب سے یا ادائیگی زکاۃ کے دن کی قوت خرید کے لحاظ سے؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ سامان تجارت کی مالیت کا تعین لاگت کے حساب سے نہ ہوگا؛ بل کہ موجودہ بازاری نرخ کے لحاظ سے ہوگا، پھر اس میں علما کا اختلاف ہے کہ ادائیگی زکاۃ کے دن کے نرخ کا اعتبار کیا جائے گا، یا وجوب کے دن کا لحاظ ہوگا؟ اصح یہ ہے کہ ادائیگی کے دن بازار کا جو نرخ ہو اس کے لحاظ سے مالیت کا تعین کر کے اسی کے مطابق زکوۃ نکالی جائے گی۔

---

(۱) فقه الزكاة :۱/۳۱۰

فی الدر المختار: "و تعتبر القیمة یوم الوجوب و قالا یوم الأداء، و فی السوائم یوم الأداء إجماعاً و هو الأصح."(۱)

اور عالمگیری میں ہے:

" و أن أدى القيمة تعتبر قيمتها يوم الوجوب، و عندهما يوم الأداء و كذا كل مكيل أو موزون أو معدود." (۲)

(۲) اس سلسلے میں ایک سوال یہ ہے کہ تھوک کے بھاؤ کا اعتبار ہوگا، یا پھٹکر فروختگی کا لحاظ کیا جائے گا؟

اس سلسلے میں کوئی تصریح نظر سے نہیں گزری، اصول سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ کاروبار جس نرخ کا ہو زکاۃ اسی کے لحاظ سے نکالی جائے، مثلاً کوئی ہول سیل کاروبار کرتا ہے تو وہ ہول سیل قیمت کے مطابق زکاۃ دے اور جو ریٹیل کاروبار کرتا ہے وہ ریٹیل قیمت کا لحاظ کرے۔ ہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بعض لوگ دونوں طرح کا کاروبار کرتے ہیں، وہ کس قیمت کا اعتبار کرے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ فقہاء کے بیان کردہ اصول ''انفع للفقراء'' کا لحاظ کرتے ہوئے ریٹیل کی قیمت پر زکاۃ دے۔

(۳) اراضی کی خرید و فروخت کرنے والے اپنی ملکیت میں جو زمین برائے تجارت رکھتے ہیں، ان پر زکاۃ ہے یا نہیں اور ان کی زکاۃ کس نرخ کے اعتبار سے نکالی جائے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ زمینوں پر اصل میں یا تو خراج ہے، یا عشر؛ کیوں کہ زمینیں خراجی، یا عشری ہوتی ہیں، اسی لیے فقہا نے لکھا ہے کہ سونے چاندی اور جانور کے

(۱) درمختار مع ردالمحتار:۳/۲۱۱
(۲) العالمكيري:۱/۱۹۸

علاوہ دیگر چیزیں جو تجارت کے لیے ہوں ان میں زکاۃ اس وقت واجب ہوگی جب کہ کوئی مانع ایسا نہ ہو جس کی وجہ سے دو دفعہ زکاۃ لازم آئے۔

درمختار میں ہے:

" والأصل ان ما عدا الحجرين والسوائم إنما يزكى بنية التجارة بشرط عدم المانع المؤدى إلى الثِني.قال الشامي: هذا وصف في معنى العلة أي لا زكاة فيما نواه للتجارة من نحو ارض عشرية او خراجية لئلا يؤدى الى تكرار الزكاة؛ لأن العشر والخراج زكاة أيضاً ."(۱)

لیکن اگر کسی زمین میں نہ خراج آئے نہ عشر واجب ہو وہ زمین مال تجارت ہوسکتی ہے؛ اس لیے ان پر زکاۃ ہے کیوں کہ یہ بھی مال تجارت ہے اور جیسا کہ گذرا، وجوب زکاۃ کے دن کی یا ادائیگی کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؛ مگر چوں کہ زمین جب تک فروخت نہ ہو جائے، اس کی قیمت قطعی طور پر متعین نہیں ہوسکتی؛ بل کہ کمی بیشی کا احتمال رہتا ہے؛ اس لئے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس حساب سے زکاۃ نکالی جائے، اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی موجودہ بازاری قیمت لگا کر اس کے مطابق زکاۃ دی جائے، البتہ ایک قول کے مطابق فروختگی تک انتظار کر لینے کی بھی گنجائش ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرمایا: سامان کی فروختگی تک ادائے زکاۃ کے انتظار میں کوئی حرج نہیں۔(۲)

کمپنی کے حصوں (شیرز) پر زکاۃ

تجارتی کمپنیاں جو اپنے شیرز فروخت کرتی ہیں ان پر زکاۃ ہوگی، یا نہیں؟ جواب

---

(۱) الدر المختار مع الشامي:۳/۱۹۴

(۲) فقه الزكاة :۱/ ۴۴۸ ، بہ حوالہ الأموال :۱/ ۳۳۶

یہ ہے کہ ہوگی؛ کیوں کہ یہ شیرز دراصل شیر ہولڈر کی ملکیت میں داخل ہیں، جن کو وہ برائے تجارت کمپنی میں لگایا ہوا ہے؛ لہٰذا اس پر ضرور زکوۃ لازم ہے، وھو ظاہر جدا۔

البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کمپنی کے شیرز کمپنی کی ساکھ اور نفع ونقصان کے پیش نظر باعتبار قیمت گھٹتے اور بڑھتے ہیں، مثلاً ایک شیر اور حصہ کمپنی کی شروعات کے موقع پر پانچ ہزار کا تھا؛ مگر کمپنی کی ترقی اور زیادتی منافع کی وجہ سے وہی حصہ دس ہزار کو فروخت ہوتا ہے، تو اب زکوۃ اصل رقم کے اعتبار سے ہوگی، یا بازار کے موجودہ نرخ کے مطابق ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آج کل یہ حصص مال تجارت کے قائم مقام ہیں اور ان کا مالک ان کی خرید وفروخت کرتا اور مال بڑھاتا ہے؛ لہٰذا سامان تجارت کی طرح ان حصص کی وہ قیمت معتبر ہوگی، جو بازار میں رائج ہے۔

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے حصص کی کمی بیشی کے ساتھ بیع کی جو توجیہ وتاویل کی ہے کہ ''اگر کسی کا کمپنی میں سو کا حصہ ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سو میں سے کچھ کا تو سامان ہے اور کچھ نقدی ہے اور بیع میں کمی بیشی خلاف جنس کی طرف پھیرنے سے جائز ہے، تو یوں کہا جائے گا کہ سو میں سے مثلاً تیس کا سامان ہے اور نقدی ستر ہے اور بیع اس کی دو سو سے ہو تو ان میں سے ستر تو ستر کے بدلہ میں ہیں اور باقی ایک سو تیس سامان کے بدلہ میں ہیں۔(۱)

اس تاویل کا نتیجہ بھی یہی ہے کہ زکاۃ موجودہ نرخ پر دینی چاہیے۔ واللہ اعلم

کیوں کہ جب اس تاویل سے یہ کمی بیشی جائز قرار پاتی ہے، تو جب بازار میں کمپنی کے حصہ کی قیمت پانچ سے بڑھ کر دس ہو گئی تو جیسا کہ اوپر مذکور ہوا زکاۃ بازار کے موجودہ نرخ کے مطابق نکالی جائے گی۔

(۱) امداد الفتاوی :۲/۲۱

بانڈز پرزکاۃ کاحکم

بانڈ جو کہ سندِ قرض ہے، اس پر زکاۃ آئے گی، یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ چوں کہ یہ قرض ہے جو دین قوی کہلاتا ہے، جس کی تفصیل گذشتہ صفحات میں آئی ہے؛ اس لیے اس پر گذشتہ ایام کی زکاۃ بھی واجب ہے، البتہ ادائیگی اس وقت لازم ہوگی جب وصول ہوجائے اور بانڈ کو کیش کرالیا جائے۔ واللہ اعلم

محور ثانی
نصاب زکاۃ

چاندی اور سونے میں سے کون سا نصاب اصل ہے؟

موجودہ دور میں جب کہ سونے اور چاندی کے نرخ میں بے حد تفاوت پایا جاتا ہے، اگر سونے کے نصاب کا نرخ دیکھا جائے تو وہ تیس پینتیس ہزار تک پہنچتا ہے جب کہ چاندی کا نصاب صرف پانچ چھ ہزار میں بیٹھ جاتا ہے، تو سوال یہ ہے کہ حرمت اخذِ زکاۃ وایجاب زکاۃ کا نصاب چاندی کے حساب سے مقرر کیا جانا چاہیے یا سونے کے حساب سے؟

اس مسئلہ پر ماضی قریب کے علما اور معاصر علما نے متعدد پہلوؤں سے بحث کی ہے اور اکثر علما کی رائے یہ ہے کہ چاندی کے نصاب کو اصل قرار دے کر اسی سے نصاب کا تعین کیا جائے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ چاندی کے نصاب پر اجماع ہے اور دوسرے اس لیے کہ چاندی کا نصاب مشہور وصحیح حدیث سے ثابت ہے اور تیسرے اس وجہ سے کہ چاندی کا نصاب فقرا کے حق میں زیادہ مفید ہے۔

اس کے برخلاف بعض دیگر علما جیسے ''شیخ ابوزہرہ، شیخ خلاف اور شیخ حسن'' نے سونے کے نصاب کو اصل قرار دینے کی تجویز کی ہے، علامہ یوسف القرضاوی رحمہ اللہ نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے؛ اس لیے کہ اموال زکاۃ کو اگر موازنہ کر کے دیکھا جائے کہ پانچ اونٹوں پر زکاۃ ہے، چالیس بکریوں پر زکاۃ ہے، پانچ

وسق کھجور، یا کشمش پر زکاۃ ہے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ اس عہد میں زکاۃ کے تمام نصابوں سے قریب سونا ہے چاندی نہیں؛ اس لیے مناسب یہی ہے کہ نصاب زکاۃ کے لئے سونے کو اصل قرار دیا جائے۔(۱)

راقم الحروف نے اپنی اس تحریر میں پہلے اسی نقطۂ نظر کے مطابق جواب لکھا تھا اور یہ بھی لکھا تھا کہ اس میں اگر چہ پہلے قول کے برعکس فقراء اور مستحقین کے حق میں نسبتاً فائدہ کم ہے؛ مگر امتِ مسلمہ کے عام افراد جن کے ذمہ زکاۃ ہے، ان کے حق میں سہولت ہے، اس کے علاوہ موجودہ دور میں چاندی کے نصاب کے اعتبار سے بہت ہی کم مقدارِ مال پر زکاۃ عائد ہوگی، جو اسلامی عدل وانصاف کے تقاضے کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

لیکن اس سلسلہ میں مزید تتبع وتلاش اور غور وفکر نے احقر کو اسی نتیجہ پر پہنچایا جو اکثر علما نے اختیار کیا ہے؛ لہٰذا اپنی سابقہ تحریر سے رجوع کرتے ہوئے کہتا ہوں کہ سونے اور چاندی کے دونوں نصاب اصل ہیں اور ان میں سے کوئی کسی کا تابع نہیں ہے؛ اس لیے جس کے پاس سونا ہو وہ سونے کے نصاب سے اور جس کے پاس چاندی ہو وہ چاندی کے لحاظ سے زکاۃ ادا کرے گا اور جس کے پاس دونوں میں سے کچھ کچھ ہو تو وہ ان میں سے جس کا بھی نصاب مکمل ہو جائے اس کا لحاظ کرتے ہوئے زکاۃ ادا کرے گا اور ظاہر ہے کہ موجودہ حالات میں سونے کے بجائے چاندی ہی کا نصاب پورا ہوگا، ہاں اگر کسی کے پاس نہ سونا ہو نہ چاندی ہو؛ بل کہ خالص روپیہ اور کرنسی ہو تو وہ کس کا لحاظ کرے گا؟ اس میں بحث ہے اور جمہور کا یہی فیصلہ ہے کہ اس میں بھی چاندی کو اصل مان کر زکاۃ دینا چاہئے؛ اس لیے میں بھی اسی طرف رجوع کرتا ہوں۔

---

(۱) فقه الزكاة للقرضاوي: ۱/۲۶۴

محورِ ثالث

مصارفِ زکاۃ

مدِ زکاۃ سے فیس کی وصولی

مستحقِ زکاۃ طالب علم پر بسلسلہ قیام وطعام وتعلیم جو خرچ آتا ہے، مدرسہ کی مدِ زکاۃ سے اہل مدرسہ کیا اس کو ادا کر سکتے ہیں، یا اس رقم کا چیک اس طالب علم کے نام دے کر بعد کیش کرنے کے اس سے وصول کر کے مدرسہ میں جمع کر سکتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری (چیک والی) صورت میں تو کوئی شبہ ہی نہیں، یہ تملیک کی معقول صورت ہے اور بلا شبہ جائز ہے؛ البتہ پہلی صورت میں احتیاط یہ ہونا چاہیے کہ پہلے طالبِ علم، اہلِ مدرسہ کو اس بات کا وکیل بنا دے، جب اہلِ مدرسہ طالبِ علم کے وکیل کی حیثیت سے مدِ زکاۃ سے مقررہ رقم فیس میں ادا کر دیں گے، تو جائز ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ مہتمم مدرسہ طلبہ کا وکیل ہے، یا نہیں؟ نیز زکاۃ دہندگاں کا وکیل ہے، یا نہیں؟

اس بارے میں حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کا ایک فتویٰ تذکرۃ الرشید میں واضح وصریح ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت رحمہ اللہ کے نزدیک مہتمم طلبہ کا وکیل ہے اور بعض اعتبارات سے زکاۃ دہندگاں کا بھی وکیل ہو سکتا ہے۔ وہ فتویٰ یہ ہے:

”مہتمم مدرسہ کا قیم ونائب جملہ طلبہ جیسا کہ امیر نائب جملہ عالم کا ہے، پس جو شئی کسی نے مہتمم کو دی مہتمم کا قبضہ خود طلبہ کا قبضہ ہے، اس کے قبضہ سے ملک معطی

سے نکلا اور ملک طلبہ کا ہوگیا اور مہتمم بعض وجوہ میں وکیل معطی کا بھی ہوسکتا ہے۔(۱)

یہی حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ کی رائے ہے اور حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بھی آخر میں اسی کی طرف رجوع فرمالیا تھا، نیز حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ دیوبندی نے بھی اسی کو اختیار فرما کر اس کے خلاف سے رجوع کرلیا تھا۔(۲)

الغرض مہتمم واہل مدرسہ وکیلِ فقراء ہیں، لہٰذا جب وہ وکیل ہوئے تو طلبہ کی طرف سے ان کی ضروریات میں مدِ زکاۃ سے خرچ کرنا ان کے لئے جائز ہے، پھر بھی اگر صراحۃً توکیل ہوجائے تو احتیاط کا تقاضا ہے۔ واللہ اعلم

مدارس کے سفرا کی حیثیت

عام طور پر مدارس میں وصولی چندہ کے لیے سفرار کھے جاتے ہیں اور ان کو ان کا حق الخدمۃ دیا جاتا ہے، ان کے متعلق سوال یہ ہے کہ کیا یہ لوگ ''العاملین علیھا'' میں داخل ہوکر مستحق زکاۃ ہیں؟ اور کیا ان کو زکاۃ کی رقم سے ان کا معاوضہ دینا جائز ہے؟

جواب یہ ہے کہ ہاں یہ عاملینِ صدقہ کے حکم میں داخل ہیں اور چوں کہ عاملین صدقہ کی حیثیت وکیل فقرا ہونے کی ہے؛ اس لیے ان کو زکوۃ کی مد میں سے ان کا حقِ خدمت دینا جائز ہے۔ جیسے کوئی فقیر کسی کو اپنے مقدمہ کا وکیل بنادے اور اس کا حق الخدمۃ زکوۃ کا مال، وصول کر کے اس سے ادا کردے تو جائز ہے۔ حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ نے تفسیر معارف القرآن میں اگر چہ یہ لکھا ہے کہ مدارس کے سفرا

---

(۱) تذکرۃ الرشید:۱/۱۶۴

(۲) دیکھو امداد المفتین :۲/۱۰۸۵

مگر امداد المفتین میں صراحۃً اس سے رجوع فرمالیا ہے، اور سفرا و اہل مدرسہ کو صدقہ کے عاملین کے حکم میں داخل فرمایا ہے اور حضرت گنگوہی اور حضرت تھانوی و حضرت سہارنپوری رحمہم اللہ سب کا یہی مسلک ظاہر کیا ہے۔ (۱)

زکاۃ کی وصولی پر کمیشن

آج کل بعض مدارس میں کمیشن پر چندہ وصول کیا جاتا ہے اور اس میں سے کہیں ۵۰%، اور کہیں ۴۰%، وصول کرنے والے کو دیا جاتا ہے، سوال یہ ہے کہ زکاۃ اور چندہ وصول کرنے والوں کو کمیشن دینا کیسا ہے؟ اور اس طرح وصول کرانے کی کیا حیثیت ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہ صورت نا جائز ہے؛ نہ اس صورت سے زکاۃ و دیگر عطیہ جات وصول کرنا جائز ہے اور نہ وصول کرانا جائز ہے؛ اس لیے کہ سفارت کا یہ معاملہ دراصل اجارہ ہے اور فقہا نے اجارہ کے صحیح ہونے کے لیے متعدد امور کی شرط لگائی ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ کام معلوم ہو اور دوسرے یہ ہے کہ اجرت معلوم ہو اور ایک یہ ہے کہ مدت معلوم ہو وغیرہ اور ان کے مفقود ہونے کی صورت میں اجارہ کو فاسد قرار دیا ہے۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وقد ضبطه الشيخ أبو الحسن الكرخي رحمه الله في مختصره فقال: إذا كان ما وقع عليه عقد الاجارة مجهولاً في نفسه أو في أجرة أو في مدة الاجارة أو في العمل المستأجر عليه فالاجارة فاسدة.“(۲)

---

(۱) دیکھو امدادالمفتین: ۲/ ۱۰۸۵

(۲) البحر الرائق: ۷/ ۵۳۰

(شیخ ابوالحسن کرخی رَحِمَہُ اللہُ نے اپنی مختصر میں اس کا ضابطہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر عقدِ اجارہ جس پر واقع ہوا ہو وہ خود یا اس کی اجرت یا اس کی مدت یا وہ کام جس پر اجارہ کیا گیا ہے، مجہول ہو تو وہ اجارہ فاسد ہے)

اور اس معاملہ میں نہ تو کام کی مقدار متعین ہے اور نہ اجرت معلوم ہے؛ کیوں کہ اس میں یہ طے نہیں ہوتا کہ کتنے گھنٹے کام ہوگا اور نہ یہ طے ہوتا ہے کہ اجرت کیا ہوگی؛ بل کہ جو بھی وصول ہو، اس پر مقررہ فیصد کمیشن دیا جاتا ہے، جس میں ہوسکتا ہے کہ ایک ہی گھنٹے میں ایک سفیر کو ایک لاکھ کا چندہ وصول ہو جائے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ پورا پورا دن کہ کئی کئی دنوں کی محنت کے باوجود بھی کچھ وصول نہ ہو؛ لہٰذا جس کو ایک ہی گھنٹے میں ایک لاکھ وصول ہو گئے، اس کو پچاس فیصد کمیشن کے مطابق پچاس ہزار دیے جائیں گے اور جس کو پورا مہینہ محنت کے باوجود کچھ وصول نہ ہوا یا بہت کم وصول ہوا اس کو کچھ نہ دیا جائے گا یا بہت کم دیا جائے گا، الغرض نہ کام مقرر ہے اور نہ اجرت مقرر ہے۔

بعض لوگ اس دلیل پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ فقہا نے صرف ایسی جہالت کو مفسدِ عقد کہا ہے جو مفضی الی النزاع ہو اور اس معاملہ میں فیصد طے ہو جانے کی وجہ سے کوئی نزاع نہیں ہوتا؛ اس لیے یہ جائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اصول اپنی جگہ صحیح ہے کہ جہالت **مفضی الی النزاع** ہی مفسدِ عقد ہوتی ہے؛ مگر اسی کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ اس میں کوئی اور محظورِ شرعی لازم نہ آئے اور یہاں ایک محظور لازم آتا ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں بسا اوقات قمار کی شکل لازم آتی ہے؛ کیوں کہ کبھی سفیر کو ایک گھنٹے میں ہزاروں کا نفع ہو جاتا ہے اور کبھی محنت کے باوجود کچھ نہیں ملتا۔

اس کے علاوہ یہ معاملہ اس حدیث قفیزِ طحان کے خلاف ہے جس میں اجیر کی اجرت اسی کے عمل سے دینے کو منع کیا گیا ہے، اس طرح یہ معاملہ کئی طرح سے ناجائز ہے۔

زکاۃ کا حساب لکھنے والوں کی تنخواہ زکاۃ سے

رہا یہ سوال کہ حساب آمد و خرچ کے اندارج پر جو عملہ مقرر ہے، اس کی تنخواہ مد زکاۃ سے ادا کرنا درست ہے یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ زکاۃ کے حسابات لکھنے پر مد زکاۃ سے اس کی تنخواہ دینا جائز ہوگا؛ کیوں کہ یہ ان مستحق طلبہ ہی کا کام ہے،لہٰذا ان کے مال (مد زکاۃ) سے ان کے کام کی اجرت دینا درست ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم

مصرف زکاۃ ''فی سبیل اللہ''

آیت مصارف زکاۃ:

﴿ اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ الخ ﴾

میں زکاۃ کا ایک مصرف ''فی سبیل اللہ'' بتایا گیا ہے، اس کی تفسیر میں ائمہ مجتہدین وفقہا متقدمین سے دو قول ملتے ہیں۔

پہلا قول

پہلا قول یہ ہے کہ اس سے مراد جہاد ہے، یعنی غازی کو جہاد کرنے کے لیے زکاۃ دی جاسکتی ہے، یہی اکثر علما وائمہ مذہب اور مختار قول ہے۔ **كما قال ابن حجر في الفتح**.(۱)

احناف میں سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہی قول ہے اور علما احناف نے اسی کو اظہر اور صحیح قرار دیا ہے۔(۲)

---

(۱) فتح الباري:۳/۳۳۲

(۲) دیکھو الشامي:۳/۲۸۹

اور بہت سے اصحاب متون جیسے صاحب کنز الدقائق، صاحب المنار اور صاحب مختصر (امام قدوری) رحمہم اللہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ اور حضرات شوافع کا ہے۔ ''کتاب الام'' میں امام شافعی رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے کہ فی سبیل اللہ کی مد میں جہاد کرنے والوں کو زکوۃ دی جائے گی، ان کے علاوہ کسی اور کو اس مد سے نہیں دیا جائے گا۔(۱)

''الفقه علی المذاهب الاربعة'' میں شافعیہ کا مسلک بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ ''فی سبیل اللہ'' وہ رضا کارانہ جہاد کرنے والا ہے جس کا دیوان میں کوئی مشاہرہ نہ ہو۔(۲)

امام مالک رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے، امام قرطبی مالکی رحمہ اللہ اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں:

" قوله تعالى: "وفي سبيل الله" وهم الغزاة وموضع الرباط يعطون ما ينفقون في غزوهم، كانوا أغنياء أو فقراء، وهذا قول أكثر العلماء وهو تحصيل مذهب مالك رحمه الله. "(۳)

مشہور مالکی فقیہ ومفسر قاضی ابن العربی فرماتے ہیں کہ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میرے علم میں اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں (آیت صدقات) میں اس (فی سبیل اللہ) سے مراد جہاد ہے۔(۴)

نیز حنابلہ سے بھی یہی مروی ہے کہ اس سے مراد جہاد ہے، ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے

---

(۱) كتاب الأم للشافعي : ۳/۱۸۵
(۲) الفقه على المذاهب الاربعة: ۱/۵۶۶
(۳) تفسير قرطبي : ۱۰/۲۷۱
(۴) أحكام القرآن: ۲/۵۳۳

فرمایا کہ صحیح یہی ہے کہ اس سے مراد جہاد ہے، اس لیے کہ فی سبیل اللہ سے یہی مراد ہوتا ہے اور قرآن میں بھی چند مقامات کے سوا اس سے جہاد ہی مراد ہے، اس بنا پر آیت صدقات میں ''فی سبیل اللہ'' سے جہاد ہی مراد ہوگا کہ یہی آیت کا ظاہر ہے۔(۱)

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ مذاہب اربعہ اس پر متفق ہیں کہ فی سبیل اللہ سے مراد غازی ہے؛ البتہ بعض تفاصیل میں ان کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً احناف کے نزدیک غازی کو زکوۃ بشرط فقر دی جائے گی، جب کہ جمہور کے نزدیک فقر کی شرط نہیں ہے، اسی طرح کچھ اور امور میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

دوسرا قول

فی سبیل اللہ کی تفسیر میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد حج ہے، امام احمد رحمہ اللہ سے ایک روایت یہی ہے اور امام اسحاق بن راہویہ کا بھی یہی قول ہے۔(۲) احناف میں سے امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمہ اللہ سے بھی یہ مروی ہے۔(۳)

یہ قول امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے؛ مگر احناف نے پہلے قول ہی کو صحیح واظہر قرار دیا ہے، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا اور امام احمد رحمہ اللہ سے بھی اگرچہ ایک روایت یہی ہے؛ مگر ان کے یہاں بھی صحیح قول اول ہی ہے، جیسا کہ اوپر نقل کیا گیا۔

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے بعض حضرات جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ وحضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے حج کا ''فی سبیل اللہ'' ہونا منقول ہے، حضرت عبد اللہ بن عباس کی روایت امام بخاری نے تعلیقاً روایت کی ہے اور ابن حجر نے بتایا ہے کہ اس کو ابو عبید

---

(۱) الكافي :۱/۳۳۵، المبدع :۲/۴۱۱

(۲) فتح الباري: ۳/۳۳۲

(۳) الشامي :۳/۲۸۹، بحر الرئق:۲/۴۲۲، تفسير روح المعاني:۱۰/۱۲۳

نے موصولاً ''کتاب الاموال'' میں روایت کیا ہے؛ مگر امام احمد رحمہ اللہ نے اس کو سند کے لحاظ سے مضطرب قرار دیا ہے۔(۱)

اور ابن عمر کی روایت بھی ابوعبید نے ''الاموال'' میں ذکر کی ہے، ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے؛ مگر اس روایت میں صرف اتنا ہے کہ حج ''فی سبیل اللہ'' ہے، زکوۃ دینے کا کوئی ذکر نہیں ہے اور تابعین میں سے حضرت حسن سے بھی یہ بات مروی ہے، امام بخاری نے تعلیقاً اس کو روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے بسندِ صحیح موصولاً روایت کیا ہے۔(۲)

خلاصۂ کلام یہ کہ صحابہ میں سے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اگر چہ یہ قول مروی ہے؛ مگر یہ روایت مضطرب ہے اور ابن عمر سے اگر چہ بسند صحیح یہ آیا ہے کہ حج ''فی سبیل اللہ'' سے ہے؛ مگر اس میں زکوۃ دینے کا ذکر نہیں اور یہ معلوم ہے کہ حج اللہ کے لیے ہی ہوتا ہے، اس میں کوئی اشکال نہیں؛ مگر زکوۃ دینے نہ دینے کا مسئلہ دیگر ہے؛ البتہ حسن سے ضرور یہ منقول ہے اور بسند صحیح منقول ہے؛ مگر جیسا کہ اوپر گذرا جمہور اس سے متفق نہیں ہیں؛ لہٰذا ''فی سبیل اللہ'' کی تفسیر میں جمہور کی رائے سے ہی اتفاق کرنا چاہیے؛ البتہ کوئی دوسرا قول اختیار کرتا ہے، تب بھی اس کے لیے گنجائش ہے کہ سلف میں سے بعض ائمہ اس کے ساتھ ہیں، اس ضروری وضاحت کے بعد اس سلسلہ کے سوالات پر نظر ڈالنا ہے۔

حصر حقیقی یا اضافی

پہلا سوال یہ ہے کہ آیت صدقات نے آٹھ اصناف کو بتخصیص ذکر کر کے، ان کا

---

(۱) فتح الباري:۳/۳۳۲

(۲) فتح الباري :۳/۳۳۲

مصارفِ زکاۃ ہونا واضح کیا ہے اور شروع کلام ہی میں ''انما'' کلمۂ حصر لا کر مصارفِ زکاۃ کو ان آٹھ اصناف میں محصور کر دیا ہے، یہ حصر حقیقی ہے، یا اضافی ہے؟ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ نے اس کو حصر اضافی قرار دیا ہے، تو اس کی کیا حیثیت ہے؟

ظاہر ہے کہ اس حصر کو اگر غیر حقیقی اور اضافی قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ مذکورہ اصناف کے علاوہ دوسرے لوگ بھی اور دوسرے امور بھی مصرفِ زکاۃ ہو سکتے ہیں؛ مگر یہ بات جمہور علما کے خلاف ہے؛ بل کہ خود احادیث کے بھی خلاف ہے، چناں چہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ آپ صدقات میں سے مجھے دیجیے، آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے نبی یا غیر نبی پر صدقات کو موقوف نہیں رکھا؛ بل کہ خود ہی اس میں فیصلہ اور حکم فرمایا اور اس کے آٹھ اصناف قرار دیے ہیں، پس اگر تو ان آٹھ میں سے ہے تو میں تجھے تیرا حق دوں گا۔(۱)

اس روایت کے ایک راوی عبدالرحمٰن بن زیاد الافریقی پر علما نے کلام کیا ہے؛ مگر اتنا یاد رہے کہ یہ متفق علیہ ضعیف نہیں ہیں، بعض ائمۂ تعدیل و جرح نے اگرچہ ان کی تضعیف کی ہے، تاہم بعض ائمہ نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ جیسے امام بخاری نے ان کو قوی اور مقارب الحدیث کہا ہے۔ ابن صالح نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، یعقوب بن شیبہ نے بھی ثقہ صدوق فرمایا ہے، ابن سفیان نے لا باس بہ کہا ہے، یحییٰ القطان نے بھی ثقہ گردانا ہے۔(۲)

لہٰذا یہ روایت کم از کم حسن ہوگی کہ مختلف فیہ راوی کی روایت ہے، غرض اس سے معلوم ہوا کہ آٹھ اصناف اللہ تعالیٰ نے بیان فرمائے ہیں، سوائے ان کے کوئی اور زکاۃ

---

(۱) ابو داود: ۱۶۳۰

(۲) دیکھو تہذیب التہذیب لابن حجر: ۲/۵۰۵

کا مصرف نہیں ہوسکتا، گویا یہ حدیث آیت کریمہ کی شرح ہے، جو حصر کو حصر حقیقی قرار دے رہی ہے؛ اسی لیے علما نے بھی اس کو حقیقی حصر ہی پر محمول کیا ہے اور سب نے باتفاق ان آٹھ اصناف کے علاوہ کسی اور کو زکاۃ دینے کا ناجائز ہونا بیان کیا ہے۔

اس سلسلہ میں چند مفسرین کے اقوال نقل کرتا ہوں، امام النسفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" قصر جنس الصدقات على الأصناف المعدودة أى هى مختصة بهم لا تتجاوز الى غيرهم، كأنه قيل :إنما هى لهم لا لغيرهم." (۱)

امام بیضاوی رحمہ اللہ اسی آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

" أى الزكوات لهؤلاء المعدودين لا لغيرهم." (۲)

امام طبری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" يقول تعالى ذكره: " لا تنال الصدقات إلا الفقراء والمساكين ومن سماهم الله تعالى جل ذكره."(۳)

امام البغوی رحمہ اللہ معالم التنزیل میں لکھتے ہیں:

" بين الله تعالى في هذه الآية أهل أسهم الصدقات وجعلها لثمانية أصناف". (۴)

اور علامہ ثعلبی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"انما" في هذه الآية حاصرة تقتضى وقوف الصدقات

---

(۱) تفسير النسفي:۲/۴۳۱سورۂ توبہ،آیت:۶۰

(۲) تفسير بيضاوي:۳/۱۵۲سورۂ توبہ،آیت:۶۰

(۳) تفسير الطبري:۱۰/۱۱۰ سورۂ توبہ،آیت:۶۰

(۴) معالم التنزيل:۱/۱۶۱سورۂ توبہ،آیت:۶۰

على الثمانية الأصناف.‘‘(۱)

اور مشہور حنبلی فقیہ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ نے کہا:

’’ ولا يجوز صرف الزكاة الى غير مَنْ ذكر الله مِنْ بناء المساجد والقناطر والسقايات واصلاح الطرقات وسد البثوق وتكفين الموتى والتوسعة على الاضياف واشباه ذلك من القرب التي لم يذكرها الله تعالى.....و’’إنما ‘‘ للحصر والإثبات تثبت المذكور وتنفى ما عداه .(۲)

اور علامہ ابن الھمام رحمہ اللہ نے فرمایا:

’’والاصل فيمن يجوز الدفع اليه ومن لا قوله تعالىٰ ’’انما الصدقات للفقراء الآية، فمن كان من هذه الاصناف كان مصرفا ومن لا فلا؛لأن ’’انما‘‘ تفيد الحصر فيثبت النفي عن غيرهم.‘‘(۳)

یہ چند حوالے ہیں جن میں مفسرین وفقہا نے اس حصر کو حصر حقیقی مانتے ہوئے صرف انہی اقسام پر زکاۃ کو خرچ کرنے پر زور دیا ہے؛ لہٰذا اللہ کے رسول کی تشریح اور اسی کے مطابق حضرات فقہا کی تصریح کے خلاف حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق کہ یہ حصر اضافی ہے غیر مقبول ہے۔

فی سبیل اللہ سے مراد غزوہ ہے

دوسرا سوال یہ ہے کہ ’’فی سبیل اللہ‘‘ کی تعبیر قرآن وسنت میں کیا جہاد ہی کے

---

(۱) تفسير الثعالبي:۳/۱۸۸ سورۂ توبہ، آیت:۶۰

(۲) المغني:۴/۱۲۵ سورۂ توبہ، آیت:۶۰

(۳) فتح القدير:۲/۲۶۴ سورۂ توبہ، آیت:۶۰

لیے آئی ہے اور اس سے کیا کچھ اور امور خیر مراد نہیں لیے جا سکتے ؟

جواب یہ ہے کہ ''فی سبیل اللہ'' کی تعبیر عام طور پر قرآنی وحدیثی استعمالات میں جب مطلق آئے تو غزوہ وجہاد ہی مراد ہوتا ہے، جیسا کہ علامہ یوسف القرضاوی رحمہ اللہ نے فقہ الزکاۃ میں سیر حاصل بحث کر کے اور قرآن وسنت کے ذخیرہ میں اس کے استعمالات کا تتبع واستقرا کر کے ثابت کیا ہے، ہم اس تحقیق سے پورا پورا اتفاق کرتے ہیں۔

تفسیر میں اقوال سلف سے ہٹ کر کوئی قول اختیار کرنا جائز نہیں

تیسرا سوال یہ ہے کہ جب ''فی سبیل اللہ'' کی تفسیر میں حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم وائمہ سے صرف دو قول منقول ہیں: ایک یہ کہ مراد جہاد ہے، دوسرا یہ کہ مراد حج ہے، تو کیا کسی کو اس سے ہٹ کر تیسرا، یا چوتھا قول اختیار کرنے کی گنجائش ہے؟ یا نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی آیت کی تفسیر میں سلف سے صرف دو قول مروی ہوں تو اس کے بعد لغت، قیاس، عقل وغیرہ کسی ذریعہ سے بھی تیسرا، یا چوتھا قول ایجاد کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

علامہ ابن تیمیہ فتاویٰ میں فرماتے ہیں:

''ومما ينبغی أن يعلم أن القرآن والحديث إذا عرف تفسيره من جهة النبی لم يحتج ذالک إلی اقوال اهل اللغة.''(۱)

یہ ظاہر ہے کہ ''فی سبیل اللہ'' کی تفسیر اللہ کے نبی علیہ السلام سے وارد ہوئی ہے،

---

(۱) فتاویٰ شیخ الاسلام: ۱۳/ ۲۷

چناں چہ حدیث میں آپ نے فرمایا:

"لا تحل الصد قة لغنى الا لخمسة لغاز في سبيل الله" الخ.(۱)

اس حدیث میں "فی سبیل اللہ" کے عنوان سے آپ نے صرف غازی کو پیش کیا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ اس سے صرف غازی مراد ہے، اس کی توضیح یہ ہے کہ اس حدیث میں غنی لوگوں میں سے جن کو زکاۃ دینا جائز قرار دیا ہے، ان میں ایک غازی ہے، اگر "فی سبیل اللہ" سے مراد غازی کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتا تو حدیث میں لا نفی اور الا سے جو حصر پیدا کیا گیا ہے وہ غلط ہوتا؛ کیوں کہ اس حدیث میں مذکور اور چار مصارف "فی سبیل اللہ" سے ہٹ کر ہیں اور "فی سبیل اللہ" کے عنوان سے صرف غازی کو پیش کیا ہے۔ اب اگر قرآن میں "فی سبیل اللہ" سے غازی مراد نہ لیا گیا تو دو ہی صورتیں ہیں، یا تو شرط فقر ملحوظ ہو، پھر تو یہ صرف تفسیر میں اختلاف ہوا، حکم زکاۃ میں نہیں، اور اگر شرطِ فقر نہ ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ "فی سبیل اللہ" میں غازی کے علاوہ بھی اغنیا بھی داخل ہیں، جب کہ حدیث کا حصر اس کو باطل کر رہا ہے، پس معلوم ہوا کہ اس میں صرف غازی داخل ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم

پس جب حدیث و سنت نے مراد کو واضح کر دیا تو اب اہل لغت وغیرہ کی طرف جانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ان حضرات کا رد کیا ہے جو تفسیر میں سلف سے صرف دو قول ہونے کے باوجود، تیسرا قول ایجاد کرتے ہیں اور اس کو پوری امت کی تضلیل کرنے کے مترادف قرار دیا ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں:

"قال كثير منهم إن الأمة إذا اختلفت في تاويل الآية على قولين جاز لمن بعد هم أحداث قول ثالث، فجوزوا

---

(۱) أبو داود:۱۶۳۵، ابن ماجه:۱۸۴۱، موطامالک:۹۱۹، أحمد:۱۱۵۳۸

أن تكون الأمة مجتمعة على الضلال في تفسير القرآن والحديث، وأن يكون الله أنزل الآية وأراد بها معنىٰ لم يفهمه الصحابة والتابعون ولكن قالوا إن الله اراد معنى آخروهم لو تصوروا هذه المقالة لم يقولوا هذا."(۱)

(ان لوگوں میں سے بہت سے یہ کہتے ہیں کہ اگر امت آیت کی تفسیر میں دو اقوال پر اختلاف کرے، تو بعد میں آنے والوں کے لیے تیسرا قول ایجاد کرنا جائز ہے، پس ان لوگوں نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ امت قرآن وحدیث کی تفسیر میں گمراہی پر جمع ہو سکتی ہے اور یہ کہ اللہ تعالے ایک آیت نازل کرے اور اس سے ایسے معنی مراد لے جسے صحابہ وتابعین نے نہ سمجھا ہو؛ لیکن ان لوگوں نے کہا کہ اللہ نے دوسرے معنی مراد لیے ہیں، اگر یہ اس قول کے ان مضمرات پر غور کرتے تو یہ بات نہ کہتے)

اور ظاہر ہے کہ پوری امت کی تضلیل، یا تجہیل سوائے جہالت وضلالت کے کچھ نہیں؛ اس لیے جب سلف کرام کسی بات پر قائم ہو جائیں تو اس کے خلاف کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

فی سبیل اللہ کا دائرہ

چوتھا سوال یہ ہے کہ "فی سبیل اللہ" جس کی تشریح وتفسیر کسی قدر تفصیل کے ساتھ اوپر عرض کی گئی، اس کا دائرہ کتنا وسیع ہے؟ جواب یہ ہے کہ چوں کہ سلف سے اس سلسلہ میں صرف دو قول منقول ہیں؛ لہٰذا ہمارے نزدیک اس سے غزوہ یا حج ہی

(۱) فتاوی ابن تیمیة :۱۳/۵۹

مراد ہے اور اس کے دائرہ میں بقول احناف محتاج غازی، یا محتاج حاجی اور دیگر ائمہ کے قول پر مطلق غازی یا مطلق حاجی آتے ہیں اور احناف میں سے بعض فقہا نے جو طالبِ علم کو اس کا مصداق قرار دیا ہے، انہوں نے خود ہی فقر کی قید بھی لگا دی ہے؛ اسی لیے فقہا نے تصریح کی ہے کہ یہ آیت کی مراد میں اختلاف ہے، حکم میں کوئی اختلاف حقیقی نہیں؛ کیوں کہ طالب علم اگرچہ ''فی سبیل اللہ'' میں داخل ہیں؛ مگر ان کو زکاۃ فقیر ہونے کی حیثیت سے دی جائے گی۔

علامہ حصکفیؒ نے طالب علم کو ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق بتانے کے بعد لکھا ہے:

''وثمرة الاختلاف فی نحو الاوقاف''

اس پر شامی نے فرمایا:

''یشیر إلی أن هذا الاختلاف إنما هو فی المراد بالآیة لا فی الحکم، ولذا قال فی النهر: والخلف لفظي للاتفاق علی أن الأصناف کلهم سوی العامل یعطون بشرط الفقر'' الخ.(۱)

اور جن لوگوں نے بلا قید فقر طالب علموں کو مصرف زکوۃ قرار دیا ہے، ان کا قول مرجوح اور غیر معتمد ہے، چنانچہ طحطاوی نے فرمایا:

''وهذالفرع مخالف لا طلا قهم الحرمة في الغني ولم یعتمده احد.''

(یہ جزئیہ غنی کو زکاۃ دینے کے سلسلہ میں فقہا کے اطلاق حرمت کے خلاف ہے اور اس پر کسی نے اعتماد نہیں کیا)، اس پر شامی نے تائید کرتے ہوئے لکھا:

(۱) درمختار مع الشامي: ۲۸۹/۳

" قلت : وھو کذالک والا وجہ تقییدہ بالفقیر ."(۱)

خلاصہ یہ کہ جن فقہا نے طالب علم کو بشرطِ فقر مصرف زکاۃ قرار دیا ہے، ان کے مسلک پر طالب علم کو زکاۃ بحیثیت فقیر دی جاتی ہے اور جنہوں نے بلا قید فقر طالب علم کو دینا جائز قرار ادیا ہے، ان کا قول جمہور کے نزدیک غیر راجح؛ بل کہ غیر معتمد وغیر مقبول ہے۔ اسی طرح جن حضرات فقہا نے "فی سبیل اللہ" میں تمام امورِ خیر کو داخل کیا ہے، جیسے علامہ کاسانی رحمہ اللہ، انہوں نے بھی فقر کی شرط لگائی ہے؛ لہٰذا ان امورِ خیر میں زکاۃ دینا بوجہ فقر ہوا۔ الغرض ہمارے نزدیک "فی سبیل اللہ" میں اصلاً واصالۃً غازی یا حاجی داخل ہے، یہی اس کی صحیح تفسیر ہے۔

فی سبیل اللہ میں فقر کی شرط

اس ضمن میں ایک سوال یہ ہے کہ "فی سبیل اللہ" کا مصداق حاجی ہو یا غازی ان کو بشرطِ فقر مستحق زکاۃ کہا جائے گا یا بلا قید فقر؟ جواب یہ ہے کہ اس میں ائمہ اجتہاد ہی سے اختلاف چلا آرہا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک فقر شرط ہے۔ علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے "البحر الرائق" میں "فی سبیل اللہ" کی مراد بتانے کے بعد فرمایا:

" ولا یخفی أن قید الفقر لابد منہ علی الوجوہ کلھا"

.اس پر شامی نے " منحۃ الخالق " میں " نھر الفائق " کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ:

" ان الاصناف کلھا سوی العامل یعطون بشرط الفقر" . (۲)

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صرف غازی کو دیا جائے گا، خواہ وہ غنی ہو، یا فقیر،

(۱) الشامي:۳/۲۸۶

(۲) البحر الرائق و منحۃ الخالق:۲/۴۲۲

جیسا کہ خود امام شافعی رحمہ اللہ نے ''کتاب الام'' میں اس کی تصریح کی ہے۔(۱)
اسی طرح علمائے مالکیہ کے نزدیک بھی فقر شرط نہیں؛ بل کہ غازی غنی ہو یا فقیر دونوں صورتوں میں اس کو زکاۃ دی جاسکتی ہے۔
امام قرطبی رحمہ اللہ نے فرمایا:

'' وهم الغزاة و موضع الرباط، يعطون ما ينفقون في غزو هم، كانوا اغنياء أو فقراء، وهذا قول أكثر العلماء وهو تحصيل مذهب مالک.''(۲)

اسی طرح حنابلہ میں سے علامہ ابن قدامہ نے اپنی کتاب ''الکافی'' میں تصریح کی ہے کہ غازی کو غنی ہونے کے باوجود زکاۃ میں سے دیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ وہ مسلمانوں کی مصلحت سے لیتا ہے۔(۳)

مصارف زکاۃ اور قیاس

بعض حضرات نے ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق جہاد عسکری ہی کو قرار دینے کے باوجود یہ کہا ہے کہ موجودہ زمانہ میں قلمی، فکری، ثقافتی جہاد بھی اسی طرح ضروری ہے، جس طرح پہلے دور میں عسکری جہاد ضروری تھا اور جس علت سے جہاد عسکری میں زکاۃ دینا جائز ہے، اسی علت کی بنا پر قلمی، فکری، ثقافتی جہاد پر بھی زکاۃ لگائی جاسکتی ہے۔
شیخ یوسف القرضاوی نے فقہ الزکاۃ میں اس پر بڑا تفصیلی کلام کیا ہے اور اسی رائے کو پیش کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ رائے و نظریہ صحیح ہے، یا نہیں؟

---

(۱) الام:۲/۶۰
(۲) قرطبي:۱۰/۲۷۱
(۳) الكافي:۲/۲۰۱

جواب یہ ہے کہ اگر یہ قلمی وفکری اور ثقافتی جہاد کرنے والے لوگ محتاج ومستحق زکاۃ ہیں، تب تو ان کو زکاۃ دینا جائز ہوگا جیسا کہ طالب علم وغیرہ کو بشرطِ فقر دینا جائز قرار دیا گیا ہے اور یہ حضرات چوں کہ دینی کاموں اور دعوتی کارروائیوں میں لگے ہوتے ہیں؛ اس لیے ان فقراء کو دینا بنسبت عام فقرا کے افضل ہوگا، جیسا کہ طالب علم کے سلسلہ میں علما نے لکھا ہے۔

اسی تقریر سے یہ شبہ بھی دور ہوجاتا ہے، کہ جب ان لوگوں کو بشرط فقر دیا جائے گا تو یہ بمد فقراء زکاۃ دی گئی، پھر ان کو ''فی سبیل اللہ'' کی مد میں شامل کرنے کا کیا مطلب اور کیا ضرورت؟

جواب یہ ہے کہ یہ لوگ اگر چہ فقیر ہونے کی حیثیت سے مستحق زکاۃ ہوئے ہیں، تاہم ان میں اور عام فقرا میں ایک وصف کے لحاظ سے بڑا عظیم فرق ہے کہ یہ اللہ کے دین کی خدمت میں لگے ہوئے ہیں، اس لیے ان کو الگ سے بیان کیا گیا۔

بحر الرائق میں اسی کو فرمایا ہے:

'' فا ن قلت: منقطع الغزاة و الحج إن لم يكن في وطنه مال فهو فقير وإلا فهوابن السبيل، فكيف تكون الأقسام سبعة؟ قلت: هو فقير إلا أنه زاد عليه بالانقطاع في عبادة الله تعالى فكان مغايراً للفقير المطلق الخالي عن هذا القيد''. (۱)

اور اگر یہ لوگ محتاج وفقیر نہیں ہیں، تب احناف کے نزدیک تو کسی بھی طرح وہ مستحق زکوۃ نہ ہوئے؛ کیوں کہ ان کے نزدیک عسکری جہاد کرنے والے کو بھی بشرط

(۱) البحر الرائق :۲/۴۲۲

فقر دیا جاتا ہے جب یہ فقیر نہیں تو ان کو دینا ان کے نزدیک جائز نہیں ہوگا اور دیگر ائمہ کے مسلک پر غنی مجاہد کو دینا اگر چہ جائز ہے؛ مگر یہ بات خود ثابت نہیں کہ قلمی، ثقافتی وفکری جہاد بھی عسکری جہاد کی طرح ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق ہے اور اشتراکِ علت کی بنا پر قیاس کے ذریعہ دونوں کو ایک قرار دینا اور حکم کو ایک سے دوسرے کی طرف متعدی کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے بہ موجب مصارفِ زکاۃ کو اللہ تعالیٰ نے کسی کے فیصلہ پر نہیں رکھا ہے؛ بل کہ خود ہی ان کو مقرر فرمادیا ہے۔ (کما روی فی الحدیث) لہٰذا یہ محل قیاس نہیں ہے۔

ایک شبہ کا جواب

اس پر اگر یہ شبہ کیا جائے کہ فقہا نے بعض مواقع پر مصارفِ زکاۃ میں قیاس کے ذریعہ حکم کو متعدی کیا ہے۔ اگر یہ محل قیاس نہ تھے تو انھوں نے یہ کیسا کیا؟ مثلاً فقہا احناف نے اس شخص کو جس کا مال جاتا رہا ہو اور اسے اس پر قدرت نہ ہو، ابن السبیل (مسافر) کے ساتھ ملحق کیا ہے اور زکاۃ دینا اس کو جائز قرار دیا ہے، علامہ شامی رحمہ اللہ نے زیلعی سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

''والحق به كل من هوغائب عن ماله وإن كان في بلده لأن الحاجة هي المعتبرة وقد وجدت لأنه فقير يداً وان كان غنياً ظاهرًا.''(۱)

تو جواب یہ ہے کہ یہ قیاس نہیں ہے؛ کیوں کہ قیاس کہتے ہیں غیر منصوص کو منصوص پر اشتراک علت کی بنا پر منطبق کرنا اور یہاں یہ نہیں ہے؛ بل کہ ایک منصوص حکم میں اس کے ایک فرد کو داخل کرنا ہے، چناں چہ ''**من هو غائب عن ماله**''کو فقیر ہونے کی

(۱) الشامي :۳/۲۹۰

بناپر زکاۃ کا مستحق قرار دیا گیا ہے، اس کو ابن السبیل میں شمار کرنا محض ایک نکتہ کی بنا پر ہے، ورنہ وہ فقیر کے حکم میں ہونے کی وجہ سے ہی مستحق زکاۃ ہے، جیسے علما نے لکھا ہے کہ کسی نے دوسرے کو قرض دے دیا اور وہ ابھی وصول ہونے والا نہ ہو اور اس دینے والے کو خرچ کے لیے حاجت پڑھ جائے تو اس کو بھی زکاۃ دی جاسکتی ہے۔ واللہ اعلم

الغرض ہمارے نزدیک مختلف دینی سرگرمیوں اور دعوتی کاموں کے لیے زکاۃ کا دینا جائز نہیں، جیسا کہ جمہور علما کا مذہب ہے۔ اور ''فی سبیل اللہ'' کا دائرہ جہاد عسکری وحج تک ہی وسیع ہے اور دوسرے امور اس میں داخل نہیں اور اگر اس میں داخل ہیں بھی تو وہ فقر کی شرط سے مشروط ہیں۔ واللہ اعلم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مصرفِ زکاۃ ''فی سبیل اللہ''

کے بارے میں ایک اہم استفتا کا جواب

نوٹ: مولانا محمد شہاب الدین ندوی مرحوم (بانی فرقانیہ اکیڈمی بنگلور) کی جانب سے مصرفِ زکاۃ کے سلسلہ میں ایک اہم اور طویل استفتا احقر کے پاس برائے جواب آیا تھا، جس کا جواب احقر نے علمی انداز پر دیا، چوں کہ سوال اور جواب دونوں اہم ہیں؛ اس لئے یہاں اس کو بھی اس مقالہ کا جز بنایا جا رہا ہے۔ یاد رہے کہ مولانا شہاب الدین ندوی مرحوم مصرفِ زکاۃ ''فی سبیل اللہ'' میں حسبِ ضرورت توسیع کے قائل تھے اور اس سلسلے میں ان کے بعض مضامین بھی شائع ہو چکے ہیں؛ مگر یہ مسلک جمہور کے خلاف ہونے کی وجہ سے نا قابلِ التفات سمجھا گیا اور علما نے ان پر رد بھی لکھا ہے، مولانا کی اس سلسلہ کی کاوشوں میں سے ایک یہ استفتا بھی ہے، جو انہوں نے علما کے پاس بھیجا تھا تا کہ ان کے نظریئے کی تائید حاصل کی جا سکے؛ مگر غالباً یہ بات حاصل نہ ہو سکی۔

محمد شعیب اللہ

سوال نامہ فرقانیہ اکیڈمی، بنگلور

محترم المقام جناب مولانا محمد شعیب اللہ خان صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

تمہید

مصارف زکاۃ میں ایک اہم مصرف ''فی سبیل للہ'' بھی ہے (توبہ ۶۰) مگر اس کے مفہوم اور مصداق کے بارے میں فقہا کرام اور علما امت کے درمیان کافی اختلافات موجود ہیں؛ مگر یہ اختلافات بنیادی نہیں بل کہ فروعی قسم کے ہیں؛ کیوں کہ ان میں جائز و ناجائز کی بحث پیدا نہیں ہوتی؛ بل کہ ان کی حیثیت زیادہ سے زیادہ راجح اور مرجوح کی سی ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہ حنفی میں ''فی سبیل اللہ'' کی جو چار تاویلیں کی گئی ہیں وہ چاروں ہی وقت اور حالات کی مناسبت سے قابلِ عمل تسلیم کی گئی ہیں، جیسا کہ درمختار اور ردالمحتار کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

چناں چہ یہ چار تاویلیں اس طرح ہیں:

(۱) فی سبیل اللہ سے مراد محتاج غازی ہے (۲) اس سے مراد محتاج حاجی ہے (۳) اس سے مراد طالب علم ہے (۴) اس میں تمام امور خیر داخل ہیں۔ متقدمین نے اپنے دور میں ترجیح اولین دو اصناف کو دی ہے جب کہ متأخرین آخری دو اصناف کی ترجیح کے قائل ہیں۔

بہ ہر حال ہر دور میں ایسے علما کافی تعداد میں پائے گئے ہیں، جو دوسرے موقف کے قائل ہیں اور ان میں حنفی بھی ہیں اور شافعی بھی، مالکی بھی ہیں اور اہل حدیث بھی،

قدیم بھی ہیں اور جدید بھی۔ اور اس سلسلے میں بعض علما مجتہدین مثلاً حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ اور یمنی عالم محمد بن اسماعیل صغانی رحمہ اللہ صاحب سبل السلام کی آرا کافی وزنی اور قابل قدر ہیں، چناں چہ راقم سطور نے اپنے ایک مضمون میں اس قسم کے تیس سے زیادہ علما اور فقہا اور مفسرین کی رایوں کا استقصا کیا ہے جو ''فی سبیل اللہ'' کی توسیع یا عمومیت کے قائل ہیں۔

مگر آج کل کے بعض مقلد جامد قسم کے اہل علم ان سب علما کی رایوں اور ان کے دلائل کو نظر انداز کرتے ہوئے محض پہلے قول پر اڑ گئے ہیں اور کہتے ہیں یہ جمہور کا مذہب ہے جس سے ہٹنا جائز نہیں ہے۔ اور اب اس مناقشے نے ایک اچھے خاصے نزاع کی شکل اختیار کی ہے۔ اس سلسلے میں بعض ایسے سوالات ابھر کر سامنے آ گئے ہیں، جن کا جواب ناگزیر معلوم ہوتا ہے، ورنہ انتشار فکری کے باعث امت کا شیرازہ منتشر ہو سکتا ہے؛ لہٰذا علما کرام کی خدمت میں اس سلسلے کے بعض سوالات بغرض جواب پیش کیے جا رہے ہیں، امید ہے کہ ہمارے علما کرام اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کرتے ہوئے ان سوالات کے مدلل جوابات عنایت فرمائیں گے۔

سوالات:

(۱) فی سبیل اللہ کے صرف غزوہ، یا جہاد کے ساتھ مخصوص ہونے کی کیا دلیل ہے؟

(۲) حدیث نبوی'' **لایحل الصدقة لغني الا لخمسة، لغازی في سبيل الله أو لعامل عليها أو لغارم......**''

(مالدار شخص کے لیے زکاۃ لینا صرف پانچ صورتوں میں جائز ہو سکتا ہے۔ (۱) جب کہ وہ اللہ کی راہ میں لڑ رہا ہو۔ (۲) جب کہ زکاۃ وصول

کرنے والا ہو۔(۳) جب کہ وہ مقروض ہو۔(۱)

اس سے تو ایک مالدار شخص کے لیے زکاۃ کا مال لینے کا محض جواز ثابت ہو رہا ہے، نہ کہ اس کا واحد مصداق (دیکھیے کتاب الاموال از ابو عبید) لہٰذا اس سے یہ مفہوم نکالنا کہ فی سبیل اللہ کے تحت سوائے غازی کے اور کسی کو زکاۃ لینا جائز نہیں ہے، کس منطق کی رو سے صحیح ہوگا؟

(۳) ''فی سبیل اللہ'' کے صرف غزوہ، یا جہاد کے ساتھ مخصوص نہ ہونے کی ایک واضح دلیل یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو بھی فی سبیل اللہ میں شامل قرار دیا ہے، چناں چہ مسند احمد، مستدرک اور صحیح ابن خزیمہ کے علاوہ ابوداؤد میں اس موضوع پر حضرت ام معقل صحابیہ رضی اللہ عنہا سے تین روایات مروی ہیں، جن کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے شوہر سے زکاۃ کا اونٹ حج کے لیے دلواتے ہوئے فرمایا: **اعطها فلتحج عليه فانه في سبيل الله**۔(ابوداؤد کتاب الحج) (تم وہ اونٹ ام معقل کو دیدو تاکہ وہ اس پر سوار ہو کر حج کریں کیوں کہ حج یقیناً فی سبیل اللہ میں شامل ہے) اور امام بخاری کی تصریح کے مطابق حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، حضرت ابولاس رضی اللہ عنہم اور امام حسن بصری رحمہ اللہ بھی اسی کے قائل تھے۔(بخاری کتاب الزکاۃ و کتاب التفسیر)

اور ائمۂ فقہ میں امام محمد، امام احمد ابن حنبل اور امام اسحٰق بن راہویہ رحمہم اللہ کا مسلک بھی یہی ہے، علما مجتہدین میں علامہ ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ دہلوی اور علامہ شوکانی رحمہم اللہ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

بہ ہر حال کہا جاتا ہے کہ فی سبیل اللہ میں غزوہ کے علاوہ کسی دوسری چیز کو شامل

(۱) أبو داود: كتاب الزكاة : ۱۶۳۵

کرنے سے مصارف زکاۃ آٹھ میں منحصر نہیں رہیں گے، بل کہ نو دس اور گیارہ بارہ ہو جائیں گے جو مصارفِ زکاۃ والی آیت کی رو سے ''انما'' کے خلاف ہے؛ مگر اوپر مذکور صراحتوں کے ملاحظہ کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا حج کو''فی سبیل اللہ'' میں شامل کر کے خود رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اور آپ کے صحابہ نے مصرف زکاۃ کے آٹھ میں منحصر ہونے کے خلاف ایک نئی اور نویں مد کا دروازہ کھولا تھا؟ ظاہر ہے کہ یہ نویں مد نہیں ہے، بل کہ''فی سبیل اللہ'' میں حسب ضرورت توسیع قرار دینی پڑے گی، جیسا کہ شاہ ولی اللہ رَحِمَہُ اللّٰہُ کی رائے گرامی ہے، اسی طرح موصوف کی رائے کے مطابق اس میں حسب ضرورت بعض دیگر تمدنی امور بھی شامل ہو سکتے ہیں۔ (۱)

(۴) درمختار اور اس کی شرح ردالمحتار (فتاوی شامیہ) میں مذکور فی سبیل اللہ کی چار تاویلوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ فتاوی ظہیریہ اور فتاوی مرغینانی کی رو سے اس سے مراد طالب علم ہے۔ (ردالمحتار ۲/ ۶۷ مطبوعہ کوئٹہ) فتاوی ظہیریہ کے مؤلف قاضی ظہیر الدین بخاری (م ۶۱۹ ھ) ساتویں صدی کے عالم ہیں جن کے فتوی پر اعتماد کرتے ہوئے تقریباً آٹھ سو سال سے اب تک عمل کیا جا رہا ہے اور عربی مدرسوں کے طلبہ کو بھی زکاۃ کا مستحق قرار دیا جا رہا ہے، جب کہ اصولی طور پر یہ طبقہ زکاۃ کے آٹھ مصارف میں منصوص طور پر شامل نہیں ہے۔ غرض جب طالب علم بھی''فی سبیل اللہ'' میں شامل ہیں، تو پھر اس موقعہ پر حسب ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں: (الف) فی سبیل اللہ کا واحد مصداق غزوہ و جہاد کہاں رہا؟ (ب) کیا اس سے جمہور کے مسلک پر حرف نہیں آئے گا؟ (ج) کیا اس سے مصارف زکاۃ کے آٹھ میں منحصر ہونے کی تردید نہیں ہوگی؟ (د) جن علما نے اس قسم کا فتوی دیا اور جنہوں نے اس پر

(۱) دیکھئے حجۃ اللہ البالغۃ :۲/ ۴۵

عمل کیا، کیا وہ سب دین وشریعت سے منحرف تھے؟ (ہ) اگر بات ایسی ہی ہے تو پھر ہمارے علما کرام نے آٹھ سو سال سے اب تک اس کے خلاف آواز بلند کیوں نہیں کی؛ بل کہ خاموشی کے ساتھ اس پر عمل کیوں کرتے رہے؟ (۵) مذکورہ بالا فتوی کو اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے نظر انداز کر دیں، تو سوال یہ ہے کہ طلبۂ علم کے ''فی سبیل اللہ'' میں شامل ہونے کی دلیل کیا ہے (ب) پھر کیا صرف طلبۂ علم ہی اس مصرف میں شامل ہو سکتے ہیں یا علما اور دینی خدمت گاروں کو بھی اس میں شامل ہونے کی گنجائش موجود ہے؟ (ج) اگر نہیں ہے تو پھر ان دونوں طبقوں میں تفریق کی دلیل کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ جس دلیل سے بھی طلبہ کسی مصرف میں شامل ہوں گے، بالکل اسی دلیل سے خود علما بھی اس میں شامل ہوں گے۔

(۶) کہا جاتا ہے کہ وہ علما جو علم دین کی تعلیم وتدریس اور اس کی نشر واشاعت میں مشغول ہوں، انہیں فی سبیل اللہ میں شامل کرنے سے مصارف زکاۃ کے آٹھ میں منحصر ہونے پر حرف آئے گا جو ''انما'' کی تصریح کے خلاف ہے تو اب سوال یہ ہے کہ علما کے زکاۃ لینے سے یہ بات ہو سکتی ہے، تو پھر طالب علموں کو بھی اس میں شامل کرنے سے کیوں نہیں ہو سکتی؟ (ب) قرآن کے آٹھ مصارف میں اگر علما کا نام منصوص طور پر مذکور نہیں ہے تو طلبہ کا نام ان میں کہاں پر موجود ہے؟

(۷) اگر یہ کہا جائے کہ طلبہ فقرا ومساکین کے مصرف میں شامل ہو سکتے ہیں تو پھر سوال یہ ہے کہ اس میں خود علما کیوں شامل نہیں ہو سکتے؟ ظاہر ہے کہ فقر واحتیاج کا وصف جن جن لوگوں پر بھی صادق آئے وہ سب اس میں شریک ہو سکتے ہیں، خواہ وہ طلبہ ہوں یا علما یا عام محتاج جن میں ہر قسم کے معذور ومجبور اور بے سہارا وبے کس لوگ سب ہی شامل ہو سکتے ہیں (ب) لہٰذا اس موقع پر ایک اہم سوال یہ پیدا

ہوتا ہے کہ جب فقرا و مساکین میں ہر قسم کے محتاج لوگ شامل ہو سکتے ہیں تو پھر طلبہ کو آٹھ سو سال پہلے ''فی سبیل اللہ'' میں شامل کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ (ج) کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ طلبہ فقرا و مساکین میں شامل نہیں ہیں؟ (د) نیز یہ کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ زکاۃ کی رقم صرف طلبہ کے خورد و نوشت ہی پر صرف کی جائے، اس کی دلیل کیا ہے؟ اور قرآن و حدیث، یا اصل فقہی مآخذ میں اس کا تذکرہ کہاں موجود ہے؟

(۸) امام کاسانی رحمہ اللہ (م ۵۸۷ھ) کا یہ فتوی کہ ''فی سبیل اللہ'' میں تمام امور خیر شامل ہیں (بدائع الصنائع ۲/ ۴۵) کیا فی سبیل اللہ میں صرف غازی شامل ہونے کے دعوے کے خلاف نہیں ہے؟ ظاہر ہے کہ ان دونوں دعووں یا فتووں میں کھلا ہوا تناقض یا تضاد موجود ہے اور یہ دونوں دعوے بیک وقت صحیح نہیں ہو سکتے؛ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ غازی فی سبیل اللہ کا واحد مصداق نہیں (ب) امام کاسانی کے اس فتوی کو علما احناف میں قبولیت عامہ حاصل ہے اور اس بنیاد پر موجودہ دور میں دینی خدمت گاروں کو بھی فی سبیل اللہ میں شامل قرار دیا جا رہا ہے یعنی ان علما کو جو علم دین کی تعلیم و تدریس اور اس کی نشر و اشاعت میں مشغول ہوں؛ مگر اس کے برعکس بعض مقلد قسم کے اہل علم اس قسم کی صدا بلند کرنے والوں کو گمراہ یا دین سے منحرف قرار دے رہے ہیں؛ لہٰذا اس موقعہ پر سوال یہ ہے کہ وہ کون سے امور خیر ہو سکتے ہیں جن میں علم دین کی تعلیم و تدریس اور اس کی نشر و اشاعت شامل نہ ہو؟ کیا اس سے بڑھ کر دین کی کوئی اور خدمت ہو سکتی ہے؟

(۹) اگر امام کاسانی رحمہ اللہ کا یہ فتوی غلط اور باطل ہے تو پھر ہمارے علما کرام نے آٹھ سو سال سے اب تک اس کی تردید کیوں نہیں کی؟ بل کہ اس کی حمایت کیوں کرتے رہے اور وہ پندرھویں صدی ہی میں مردود کیوں ہو جائے؟ چناں چہ

اس فتوی کے قائل و مؤید بڑے بڑے علما احناف مثلا علامہ ابن نجیم صاحب البحر الرائق، علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ صاحب درمختار، علامہ ابن عابدین رَحِمَہُ اللّٰہُ صاحب ردالمحتار، علامہ شہاب الدین آلوسی بغدادی رَحِمَہُ اللّٰہُ صاحب روح المعانی اور مفتی محمد شفیع رَحِمَہُ اللّٰہُ صاحب تفسیر معارف القرآن کے علاوہ بہت سے علماء بھی ہیں اور ان سب کے فتاوے اور رائیں راقم سطور نے اپنے مضامین میں جمع کردیے ہیں؛ نیز علما احناف کے علاوہ بہت سے شافعی، مالکی اور اہل حدیث علما کی رائیں بھی اسی کے موافق ہیں اور عصر جدید میں ان کی تعداد اتنی ہوگئی ہے کہ وہ شمار سے بھی باہر ہے، ظاہر ہے کہ اتنے سارے علما کسی غلط رائے پر متفق نہیں ہوسکتے اور پھر ایسی صورت میں جب کہ اس کی تائید خود حدیث نبوی سے بھی ہورہی ہو؛ لہٰذا ذیل میں بطور نمونہ صرف دو حدیثیں پیش کی جاتی ہیں، چناں چہ ابن ماجہ کی ایک صحیح حدیث ہے جو صحیح ابن حبان، مسند احمد اور مستدرک حاکم میں بھی مروی ہے:

« من دخل فی مسجدنا هذا لیتعلم خیراً أو یعلمه کان کالمجاهد فی سبیل الله»

(رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا کہ جو کوئی ہماری اس مسجد میں خیر کی کوئی بات سیکھنے یا سکھانے کی غرض سے آیا تو وہ اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کی طرح ہے)

چنانچہ اس حدیث کے مطابق (**لیتعلم خیراً أویعلمه**) کے الفاظ دلالت کررہے ہیں کہ طالب علم کے ساتھ خود معلم بھی فی سبیل اللہ میں ایک مجاہد کی طرح داخل وشامل ہیں۔ یہ ایک منصوص دلیل ہے جو علم دین کی تعلیم وتدریس اور اس کی نشر واشاعت کے سلسلہ میں پیش کی جاسکتی ہے۔

اب جہاں تک فی سبیل اللہ کی توسیع یا عمومیت کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں بھی ایک ایسی حدیث موجود ہے جس سے خود علمائے متقدمین نے اس موضوع پر استدلال کیا ہے۔ چناں چہ بخاری کتاب الدیات اور مسلم کتاب القسامۃ کے تحت مذکور ہے کہ رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے جنگ خیبر کے موقعہ پر ایک مقتول شخص کا خون بہا (سو اونٹ) زکاۃ کے اونٹوں میں سے ادا کیا۔" **فوداه مائة من إبل الصدقة**"(۱)

حافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللهُ نے اس کی شرح کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ قاضی عیاض کے بیان کے مطابق بعض علما مصالح عامہ میں زکاۃ صرف کرنا جائز سمجھتے ہیں اور ان کی دلیل یہ اور دوسری ہے۔(۲)

ظاہر ہے کہ کسی شخص کا خون بہا ادا کرنا زکاۃ کے آٹھ منصوص مصارف کے خلاف ہے اور بقول امام نووی رَحِمَهُ اللهُ ایک شافعی عالم ابو اسحاق مروزی رَحِمَهُ اللهُ بھی اس قسم کے جواز کے قائل تھے۔(۳)

(۱۰) بہ ہر حال امام کاسانی رَحِمَهُ اللهُ کے فتوی کو علما احناف میں قبول عامہ حاصل ہے اور فتاوی دار العلوم دیو بند میں بھی اسے مستند قرار دیا گیا ہے جسے مولانا مفتی ظفیر الدین صاحب مفتاحی نے مرتب کیا ہے۔(۴)

اور یہ فتوی مفتی صاحب نے در مختار سے نقل کیا ہے جو فقہ حنفی کی سب سے زیادہ مقبول و متداول کتاب تسلیم کی جاتی ہے؛ لہٰذا اس فتوی کی موجودگی میں اب بعض علما کا

---

(۱) البخاري:۶۸۹۸ ومسلم:۱۶۶۹

(۲) فتح الباري: ۱۲/۲۳۵

(۳) شرح نووي:۱۱/۱۴۸

(۴) دیکھیے فتاوی دار العلوم دیو بند:۶/۲۸۲ طبع ثانی

یہ کہنا کہ وہ اہل علم جو کسی علمی و دینی خدمت میں مشغول ہوں، وہ بجائے زکاۃ مفروضہ کے محض نفل صدقات یا عطیہ جات پر اکتفا کریں، کہاں تک صحیح ہوسکتا ہے؟

ظاہر ہے کہ اس سے مذکورہ بالا فتوی کی نفی ہوتی ہے، تو کیا یہ بات جائز ہوگی کہ بغیر کسی معقول وجہ کے کوئی شخص کسی بھی مستند فتوی کو جب چاہے قابل استدلال قرار دے اور جب چاہے اسے ردی کی ٹوکری میں پھینک دے؟

نوٹ:

واضح رہے اس موقعے پر (غنا) اور (تملیک) کی بحثیں چنداں اہمیت نہیں رکھتیں، جو محض ضمنی نوعیت کی ہیں، اصل اور بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ وہ اہل علم جو علم دین کی تعلیم وتدریس یا اس کی نشر واشاعت میں مشغول ہیں، وہ آیا زکوٰۃ کے مستحق ہوسکتے ہیں، یا نہیں؟ خواہ وہ فقرا و مساکین کے مصرف میں داخل سمجھے جائیں یا فی سبیل اللہ کے مصرف میں؟ امید ہے کہ ہمارے علما کرام ان تمام سوالات کا معقول اور تشفی بخش جواب دے کر ہماری ملت کو ذہنی انتشار سے بچائیں گے۔

خاکسار

محمد شہاب الدین ندوی

جوابات بھیجنے کا پتہ یہ ہے:

فرقانیہ اکیڈمی ٹرسٹ ۱۶۵ اداسرہلی، بنگلور ۵۶۰۰۵۷

۷/ رجب ۱۴۱۲ھ ۹۲/۱/۱۳ء

الجواب ومنہ الحق والصواب

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین:

(۱) جن حضرات نے ''فی سبیل اللہ'' کو غزوہ وجہاد کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے ان کی دلیل ایک تو خود یہ الفاظ ''فی سبیل اللہ'' ہیں کہ عرفِ شرع میں یہ لفظ جہاد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔(۱)

اور اگر چہ یہ لفظ دوسری عبادات وطاعات کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے؛ لیکن یہ مجازاً ہے اور بلاوجہ کسی کو حقیقت سے مصروف کرنا درست نہیں۔

دوسرے یہ کہ حدیث میں ''لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة'' الخ میں غنی لوگوں میں سے جن کو زکوۃ دینا جائز قرار دیا گیا ہے، ان میں ایک ''غازٍ فی سبیل اللہ'' ہے، اگر ''فی سبیل اللہ'' غازی کے ساتھ خاص نہ ہوتا، تو یہ حصر غلط ہوتا جو اس حدیث میں ''لاءِ نفی'' اور ''اِلا'' سے پیدا کیا گیا ہے؛ کیوں کہ اس حدیث میں مذکور اور چار مصارف (فی سبیل اللہ) سے ہٹ کر ہیں اور فی سبیل اللہ کے عنوان سے صرف غازی کو پیش کیا گیا ہے، اب اگر قرآن میں مذکور ''فی سبیل اللہ'' کو غازی سے مخصوص نہ قرار دیا گیا اور اس کو عام رکھا گیا تو دو ہی صورتیں ہیں، یا تو فقر کی شرط اس میں ملحوظ ہوگی، یا نہ ہوگی؟ اگر فقر کی شرط ملحوظ ہوگی تو کسی قسم کا اختلاف ہی نہیں؛ بل کہ یہ اختلاف لفظی ہوگا کہ ''فی سبیل اللہ'' غازی سے مخصوص ہے یا نہیں؟

کما قال الشامی تحت قول الدرالمختار:(وثمرة الاختلاف فی نحو الأوقاف) ما نصه: یشیر الی ان هذا

---

(۱) كما قال الإمام أبو يوسف على ما في المسبوط للسرخسي :۳/۱۱

الاختلاف إنما هو في تفسير المراد بالآية لا في الحكم، ولذا قال في النهر والخلف لفظي للاتفاق على أن الاصناف كلهم سوى العامل يعطون بشرط الفقر الخ. (۱)

اور اگر فقر کی شرط نہ ہوگی تو مطلب یہ ہوگا کہ "فی سبیل اللہ" کے تحت بہت سے اور اغنیا بھی داخل ہیں، جب کہ حدیث غازی کے سوا کسی اور کو "فی سبیل اللہ" کے تحت غنی ہونے کی صورت میں مصرف زکاۃ قرار نہیں دیتی، بل کہ حصر کے ذریعہ اس کی نفی کرتی ہے۔

(۲) اس نمبر کا جواب ان حضرات کے نقطۂ نظر کے مطابق جو "فی سبیل اللہ" میں صرف غازی کو داخل کرتے ہیں، سوال نمبر ایک کے تحت مذکور ہو چکا کہ اس حدیث سے یہ مفہوم کیسے نکالا گیا۔

(۳) بلا شبہ سوال میں مذکور روایات سے یہی واضح ہوتا ہے کہ "فی سبیل اللہ" میں منقطع الحاج بھی داخل ہے اور ان ہی کے پیش نظر بعض ائمہ اس کی طرف گئے ہیں، جیسے امام محمد رحمہ اللہ وغیرہ؛ مگر اس کو حسبِ ضرورت توسیع کے بجائے "فی سبیل اللہ" کا ایک مصداق قرار دینا چاہیے، رہی حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ کی رائے تو احقر کی جہاں تک نظر ہے متقدمین ومتاخرین میں سے شاید کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ (حسب ضرورت توسیع) کے عنوان سے ہر چیز کو اس میں کھپانے کی گنجائش ہے۔

(۴) اس نمبر کے تحت فتاوی ظہیریہ اور مرغینانی کے حوالہ سے طالب علم کو جو "فی سبیل اللہ" کا مصداق قرار دیا گیا ہے اور اس پر سوالات قائم کئے ہیں، حقیقت یہ ہے

(۱) الشامي:۲/۳۴۳

کہ سائل نے زیادہ غور وفکر سے کام نہیں لیا ہے؛ کیوں کہ درمختار اور ردالمحتار، جن کے حوالہ سے سائل نے اوپر کا قول نقل کیا ہے، ان دونوں میں اس طرف اشارہ موجود ہے کہ اس سے اگر طالب علم مراد ہے تو اس کو فقر کی وجہ سے دیا جاتا ہے نہ کہ طالب علم ہونے کی بناء پر، چناں چہ درمختار میں اسی کے بعد یہ عبارت ہے

''وثمرة الاختلاف في نحو الأوقاف''

اور اس کا مقصد شامی نے واضح کیا ہے:

''يشير إلى أن هذا الاختلاف انما هو في المراد بالآية لا في الحكم، ولذا قال في النهر والخلف لفظي للاتفاق على أن الأصناف كلهم سوى العامل يعطون بشرط الفقر، فمنقطع الحاج أى وكذا من ذكر بعده (أى في الدر) يعطى اتفاقاً''. (۱)

اور صاحب بحر نے لکھا ہے:

'' ولا يخفى أن قيد الفقر لا بد منه في الوجوه كلها، فحينئذ لا يظهر ثمرته في الزكاة.''(۲)

اور اسی طرح فتح القدیر میں بھی ہے:

'' ثم لا يشكل أن الخلاف فيه (أى في تفسير المراد بسبيل الله) لايوجب خلافا فى الحكم للاتفاق على أنه انما يعطى الاصناف كلهم سوى العامل بشرط الفقر'' . (۳)

---

(۱) الشامي:۲/۳۴۳

(۲) بحر الرائق:۲/۲۴۲

(۳) فتح القدير:۲/۲٦۴

اور جن حضرات نے بلا قید فقر بھی طالب علم کو مصرفِ زکاۃ قرار دیا ہے، ان کا قول مرجوح ہے اور اس پر اعتماد نہیں کیا گیا ہے، چناں چہ اس قول کے ذکر کرنے اور اس کی توضیح کے بعد طحطاوی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"وهذا الفرع مخالف لإطلاقهم الحرمة في الغناء، ولم يعتمده أحد."

نیز شامی نے بھی اسی کے بعد اپنی رائے ظاہر کی ہے:

"قلت وهو كذالك، وألا وجه تقييده بالفقير."(۱)

اس وضاحت کے بعد سائل کے جواب کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی کہ اسی قید کے ملحوظ نہ رہنے سے، یا اس سے صرف نظر کرنے سے سوالات پیدا ہوئے ہیں، تاہم نمبروار جواب بھی اشارۃً لکھا جاتا ہے:

(الف) جب قید فقر عموم کے قائلین کے پاس ملحوظ ہے تو جیسا کہ پہلے سوال کے جواب میں لکھا گیا، یہ اختلاف صرف لفظی ہے، لہٰذا (فی سبیل اللہ) کو جہاد کے ساتھ مخصوص قرار دینے والوں میں اور عمومیت کے قائلین میں اختلاف ہی نہیں ہے جس کا تاثر سائل نے دینا چاہا ہے؛ لہٰذا یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ پھر جو لوگ اس میں عموم کے قائل ہی نہیں ہیں اور صرف غزوہ سے "فی سبیل اللہ" کی تفسیر کرتے ہیں وہ بلا شبہ اس کی دیگر تفسیروں کو قبول ہی نہیں کرتے تو یہ سوال آخر کس سے ہے؟

(ب) حرف نہیں آئے گا؛ اس لیے کہ اختلاف لفظی ہے۔ (كما مر مراراً)

(ج) عموم کے قائلین کے نزدیک لفظ (فی سبیل اللہ) ایک وسیع مفہوم کا حامل لفظ ہے، جس کے افراد و جزئیات غزوہ و جہاد، طلب علم وغیرہ ہیں، اس تفسیر کی رو سے

(۱) الشامي: ۲/۳۴۰

بلا شبہ مصارف زکاۃ ۸/ ہوتے ہوئے بھی یہ سب افراد اس میں داخل ہوسکتے ہیں؛ مگر جیسا کہ گذرا اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکالا جاسکتا کہ فقیر و مالدار سب کو زکاۃ دی جاسکتی۔

(د) جب اختلاف کا لفظی ہونا معلوم ہوگیا تو پھر یہ سوال ہی کیوں پیدا ہوگا؟ ہاں البتہ یہ سوال وہاں اٹھتا ہے جہاں فقر کی شرط کے بغیر بھی ان سب مدوں میں خرچ کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ (کما قال بعض الفقھاء) تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ان علما کا یہ فتوی اگر چہ صحیح نہیں ہے، لیکن ان علما نے جان بوجھ کر ایسا نہیں کیا؛ لہٰذا معذور ہیں، مگر ان کے قول پر فتوی دینا افتاء بالمرجوح ہے جو کہ باطل ہے (کما فی رسم المفتی) وفی البحر الرائق: لایجوز له الافتاء بالقول المهجور لجر منفعة.(۱)

اور اس قول پر کسی کا اعتماد نہ کرنا طحطاوی سے اوپر نقل ہو چکا ہے۔

(ہ) اگر فقر کی شرط کے ساتھ عمومیت مراد لی جائے تو اختلاف ہی نہ رہا، پھر کسی کو رد کرنے اور اس کے خلاف آواز اٹھانے کی کیا ضرورت؟ اور اگر بلا قید فقر عمومیت مراد لی جائے تو اس کے خلاف برابر آواز اٹھائی گئی ہے، چناں چہ طحطاوی نے اور شامی نے اس پر رد کیا ہے، اور اس قول پر اعتماد نہ کرنا خود اس کے خلاف عملی محاذ آرائی ہے۔ پھر بعد کے دوروں میں بھی علما اس کا مرجوح و نا قابل اعتبار ہونا بیان کرتے رہے ہیں۔

حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے:

''اور بعض فقہا نے جو طالب علم کے لیے مطلق اخذ زکاۃ جائز رکھا ہے، وہ غیر معتمد ہے، فی الطحطاوی : وھذا الفرع مخالف لاطلاقھم الحرمة في الغنی ولم یعتمد ہ احد ،

(۱) بحر الرائق:۶/ ۲۶۸

پس قول مرجوح پر افتا باطل ہے۔''(۱)

حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ نے فتاوی دارالعلوم دیو بند میں کئی جگہ تصریح کی ہے کہ:

طالب علم محتاج ہوتو زکاۃ لے سکتا ہے؛ ورنہ نہیں، اور جو بعض فقہا نے اس کے لیے بلافقر بھی اجازت دی ہے یہ جمہور کے خلاف ہے۔(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ اس کے خلاف آواز اٹھائی گئی ہے اور یہ کہنا کہ ''اس پر عمل کیا جاتا رہا ہے'' حقیقتِ واقعہ کے خلاف ہے، کمامر۔

(۵) اس نمبر کا جواب یہ ہے کہ جن فقہا نے طالب علم کو بشرط فقر ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق قرار دیا ہے، ان کے نزدیک بلا شبہ اسی فقر کی شرط سے علما وخدمت گذارانِ دین بھی داخل ہو سکتے ہیں۔

(۶) اس نمبر کا جواب اوپر کی تفصیل سے خود ہی نکل آیا؛ لہٰذا اعادہ کی حاجت نہیں۔

(۷) بلا شبہ علما بل کہ عام لوگ بھی فقر واحتیاج کے وصف سے مستحقِ زکاۃ ہو سکتے ہیں، اس سے کس کو کب انکار ہے؟

(ب) جن حضرات نے طالب علم کو اس میں شامل فرمایا، ان کے پیش نظر جیسا کہ پہلے بھی گذرا ''فی سبیل اللہ'' کے الفاظ کا عموم ہے، یہ نہیں کہ کسی نے خواہ مخواہ کوئی ضرورت محسوس کر کے اس میں ان کو شامل کر دیا ہو اور اسی کو بنیاد بنا کر کوئی آئندہ بھی حسب ضرورت توسیع کی بے معنی رٹ لگا کر جی چاہی ومن مانی تفسیریں کرنے لگے۔

(ج) یہ مطلب نکالنا درست نہیں؛ کیوں کہ طلبہ کو ''فی سبیل اللہ'' میں محض اس کے لفظی عموم پر نظر کر کے داخل کیا گیا ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک مصرف دوسرے

---

(۱) امداد الفتاوی:۲/۱۹

(۲) فتاوی دارالعلوم:۶/۲۴۴، و ۶/۲۵۲

مصرف میں داخل رہے، جیسے خود اسی آیت مصارف میں فقیر و مسکین ایک دوسرے میں داخل ہیں۔ایک تفسیر پر فقیر میں مسکین اور ایک تفسیر پر مسکین میں فقیر داخل ہے۔ رہی یہ بات کہ جب فقیر و مسکین میں طلبہ داخل تھے، تو اس (فی سبیل اللہ) میں داخل کرنے کی کیا حاجت تھی؟ یہ ایک نکتہ کی وجہ سے ہے، وہ یہ کہ طالب علم عام فقرا سے ممتاز ہے کہ وہ اپنے آپ کو اللہ کے دین کو سیکھنے میں لگا کر دوسری مشغولیتوں سے علاحدہ ہو چکا ہے، جیسا خود ''فی سبیل اللہ'' سے غازی مراد لینے اور اس میں فقر کی قید لگانے والے حضرات نے غازی کے بارے میں بھی یہی سوال پیدا کر کے یہی جواب دیا ہے۔

بحر الرائق میں ہے:

''فان قلت منقطع الغزاة أوالحج إن لم يكن في وطنه مال فهو فقير وإلا فهو ابن السبيل، فكيف تكون الأقسام سبعة؟ قلت :وهو فقير إلا أنه زاد عليه بالانقطاع فی عبادة الله تعالى ، فكان مغايراً للفقير المطلق الخالي عن هذا القيد، كذا في النهاية.''(۱)

پس طلبہ فقیر و مسکین میں داخل ہونے کے باوصف ''فی سبیل اللہ'' میں بھی داخل ہو سکتے ہیں، ولا منافاة بينهما۔

(د) ہمیں نہیں معلوم کہ کس نے یہ کہا ہے؟ البتہ فقہا نے یہ ضرور کہا ہے کہ طلبہ کو زکاۃ کا مالک بنا دیا جائے، خواہ وہ خورد و نوش کی اشیا دے کر ہو یا کتب وغیرہ دے کر، صرف خورد و نوش پر زکاۃ کو صرف کرنے کی بات ہمارے خیال میں بے بنیاد ہے۔

(۱) البحر الرائق:۲/۲۴۲

(۸) بدائع میرے پاس نہیں کہ اس کی طرف مراجعت کی جاتی، تاہم اتنا عرض ہے کہ بدائع سے دوسرے فقہا نے ان کی یہ بات نقل کی؛ مگر اس کو اسی پر محمول کیا ہے کہ "فی سبیل اللہ" کے تحت جن کو دیا جائے فقر کی شرط سے دیا جائے۔

چنانچہ درمختار میں یہ کہہ کر کہ **وفسره في البدائع بجميع القرب،** فوراً ہی یہ کہا کہ " **وثمرة الاختلاف في نحو الأوقاف**". (۱)

اس سے واضح ہوا کہ صاحب درمختار نے بھی ان کے قول کو فقر کی شرط کے ساتھ مقید کر دیا ہے (کیوں کہ فی سبیل اللہ کی مراد میں اس اختلاف کے ثمرہ کو وہ اوقاف کے مسائل میں مان رہے ہیں، نہ کہ زکاۃ کے مسائل واحکام میں) معلوم ہوا کہ جمیع القرب مراد ہونے کی صورت میں بھی زکاۃ کے مسائل واحکام میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ قید فقر ملحوظ ہو) اور ممکن ہے کہ صاحب بدائع نے اس کی تصریح کی ہو، اسی طرح شامی نے بدائع کی عبارت کو محتاج کے ساتھ مقید کیا ہے، کہتے ہیں:

"وقد قال في البدائع في سبيل الله جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله وسبيل الخيرات إذا كان محتاجا،"

یہ شامی نے شرنبلالی سے نقل کیا ہے، تو مطلب یہ ہوا کہ حصکفی، شامی اور شرنبلالی سب نے بدائع کی اس عبارت کو فقر سے مقید کیا ہے۔ اب مجھے یہ نہیں معلوم کہ ان حضرات نے یہ قید لگائی ہے، یا خود صاحب بدائع نے۔ البتہ اتنا اور کہتا ہوں کہ جمیع القرب کے الفاظ سے سائل جو عموم خیال فرما رہے ہیں یہ صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ

(۱) درمختار مع الشامي:۲/۳۴۳

صاحب بدائع نے ایک جگہ یہ تصریح کی ہے کہ مساجد اور رباطات اور سقایات واصلاح قناطر وتکفینِ موتی اور دفنِ موتی میں زکاۃ لگانا جائز نہیں ہے۔

ان کی عبارت یہ ہے:

”وبھذا (بشرط التملیک) یخرج صرف الزکاۃ إلی وجوہ البر من بناء المساجد والرباطات والسقایات واصلاح القناطر وتکفین الموتی ودفنھم لأنہ لم یوجد التملیک أصلا.“(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ہر نیکی میں صرف کرنا جمیع القرب سے مراد نہیں ہے، تو جب ان کی یہ عبارت مذکورہ مصارف نہ ہونے سے خاص ومقید ہے، تو اس میں فقر کی بھی قید ہوسکتی ہے جیسا کہ علما نے مقید کیا ہے۔

جب قید فقر ملحوظ ہے، تو نہ تضاد ہے نہ اختلاف۔ (کما مر مرارا)

نوٹ:

جب احقر نے آج سے تقریباً پندرہ برس پہلے ۲۸/ رجب/۱۴۱۲ھ کو یہ جواب لکھا تھا تو اس وقت بدائع پیش نظر نہ تھی، اب بدائع کو دیکھ کر کہتا ہوں کہ صاحب بدائع نے اس سلسلہ میں زکاۃ کے بیان کے شروع ہی میں اس قدر واضح کلام کر دیا ہے کہ ان کے کلام کے سمجھنے میں کسی معمولی درجہ کی سمجھ بوجھ رکھنے والے کو بھی کسی قسم کی دشواری پیش نہیں آسکتی، چہ جائیکہ کسی عالم وفاضل کو، چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

” والآیۃ خرجت لبیان مواضع الصدقات و مصارفھا ومستحقیھا، وھم وإن إختلفت إسامیھم فسبب الاستحقاق

(۱) بحوالہ امداد المفتیین:۱۰۷۰ مفتی شفیع رحمہ اللہ

في الكل واحد، وهو الحاجة إلا العاملين عليها."(۱)

اس وضاحت کے بعد کسی کو کیا حق ہے کہ صاحب بدائع کے کلام سے وہ بات اخذ کرے جو ان کا مقصود نہیں اور اس سے بھی زیادہ واضح یہ کہ خود صاحب بدائع نے جہاں یہ لکھا ہے کہ فی سبیل اللہ سے تمام قرب و طاعات مراد ہیں، وہیں یہ وضاحت فرماتے ہیں:

"وأما قوله : وفي سبيل الله عبارة عن جميع القرب، فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله تعالى و سبيل الخيرات أذا كان محتاجا."(۲)

اب غور کیجیے کہ جب خود صاحب بدائع نے اپنے قول کی مراد واضح کر دی ہے تو ان کے قول سے خود ان کی مراد کے خلاف مراد لینا کہاں تک درست ہے؟

(ب) علما نے ان کے فتوی کو بشرط فقر ہی مانا ہے؛ لہٰذا اس لحاظ سے کوئی بھی تعلیم و تدریس، نشر و اشاعت دین کو اس کے عموم سے خارج نہیں کہتا، اگر کوئی کہتا ہے تو غلط ہے۔

(۹) اوپر عرض کر چکا ہوں کہ بقید فقر ہی اس کو مانا گیا ہے، پھر مخالفت کی کیا ضرورت ہے؟ اور اگر واقعۃً ان کا فتوی بلا اس قید کے ہے، تو اس کی تردید علما نے کی ہے، جیسا کہ اوپر اس کو بھی واضح کر چکا ہوں اور جن علما کا نام گرامی آپ نے اس نمبر میں درج فرمایا ہے، ان سب نے اس فقر کی شرط کے ساتھ ہی اس قول کی تائید کی ہے۔ صاحب بحر و درمختار و ردالمحتار کے اقوال گذر چکے ہیں، مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے تفسیر میں آیتِ مصارف کے تحت لکھا ہے:

---

(۱) بدائع الصنائع : ۲/۴۳

(۲) بدائع:۲/۴۵

''جن حضرات فقہا نے طالب علموں یا دوسرے نیک کام کرنے والوں کو اس میں شامل کیا ہے تو اس شرط کے ساتھ کہ وہ فقیر و حاجت مند ہوں۔(۱)

رہا مستفتی کا حدیث سے یہ استدلال کہ طالب علم بھی ''فی سبیل اللہ'' میں داخل ہے، یہ صحیح ہے۔ اور اسی سے علما نے بھی اس کو ''فی سبیل اللہ'' میں داخل کیا ہے، مگر قید فقر ملحوظ رکھی گئی ہے اور مستفتی کا یہ کہنا کہ ''فی سبیل اللہ'' میں عام مصالح بھی داخل ہیں اور حدیث بخاری و مسلم سے اس پر استدلال یہ صحیح نہیں، یہ اگرچہ بعض علما کا قول ہے جیسا کہ قاضی عیاض رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے جس کو ابن حجر رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے؛ مگر ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین میں سے کسی کا یہ مسلک نہیں ہے، جیسا کہ مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے تفسیر معارف القرآن میں اور امداد المفتین میں تحقیق کی ہے۔

پھر یہ استدلال بھی (من ابل الصدقة) کے الفاظ سے ہے جس کے بارے میں حدیثی و فقہی کئی بحثیں ہیں، مثلاً یہ کہ ابن سعید اور ابو لیلیٰ کی روایت میں اس کی جگہ (من عنده) کے الفاظ ہیں اور حماد بن زید کی روایت میں من قبله (بکسر القاف وفتح المؤحدة) یعنی ''اپنی طرف سے'' کے الفاظ آئے ہیں، تو مطلب یہ ہوا کہ یہ دیت کا ادا کرنا صدقہ کے اونٹوں سے نہیں بل کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے اونٹوں سے تھا یا اپنی طرف سے بیت المال سے دیت ادا فرمائی۔(۲)

---

(۱) معارف القرآن: ۴/ ۴۰۸

(۲) فتح الباری: ۱۲/ ۲۳۵

فقہی اعتبار سے یہ احتمال ہے کہ زکاۃ کے مال سے بطورِ قرض لے کر دیت ادا فرمائی ہو کہ مالِ فئی سے ادا کر دیں گے یا مقتول کے اولیا مستحقِ زکاۃ ہوں وغیرہ۔(۱) جب اتنے احتمالات ہیں تو اس سے استدلال کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟ پھر جمہور علما کے خلاف؟ لہٰذا مستفتی کی یہ بات سراسر غلط ہے اور ابو اسحاق شافعی رحمہ اللہ کا قول جمہور کے خلاف ہے جیسا کہ خود نووی رحمہ اللہ کے آگے کے بیان سے واضح ہوتا ہے؛ لہٰذا وہ قابلِ اتباع نہیں ہے، یا قابلِ تاویل ہے اور یہی اولیٰ ہے۔

(۱۰) اس پر کئی مرتبہ اوپر عرض کیا گیا ہے کہ اس میں فقر کی شرط ہے اور خود مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رحمہ اللہ کے حوالے بھی اوپر دیے گئے ہیں، جس میں تصریح کے ساتھ فقر کی شرط کو لازم قرار دیا گیا؛ لہٰذا اس شرط کے ساتھ کوئی اختلاف نہیں۔ اور اسی لیے علما اس شرط کو لازم کہتے ہیں اور اس کے خلاف کو بے راہروی۔

نوٹ کا جواب

آخر میں مستفتی کا یہ کہنا کہ غنا اور تملیک کی بحث چنداں اہمیت کے قابل نہیں، یہ سراسر غلط ہے۔ یہی وہ مسئلہ اور بحث ہے جس سے ساری بحثیں پیدا ہوئی ہیں اور اگر یہ بحث اہم نہ ہوتی تو ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین کو اس سلسلے میں وضاحت کرنے اور بحثیں کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ جس کو انھوں نے اہم سمجھا اس کو اب کوئی اپنے مفاد کے لیے غیر اہم کہنے لگے تو اس کا کیا علاج ہے؟ پھر غنا کی بحث کی اہمیت تو خود جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے بھی ظاہر ہے:

«لا تحل الصدقة لغني»(۲)

نیز ابوداؤد میں "لاحظ فيها لغني" آیا ہے، آخر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو

---

(۱) فتح الباری: ۱۲/۲۳۵

(۲) رواه جمع من المحدثين، انظر تخريجه في الدراية على هامش الهداية: ۱/۱۸۶

یہ اہتمام کیوں سوجھا؟ جب کہ یہ کوئی قابل اہتمام بات ہی نہ تھی، اسی طرح تملیک کی اہمیت بھی حضرات علما کی تحریرات سے واضح ہے۔ دیکھیے مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کا رسالہ " اماطة التشكيك " مندرجہ امداد المفتین فقط۔

محمد شعیب اللہ خان عفی عنہ
دارالافتاء، مدرسہ مسیح العلوم بنگلور
۲۸/ رجب/ ۱۴۱۲ھ

حرام کاروبار کے لیے املاک کا اجارہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حرام کاروبار کے لیے
املاک کا اجارہ

سوال:

بہ خدمت حضرت مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

درجِ ذیل مسئلے میں کے بارے میں شرعِ متین کا کیا حکم ہے کہ مساجد کے املاک کو بعض لوگ (جو ذمے دار ہوتے ہیں) سودی کاروبار کے لیے کرایہ پر دیے ہوئے ہیں اور اس سے جو کرایہ وصول ہوتا ہے، وہ مصارفِ مسجد میں خرچ ہوتا ہے۔ مثلاً امام ومؤذن کی تنخواہ میں یا دیگر مصارف میں، شہر بنگلور میں دیکھا جارہا ہے کہ مساجد کی املاک سودی کاروبار کرنے والے بینکوں کو کرایہ پر دی جارہی ہیں، جس میں شہر کی چھ یا سات مساجد شامل ہیں اور آئندہ بھی دوسری مساجد کا اس طرح کرنا قرینِ قیاس ہے۔ اور اس معاملے کو دیکھ کر لوگ اپنی جائیداد بھی سودی کاروبار کے لیے کرایے پر دے رہے ہیں، ان کے پاس یہ وجہ جواز ہے کہ مساجد کے ذمے داروں نے ایسا کیا ہے اور مساجد کی املاک کو سودی کاروبار کے لیے دیا گیا ہے۔

اس سلسلے میں ان سوالوں کا جواب مطلوب ہے:

(۱) مساجد کی یا اپنی جائیداد کو سودی کاروبار کرنے والوں کو کرایہ پر دینا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) اس معاملے سے حاصل ہونے والا کرایہ حلال ہے یا حرام؟

(۳) اس کرایہ سے تنخواہ پانے والے امام کے پیچھے جب کہ اس کو اس کی اطلاع ہے، نماز پڑھنا اور اس کو امام بنانا جائز ہے یا نہیں؟

مدلل و مفصل جواب عنایت فرمائیں۔

فقط

حبیب اللہ خان

سکریٹری مسجد بید اہل سنت والجماعت

محلّہ بیدواڑی، بنگلور

الجواب ومنہ الحق والصواب

سوال میں مذکور صورت چوں کہ زیادہ عام ہوتی جارہی ہے اور ساتھ ہی اس میں بعض لوگوں کو فقہا کی بعض عبارتوں سے کچھ غلط فہمی بھی پیدا ہوگئی ہے؛ اس لیے میں ضروری سمجھتا ہوں کہ اس سوال کا جواب ذرا وضاحت وتفصیل سے لکھوں؛ تاکہ ایک طرف شرعی وفقہی نقطۂ نظر سے مسئلے کا جواب معلوم ہو جائے اور دوسری طرف جن لوگوں کو اس سلسلے میں غلط فہمی ہوئی ہے، ان کی غلط فہمی کا ازالہ بھی ہو جائے۔

واللہ الموفق والمعین۔

حرام کاموں کی اعانت ناجائز ہے

یہ ظاہر ہے اور سب کو معلوم بھی ہے کہ اسلام میں سودی لین دین، حرام اور سخت ممنوع ہے، اس میں کسی مسلمان کو شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے اور اسلام کا یہ اصول وقاعدہ ہے کہ وہ جب کسی چیز کو حرام وممنوع ٹھہراتا ہے، تو اسی کے ساتھ ان چیزوں کو بھی ناجائز قرار دیتا ہے، جن سے اس حرام کام کو افراد یا معاشرے میں در آنے کا موقع ملتا ہو؛ اس کے لیے راستے ہموار ہوتے ہوں اور اس کو کسی بھی طور پر تقویت پہنچتی ہو، اسی وجہ سے حرام اور باطل کاموں پر اعانت ومدد کو اسلام ناجائز قرار دیتا ہے۔

قرآن وحدیث سے دلائل

چناں چہ قرآن وحدیث میں حرام وباطل کاموں پر اعانت ومدد کو صاف طور پر ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ پہلے چند نصوص ملاحظہ فرمایئے:

(۱) قرآنِ کریم میں فرمایا گیا ہے:

﴿وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ۲)

(تم نیکی اور تقوی پر ایک دوسرے کی مدد واعانت کرو اور گناہ اور ظلم پر ایک دوسرے کی مدد واعانت نہ کرو)

(۲) حدیث میں ہے:

«أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال لعنت الخمر بعينها وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه وآكل ثمنها.» (۱)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لعنت کی گئی ہے شراب پر، اس کے پینے والے پر، پلانے والے پر، بیچنے والے پر، خریدنے والے پر، نچوڑنے والے پر، نچڑوانے والے پر، اس کو اٹھا کر لے جانے والے پر اور اس پر جس کے پاس وہ لے جائی گئی اور اس کی قیمت کھانے والے پر۔)

ان نصوصِ قرآن وحدیث سے معلوم ہوا کہ گناہ کے کام پر کسی کی امداد واعانت کرنا ناجائز اور موجبِ لعنت ہے۔

سودی کاروبار کے تعاون کی حرمت

اس کے علاوہ خاص طور پر سودی کاروبار کے تعاون کی حرمت بھی احادیث میں وارد ہوئی ہے، چناں چہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے:

(۱) ابن ماجه: ۳۳۷۱، أبو داود: ۳۱۸۹

«عن جابر رضی اللہ عنہ قال لعن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الربا وموكله وكاتبه وشاهديه وقال هم سواء»(۱)

(حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے سود، سود کھانے والے، سود دینے والے، سودی حسابات لکھنے والے اور اس معاملے پر گواہ بننے والے پر لعنت فرمائی ہے اور فرمایا کہ یہ سب (گناہ میں) برابر ہیں۔)

اس حدیث میں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف سود کھانے والے پر لعنت نہیں فرمائی ہے؛ بل کہ آپ نے سود دینے والے اور سودی حسابات لکھنے والے اور اس معاملے پر گواہ بننے والے کو بھی ملعون قرار دے کر یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ یہ بھی سود کھانے والے کے برابر گنہ گار ہیں، یہ کیوں؟ اس لیے کہ اس میں سودی کاروبار کی امداد واعانت ہے، جس سے یہ معاملہ ختم ہونے کے بہ جائے اور زیادہ وسعت اختیار کرے گا اور مضبوط ہو جائے گا، جو اسلام کے مقاصد کے سراسر خلاف ہے۔ الغرض اس سے معلوم ہوا کہ سودی کاروبار کی اعانت وامداد ناجائز اور سود کھانے کے برابر گناہ کا کام ہے۔

علامہ نووی رحمہ اللہ شارحِ مسلم نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے:

”فيه تحريم الإعانة على الباطل“ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ باطل کاموں پر اعانت وامداد حرام ہے۔(۲)

(۱) مسلم: ۲/ ۲۷

(۲) شرح مسلم: ۲/ ۲۸

مسئلے کی وضاحت

ان وضاحتوں اور تفصیلات کے بعد زیر بحث سوال پر غور کیجیے کہ سودی کاروبار کے لیے بینک کو یا کسی اور کو مکان کرایہ پر دینا کیا سودی کاروبار کی ترقی میں اعانت نہیں ہے؟ کیا اس سے سودخواروں کی سودخواری میں اضافہ نہ ہوگا ؟ کیا اس سے لوگوں کا خون چوسنے میں ان کو آسانی فراہم نہ ہوگی؟

جب ان سب سوالوں کا جواب ''ہاں'' میں ہے، تو پھر کیا یہ حرام کام کی اعانت وامداد نہ ہوئی، جس سے اسلام نے سختی کے ساتھ روکا ہے اور اس کو بھی سودخواری کے برابر کا گناہ قرار دیا ہے۔ الغرض سودی کاروبار کے لیے بینک کو یا کسی اور کو مکان کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے؛ بل کہ گناہ کا کام ہے۔

حضراتِ فقہا کے اقوال

چناں چہ حضراتِ فقہائے کرام میں سے امام اعظم ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ کے شاگردان رشید امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللّٰہُ نیز امام مالک، امام احمد بن حنبل اور امام شافعی رحمہم اللّٰہ وغیرہ ائمہ نے کسی حرام کام کے لیے کرایہ پر مکان دینے کو ناجائز قرار دیا ہے، چناں چہ فقہِ حنفی کی مشہور کتاب درمختار میں یہ مسئلہ بیان کرتے ہوئے کہ یہود ونصاری ومجوس کی عبادت گاہوں کے لیے یا شراب بیچنے کے لیے مکان کرایہ پر دینا جائز ہے یا نہیں؟ لکھا ہے:

وقالا لا ينبغي ذلك لأنه إعانة على المعصية وبه قالت الثلاثة. (۱)

---

(۱) الدر المختار مع الشامي:۶/۳۹۲

(صاحبین (امام ابو یوسف وامام محمد رحمہما اللہ) نے فرمایا کہ یہ درست نہیں؛ کیوں کہ یہ گناہ پر اعانت وامداد ہے اور یہی قول ہے، تینوں ائمہ (شافعی، مالک واحمد رحمہم اللہ) کا۔)

امام شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ ذمی (کافر) کو شراب بیچنے کے لیے مکان کرایہ پر دینے کے بارے میں لکھتے ہیں:

"لم يجز لأنه معصية فلا ينعقد العقد عليه ولا أجر له عندهما ."(۱)

(امام محمد وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں؛ کیوں کہ یہ گناہ کا کام ہے، لہٰذا یہ معاملہ منعقد نہ ہوگا اور نہ کرایہ ملے گا۔)

اسی طرح دیگر کتبِ فقہ میں بھی اس کی تصریح موجود ہے۔(۲)

امام ابو اسحاق الشیرازی الشافعی نے "المهذب" میں لکھا ہے:

" ولا يجوز على المنافع المحرمة لأنه يحرم فلا يجوز أخذ العوض عليه كالميتة و الدم."(۳)

اس سے واضح ہوا کہ قرآن وحدیث کے نصوص کے مطابق حضراتِ فقہائے کرام نے بھی حرام کاروبار کے لیے کرایہ پر مکان دینے کو ناجائز قرار دیا ہے۔ اور اس کو اعانت علی المعصیۃ میں شمار فرمایا ہے۔

---

(۱) المبسوط للسرخسي:۱۶/ ۳۷

(۲) الفتاوی الهندية:۴/ ۴۴۹، بدائع الصنائع:۴/۱۹۰،البحر الرائق:۸/۲۰۲

(۳) المهذب:۱/۳۹۴

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کی تحقیق

اوپر کی تفصیل وتوضیح سے اصل مسئلے کا شرعی وفقہی نقطۂ نظر سے جواب واضح طور پر معلوم ہو چکا ہے؛ البتہ یہاں یہ بات بھی صاف کرنا ضروری ہے کہ اس مسئلے میں امام اعظم رحمہ اللہ کی کیا رائے ہے؟ کیوں کہ بعض کتابوں میں امام صاحب کی طرف جواز کا قول منسوب کیا گیا ہے، جس سے بعض حضرات کو سخت دھوکہ ہوا ہے، حتی کہ بعض مفتیانِ کرام کو بھی اس جگہ مغالطہ لگا ہے؛ نیز بعض مخالفین نے اس سے امام اعظم رحمہ اللہ پر طعن وتشنیع کا جواز تلاش کرلیا ہے؛ لہٰذا ضروری ہے کہ اس سلسلے میں حضرت سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کی تحقیق کی جائے۔

جواز کی روایت

یہ صحیح ہے کہ بعض فقہی کتابوں میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف یہ بات منسوب کی گئی ہے، کہ آپ نے حرام کاموں کے لیے مکان کرایہ پر دینا جائز قرار دیا ہے۔

چناں چہ ''الدر المختار'' میں ہے:

"جاز إجارة بيت بسواد الكوفة أي قراها لا بغيرها على الأصح ...... ليتخذها بيت نار أو كنيسة أو بيعة أو يباع فيه الخمر، قال الشامي رحمه الله: هذا عنده وعندهما مكروه.(۱)

(کوفے کے قریوں میں نہ کہ اس کے علاوہ میں، گھر کرایہ پر دینا تا کہ آتش کدہ یا مندر یا چرچ یا شراب خانہ بنائے جائز ہے اور شامی نے فرمایا کہ یہ امام اعظم کے نزدیک مسئلہ ہے اور ان دو حضرات امام

---

(۱) الدر المختار مع الشامي: ۳۹۲/۶

ابو یوسف وامام محمد کے نزدیک مکروہ ہے)

اسی طرح ''الھدایة'' میں ہے:

''من آجر بيتاً ليتخذ فيه بيت نار أو كنيسة أو بيعة أو يباع فيه الخمر بالسواد فلاباس به، وهذا عند ابى حنيفة رَحِمَهُ اللهُ .''(۱)

(جو شخص اجرت پر مکان دے؛ تاکہ اس میں آتش کدہ (مجوس کا عبادت خانہ) یا کنیسہ (یہود کا عبادت خانہ) یا بیعہ (عیسائی عبادت خانہ) یا شراب خانہ بنالیا جائے، تو اس میں کوئی حرج نہیں، یہ امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ کے نزدیک ہے۔)

مگر اس میں دو بحثیں ہیں، ایک یہ کہ اس جگہ جائز ہونے کے کیا معنی ہیں؟ دوسرے یہ کہ اس جواز کی کوئی شرط بھی ہے یا بلا کسی قید و شرط کے یہ جائز ہے، ان دو بحثوں کو ہم کسی قدر تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

''جواز'' کے معنی کیا ہیں؟

پہلی بحث یہ کہ فقہائے کرام نے جو یہ لکھا ہے کہ امام اعظم رَحِمَهُ اللهُ کے نزدیک حرام و ناجائز کاموں کے لیے مکان کرایہ پر دینا جائز ہے، اس میں جائز ہونے کے معنی کیا ہیں؟ معلوم ہونا چاہیے کہ فقہا کے کلام میں لفظِ جواز دو معنوں میں استعمال ہوا ہے: ایک حلال و مباح ہونے کے معنی میں، دوسرے کسی کام کے صحیح و منعقد ہو جانے کے معنی میں، اس سے قطع نظر کہ اس کام سے گناہ ہوگا یا نہیں، فقہا کے کلام میں لفظِ جواز پہلے معنی کی طرح دوسرے معنی میں بھی بہ کثرت استعمال ہوا ہے۔

---

(۱) الھدایة: ۴/۴۵۶

مثلاً فقہا نے لکھا ہے:

(۱) " فإن أبدل التكبير بالله أجل أو الرحمان جاز."

(اگر تکبیر تحریمہ کے وقت (اللہ اکبر) کے بہ جائے کوئی ''اللہ اجل'' یا ''اللہ الرحمٰن'' وغیرہ الفاظ استعمال کرے، تو اس کی نماز جائز ہے۔)(۱)

حال آں کہ خود فقہا نے لکھا ہے:

'' وصح شروعه أيضا مع كراهة التحريم بتسبيح و تهليل.''(۲)

(سبحان الله اور لا إله إلا الله کہہ کر نماز شروع کرنے سے نماز کا شروع کرنا کراہت تحریمی کے ساتھ صحیح ہوگا۔)

معلوم ہوا کہ فقہا نے خود اس کو مکروہ بھی قرار دیا ہے۔

(۲) اسی طرح خطیب جمعہ کا خطبہ بغیر وضو کے دیدے تو فقہا نے اس کو جائز بھی قرار دیا ہے اور مکروہ بھی بتایا ہے، چناں چہ امام قدوری رَحِمَهُ اللهُ اس کے بارے میں فرماتے ہیں: یکرہ و جاز (خطبہ جائز ہو جائے گا اور مکروہ ہوگا)(۳)

اور شامی رَحِمَهُ اللهُ نے نقل کیا ہے:

"جاز ویاثم" (یہ خطبہ جائز ہو جائے گا اور خطیب گنہ گار بھی ہوگا)(۴)

اس جگہ غور طلب بات یہ ہے کہ فقہا نے ایک کام کو جائز بھی بتایا اور مکروہ و ناجائز بھی، یہ کیوں اور کیسے؟ بات وہی ہے جو اوپر عرض کر چکا ہوں کہ فقہا کے کلام

(۱) شرح الوقاية مع حاشية جلبى :۳۸
(۲) الدر المختار مع الشامي :۱/۴۸۳
(۳) مختصر القدوري :۳٦
(۴) الشامي على الدر:۲/۱۵۰

میں جواز کے ایک معنی یہ ہیں کہ یہ کام منعقد ہوگیا اور ذمہ سے ساقط ہوگیا، اس سے قطعِ نظر کہ یہ کام حلال ومباح تھا یا ناجائز وحرام۔

مزید تقویت کے لیے حوالہ بھی لیجیے، علامہ بدر الدین العینی رحمہ اللہ نے ''البناية شرح الهداية'' میں لکھا ہے:

''ولفظة ''يجوز'' تارةً تطلق على معنى يحل وتارةً تستعمل بمعنى يصح وتارةً تصلح لهما.''

(''یجوز'' کا اطلاق کبھی حلال ہونے کے معنی میں اور کبھی اس کا استعمال کام کے صحیح ہوجانے کے معنے میں ہوتا ہے اور کبھی ان دونوں معنے کے لیے درست ہوتا ہے۔)(۱)

علامہ نووی المجموع میں فرماتے ہیں:

ولفظة ''يجوز'' تارةً يستعملونها بمعنى يحل وتارةً بمعنى يصح وتارةً تصلح لأمرين.(۲)

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

'' يجوز قد يقال بمعنى يصح وقد يقال بمعنى يحل، كذا في ''شرح المهذب'' للنووي، ولذلک تراهم يطلقون على الصلٰوة المكروهة ونحوها ''جاز ذلک أو صح ذلک'' ويريدون به نفس الصحة المقابل للبطلان من غير القصد إلى الإباحة أو نفي الكراهة ، ولهذا فسر الشراح والمحشون كثيراً قولهم '' جاز و صح''بقولهم:

(۱) البناية:۱/۲۰۵

(۲) المجموع :۱/۱۱۹

أي مع الكراهة، كما لا يخفى على وسيع النظر، وقال في ”حلية المحلى شرح منية المصلى“ :أنه أي الجواز قد يطلق ويراد به ما لا يمتنع به شرعاً، وهو يشمل المباح والمكروه. والمندوب والواجب . وفي العقد الفريد لبيان الراجح من جواز التقليد للشرنبلالي عند البحث عن بعض عبارات ”منية المفتي“:أو نقول يجوز بمعنى يحل، فإنه لا يلزم من النفاذ الحل فإن الحكم على الغائب نافذ عند شمس الأئمة و غيره كما ذكره العمادى، وشهادة الفاسق يصح الحكم بها وإن لم يحل. فاحفظ هذا فقد زل قدم كثير من الناس لعدم علمهم بهذا.“ (۱)

جب یہ واضح ہو گیا کہ فقہا کے کلام میں جائز ہونے کے معنی صرف یہ نہیں ہوتے کہ کام حلال ومباح ہے؛ بل کہ معاملہ کے طے ومنعقد ہو جانے کے بھی آتے ہیں، تو اب زیر بحث مسئلے میں امام اعظم رَحِمَہُ اللہُ کی طرف جو جواز کا قول منسوب کیا گیا ہے، اس میں غور کرنا ہے کہ یہاں کونسے معنی مراد ہیں؟

زیر بحث مسئلے میں فقہا کا کلام اگر چہ دونوں معنی کو محتمل ہے؛ مگر بعض عبارات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہاں جواز کے معنی حلال ہونے کے نہیں؛ بل کہ صحیح ومنعقد ہو جانے کے ہیں ۔ چناں چہ امام سرخسی رَحِمَہُ اللہُ کی مبسوط (جس کے بارے میں علامہ طرطوسی رَحِمَہُ اللہُ نے فرمایا کہ اسی کے مطابق فتوی دیا جائے گا اور اس کے خلاف پر عمل نہ ہوگا۔)(۲)

(۱) مقدمة عمدة الرعاية:۱۵

(۲) رسم المفتي ،رسائل ابن عابدين :۱/۲۰

اس میں ہے:

اذا استاجر الذمي من المسلم بيتاً ليبيع فيه الخمر لم يجز فلا ينعقد العقد عليه ولا اجر له عند هما وعند ابی حنيفة رحمہ اللہ يجوز."(۱)

(اگر مسلمان سے ذمی (کافر) نے شراب بیچنے کے لیے گھر کرایہ پر لیا، تو امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں؛ کیوں کہ یہ گناہ ہے، پس اس پر معاملہ منعقد نہ ہوگا اور نہ کرایہ ملے گا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز ہے۔)

اس میں امام سرخسی رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ معاملہ منعقد نہ ہوگا، اس کے بالمقابل امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ آپ کے نزدیک جائز ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں جواز کے معنی منعقد ہو جانے کے ہیں، نہ کہ حلال و مباح ہونے کے۔

پھر اس سے زیادہ واضح الفاظ میں امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک "خلاصۃ الفتاوی" میں نقل کیا گیا ہے کہ ایسے غیر شرعی کاموں کے لیے مکان کرایہ پر دینا امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک "**يصح ويأثم**" کہ صحیح ہو جاتا ہے اور دینے والا گنہ گار ہوتا ہے۔

نیز حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ نے بھی یہاں جواز کا یہی مطلب بیان کیا ہے، چناں چہ اپنے رسالہ "**تفصيل الكلام في مسئلة الإعانة على الحرام**" میں فرماتے ہیں:

" **ومن أطلق عليه الجواز فيحمل على جواز العقد**

---

(۱) المبسوط: ۱۶/ ۳۸

بمعنی الصحة دون رفع الاثم كما هو معهود عند فقهائنا في مواضع لا تحصی."(۱)

(جن حضرات نے اس مسئلے میں لفظِ جواز استعمال کیا ہے، اس کو عقد ومعاملہ کے صحیح ومنعقد ہونے کے معنی پر محمول کیا جائے گا نہ کہ گناہ نہ ہونے کے معنی پر، جیسا کہ بے شمار جگہوں پر فقہا کی عادت معلوم ہے۔)

اسی طرح علامہ ظفر احمد عثانی رَحِمَہُ اللہُ نے اس جگہ جواز کو ''معاملہ کے صحیح ومنعقد ہونے'' کے معنی میں لینا درست قرار دیا ہے۔(۲)

الغرض امام اعظم رَحِمَہُ اللہُ نے اس معاملہ کو جائز اس معنی میں فرمایا ہے کہ یہ معاملہ طے ومنعقد ہو جاتا ہے، اس سے قطعِ نظر کہ اس سے گناہ ہوتا ہے یا نہیں، پھر ''خلاصۃ الفتاوی'' کے مطابق یہ بھی واضح ہو گیا کہ ایسا معاملہ کرنے والا گنہگار بھی ہوتا ہے، لہٰذا زیرِ بحث سوال کا جواب اس کے مطابق یہ ہے کہ امام اعظم کے نزدیک سودی کاروبار یا کسی اور حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینے سے یہ معاملہ طے ومنعقد تو ہو جاتا ہے مگر یہ دینے والا گنہ گار بھی ہوتا ہے۔

جواز کے حدود وشرائط

دوسری بحث یہ ہے کہ امام اعظم رَحِمَہُ اللہُ کے نزدیک اگر مسئلہ زیرِ بحث میں جواز کے معنی حلال ومباح ہونے کے لیے جائیں، تو کیا یہ بلا کسی قید وشرط کے جائز ہے، یا اس میں کوئی قید وشرط بھی ہے؟ کیوں کہ بسا اوقات ایک مسئلہ ایک جگہ پر بلا کسی قید وشرط کے مذکور ہوتا ہے، جب کہ دوسرے مواقع پر اس کی قیدیں وشرطیں بیان کی جاتی ہیں اور یہ

(۱) جواہر الفقہ: ۲/۴۴۵

(۲) إعلاء السنن: ۱۴/۴۶

مسلم ہے کہ جب ائمہ کرام کسی قول ومسئلے کی کوئی قید وشرط دوسرے موقع پر ذکر کریں، تو اس کو واجبی طور پر معتبر ماننا چاہیے، جیسا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ "تنبیه الغافل والوسنان" میں تصریح کی ہے۔(۱)

اب ہم جب اس مسئلے پر غور کرتے ہوئے اس کی تفصیلات پر نظر ڈالتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حرام کاموں کے لیے مکان کرایہ پر دینے یا کسی بھی طور پر باطل کی اعانت وامداد کرنے کا جواز بہت سی شرطوں سے مشروط ہے، ان شرطوں سے قطع نظر کر کے صرف یہ مسئلہ لے لینا کہ "امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینا جائز ہے" درست نہ ہوگا اور یہ لاعلمی کا ثبوت ہوگا۔

پھر جب ان شرائط پر ہمارے زیرِ بحث مسئلے کو منطبق کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ اس میں شرطیں نہیں پائی جاتیں، جب وہ شرطیں ہمارے زیر بحث مسئلے میں نہیں پائی جارہی ہیں، تو پھر ان شرائط سے جو جواز مشروط تھا، وہ بھی اس میں نہ ہوگا اور یہ صورت ناجائز ومکروہ قرار دی جائے گی، چناں چہ ہم ان شرطوں کو پیش کر کے بتاتے ہیں کہ ان میں سے بعض شرطیں صورتِ مسئولہ میں پائی نہیں جاتی ہیں۔

"جواز" کی پہلی شرط

پہلی شرط یہ ہے کہ سودی کاروبار یا کسی اور حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینے والا، اس نیت سے نہ دے کہ غیر شرعی وحرام کاروبار اس میں کیا جائے، اگر اس نیت سے دے گا تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہ جائز نہ ہوگا۔

---

(۱) رسائل ابن عابدین: ۱/۲۳۵

چناں چہ شمس الائمہ امام سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ولا باس بان يواجر المسلم داراً من الذمي ليسكنها، فإن شرب فيها الخمر أوعبد فيها الصليب أو أدخل فيها الخنازير لم يلحق المسلم إثم في شيء من ذلک ، لأنه لم يواجرها لذٰلک ، و المعصية في فعل المستاجر وفعله دون قصد رب الدار، فلا إثم على رب الدار في ذلک." (۱)

(اس میں کوئی گناہ نہیں کہ مسلمان ذمی (کافر) کو رہنے کے لیے مکان کرایہ پر دے، پھر اگر وہ (ذمی کافر) اس میں شراب پیئے یا صلیب پوجے یا خنزیر کو داخل کرے، تو اس مسلمان (کرایہ پر دینے والے) کو کوئی گناہ نہ ہوگا؛ کیوں کہ وہ ان کاموں کے لیے کرایہ پر مکان نہیں دیا تھا اور گناہ کرایہ پر لینے والے کے عمل میں ہے اور اس کے عمل کا گھر والے کے ارادے میں کوئی دخل نہیں، لہٰذا اس پر گناہ نہیں)

اس میں وضاحت ہے کہ کرایہ پر دینے والا، ان گناہوں کے کرنے کے لیے مکان نہیں دیا تو اس کو کرایہ پر دینے کی وجہ سے کوئی گناہ نہ ہوگا، اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر گناہ کرنے کے لیے دے گا تو یہ جائز نہ ہوگا اور دینے والا گنہ گار ہوگا۔

علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"إن بيع العصير ممن يتخذه خمراً ان قصد به التجارة فلا يحرم ، وإن قصد به لأجل التخمير حرم ." (۲)

---

(۱) المبسوط للسرخسي :۱۶/ ۳۹

(۲) الاشباه مع الحموي :۱/ ۵۳

(رس (انگور وغیرہ کا) اس شخص کے ہاتھ بیچنا، جو اس سے شراب بناتا ہے، اگر تجارت کی نیت سے ہو تو حرام نہیں ہے اور اس ارادے سے ہو کہ اس سے شراب بنائے تو حرام ہے۔)

اس سے صاف معلوم ہوا کہ حرام کام کی مدد واعانت کی نیت سے کسی کو انگور وغیرہ کا رس بیچنا بھی جائز نہیں، اس میں اگر چہ بیچنا مذکور ہے؛ مگر چوں کہ یہ بھی اعانت علی الحرام ہی کا مسئلہ ہے، اس لیے ہمارے نزدیک زیرِ بحث کرایہ کے مسئلے کی یہ نظیر ہے، بہ ہر حال اس سے معلوم ہوا کہ حرام کام کی اعانت کی نیت سے مکان کرایہ پر دینا جائز نہیں؛ بل کہ حرام ہے۔

تنبیہ

ان عبارتوں میں چوں کہ اختلاف ذکر نہیں کیا گیا ہے؛ اس لیے یہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے؛ اس لیے یہ مسئلہ اتفاقی ہے، جیسا کہ (**نتائج الافکار تکملة فتح القدير مع العنا ية:١٠/٦٠**) سے معلوم ہوتا ہے۔ پھر حموی رحمہ اللہ نے حاشیہءِ اشباہ میں یہ تصریح بھی کر دی ہے کہ یہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔(١)

”جواز“ کی دوسری شرط

جواز کی دوسری شرط یہ ہے کہ کرایہ پر دینے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ مکان کرایہ پر لینے والا، اس میں حرام کاروبار کرے گا؛ لہٰذا اگر یہ معلوم ہو تو کرایہ پر مکان دینا جائز نہ ہوگا۔

”**الدر المختار**“(**باب البغاة**) میں ہے:

”**ويكره تحريما بيع السلاح من أهل الفتنة أن علم لانه**

(١) **الحموي مع الأشباه:١/٥٣**

إعانة على المعصية، وبيع ما يتخذ منه كالحديد ونحوه يكره لأهل الحرب لا أهل البغي لعدم تفرغهم لعمله سلاحاً''. (۱)

(فتنہ وروں کو ہتھیار بیچنا مکروہ تحریمی ہے، اگر اس کا علم ہو؛ کیوں کہ یہ گناہ پر مدد ہے، اور لوہا وغیرہ جن سے ہتھیار بنائے جاتے ہیں، ان کا بیچنا دارالحرب کے کافروں کو مکروہ ہے، نہ کہ باغیوں کو؛ کیوں کہ باغیوں کو اس سے ہتھیار بنانے کی فرصت و گنجائش نہیں ملتی۔)

اس سے معلوم ہوا کہ فتنہ وروں کو ہتھیار بیچنا مکروہ تحریمی ہے اور لوہا وغیرہ، جن سے ہتھیار بنائے جاتے ہیں، وہ بھی ان لوگوں کو بیچنا ناجائز و مکروہ ہے، جو اس سے ہتھیار بنا کر غلط و ناجائز کام میں استعمال کرتے ہیں، جیسے اہل حرب (کافر) اور یہ جو فرمایا گیا کہ باغیوں کو لوہا وغیرہ بیچنا مکروہ نہیں، یہ اس لیے کہ ان کو اسلامی حکومت کے تحت رہنے کی وجہ سے یہ گنجائش نہ ملے گی کہ ہتھیار بنا کر غلط استعمال کریں، جیسا کہ ''الدر المختار'' کی اس عبارت میں تصریح ہے؛ لیکن اگر وہ بھی اس قابل ہوں کہ ہتھیار بنا کر غلط استعمال کریں تو ان کو بھی بیچنا مکروہ ہی ہوگا جیسا کہ تعلیل سے ظاہر ہے۔

الغرض اس سے اتنا معلوم ہوا کہ یہ علم ہونے کے بعد کہ فلاں شخص یہ چیز غلط و غیر شرعی کام میں استعمال کرے گا، اس کے ہاتھوں وہ چیز بیچنا مکروہ تحریمی ہے، خواہ وہ چیز بنی بنائی ہو۔ جیسے ہتھیار یا بنی ہوئی نہ ہو، جیسے لوہا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اعانت علی الحرام اس وقت گناہ نہیں، جب کہ علم نہ ہو اور اگر علم ہو تو یہ ناجائز اور گناہ کی بات ہے۔

ایک شبہے کا جواب

یہاں ایک شبہے کا جواب دینا ضروری ہے، وہ یہ کہ ''الدر المختار'' میں ہے:

(۱) الدر المختار :۴/ ۲۶۸

''جاز بیع عصیر عنب ممن یعلم أنه یتخذه خمراً.''
(علم ہونے کے باوجود ایسے شخص کو انگور کا شیرہ بیچنا جائز ہے، جو اس سے شراب بناتا ہے۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ علم ہونے کے باوجود اعانت علی الحرام جائز ہے، جب کہ اوپر کی عبارت سے اس کا عدمِ جواز ثابت ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل امام اعظم رحمہ اللہ سے علم ہونے کے باوجود اعانت علی الحرام کے بارے میں دو قول منقول ہیں: ایک وہ جو شبہ میں نقل کیا گیا ہے، دوسرے وہ جو خود الدر المختار ہی میں اسی کے بعد منقول ہے کہ علم ہونے کے باوجود ایسے شخص کے ہاتھ رس بیچنا مکروہ ہے؛ جو شراب بناتا ہے اور ان دونوں اقوال میں کوئی تضاد و تعارض نہیں ہے؛ بل کہ دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ پہلے قول میں جواز کے معنی وہ ہیں، جو اوپر تفصیل کے ساتھ بتا چکا ہوں کہ معاملہ طے و منعقد ہو جائے گا اور دوسرے قول میں یہ بتا دیا گیا ہے کہ ایسا معاملہ کرنے والا گنہ گار رہوگا۔ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے ان دو قولوں میں اسی طرح تطبیق دی ہے۔(۲)

الغرض مکان کرایہ پر دینا اس وقت جائز ہے، جب کہ یہ معلوم نہ ہو کہ کرایہ دار اس میں غلط کام کرے گا، اگر معلوم ہو تو اس کی اجازت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بھی نہیں ہے۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

''وإجارة البیت ممن یبیع فیه الخمر أو یتخذها کنیسةً

(۱) الدر المختار مع الشامي:۶/۳۹۱

(۲) إعلاء السنن :۱۶/۲۱۳

أو بيت نار وأمثالها فكله مكروه تحريماً بشرط أن يعلم به البائع والآجر من دون تصريح باللسان، فإنه إن لم يعلم كان معذوراً وإن علم وصرح كا ن داخلا في الاعانة المحرمة.''(۱)

(اور گھر اس شخص کو کرایہ پر دینا، جو اس میں شراب بیچے گا یا اس کو چرچ یا آتش کدہ بنائے گا، یہ سب مکروہِ تحریمی ہے، اس شرط کے ساتھ کہ بیچنے یا کرایہ پر دینے والا اس بات کو جانتا ہو، بغیر زبان سے بیان کیے؛ کیوں کہ اگر علم نہ ہو تو وہ معذور ہے اور اگر علم ہو گیا یا بیان کر دیا، تو یہ اس اعانت میں داخل ہے جو حرام ہے۔)

معلوم ہوا کہ حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینا، جب کہ کرایہ پر دینے والے کو علم ہے کہ یہ غلط کام میں استعمال میں لایا جائے گا، جائز نہیں۔

اب ہمارے زیرِ بحث مسئلہ پر غور کیجیے کہ کیا ان کرایہ پر دینے والوں کو یہ علم نہیں ہوتا کہ یہ سودی کاروبار کے لیے استعمال میں لایا جائے گا؟ ضرور علم ہوتا ہے؛ بل کہ معاملہ کرتے وقت تصریح کی جاتی ہے کہ یہ دکان سودی کاروبار کے لیے استعمال کی جائے گی اور علما نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر معاملہ کرتے وقت اس بات کی تصریح کر دی گئی تو بھی یہ معاملہ نا جائز ہے۔(۲)

اور تکملہ بحر میں یہ مسئلہ صاف لکھا ہے کہ شراب اٹھا کر لے جانے کے لیے مسلمان کو مزدوری دی گئی اور مزدوری پر لینے والے نے بیان نہ کیا کہ میں یہ شراب پینے

(۱) تفصیل الکلام مندرجہ جواہر الفقہ: ۲/ ۴۴۷

(۲) احکام القرآن مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ: ۳/ ۷۷، جواہر الفقہ: ۲/ ۴۴۱

لے جا رہا ہوں، تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ (۱)

الغرض جب معاملہ کرتے وقت تصریح ہوگئی اور کرایہ پر دینے والے کو اس کا علم ہو گیا، تو امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق بھی اس معاملہ کی اجازت نہ ہوگی؛ کیوں کہ اس معاملے کی اجازت اس وقت ہے، جب کہ علم نہ ہو اور اس کی تصریح نہ کی گئی ہو، جب یہ شرط نہ پائی گئی، تو جواز بھی نہ ہوگا۔

''جواز'' کی تیسری شرط

اس معاملہ کے جائز ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ یہ معاملہ کافر سے ہو، مسلمان کو سودی کاروبار یا کسی حرام کام کے لیے مکان دکان کرایہ پر دینا جائز نہیں۔

چنانچہ '' الأشباہ و النظائر ''میں جو یہ مسئلہ لکھا ہے کہ شراب بنانے والے کو انگور کا شیرہ بیچنا جائز ہے، جب کہ تجارت کی نیت ہو، اس کے تحت الحموی نے لکھا ہے:

" فسر في مشكلات القدوري من يتخذه خمراً بالمجوس لا المسلم، أما بيعه من المسلم، فيكره .... ففيه إعانة على الفسق والمعصية ." (۲)

(''مشکلات القدوری'' میں شراب بنانے والے سے مجوسی (کافر) مراد لیا گیا ہے، نہ کہ مسلمان؛ لہٰذا مسلمان کو رس بیچنا جب کہ وہ اس سے شراب بنائے مکروہ ہے؛ کیوں کہ یہ گناہ اور معصیت پر اس کی اعانت ہے۔)

اسی طرح ''الدر المختار '' میں ہے:

" ونقل المصنف عن السراج والمشكلات: أن قوله "ممن"

---

(۱) تکملة البحر :۸/۲۰

(۲) الأشباه والنظائر :۵۳

أي من كافر، أما بيعه من مسلم فيكره، ومثله في الجوهرة والباقلاني وغيرهما، و نقل القهستاني معزياً للخانية أنه يكره بالاتفاق.''(۱)

(مصنف ''المنار'' نے سراج و مشکلات سے نقل کیا ہے کہ اس شخص سے مراد کافر ہے، رہا مسلمان کو بیچنا تو یہ مکروہ ہے، جوہرہ و باقانی وغیرہ میں بھی اسی طرح ہے اور قہستانی نے خانیہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ مسلمان سے یہ معاملہ بالاتفاق مکروہ ہے)

اب یہ معاملہ کرنے والے غور کرلیں کہ وہ اپنے مکانات سودی کاروبار کے لیے کہیں مسلمانوں کو تو نہیں دے رہے ہیں؟ اگر ان سے معاملہ ہو، تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہ جائز نہ ہوگا۔

''جواز'' کی چوتھی شرط

ایک شرط یہ ہے کہ سودی کاروبار یا کسی اور حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینا وہاں جائز ہے، جہاں اسلامی شعائر واعلام غالب و ظاہر نہ ہوں؛ بل کہ اعلام وشعائرِ کفر غالب ہوں، یہی وجہ ہے کہ جہاں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینا جائز ہے، وہیں بعض کتابوں میں تصریح ہے کہ یہ مسئلہ صرف سوادِ کوفے (کوفے کے گاؤں) کے لیے ہے۔ (دیکھو''الدرالمختار'' کی عبارت جو شروع رسالہ میں نقل کی گئی ہے) اور جن حضرات نے ہر گاؤں میں اس کی اجازت دی ہے، ان پر بڑے بڑے ائمہ نے رد کیا ہے، چناں چہ صاحبِ ہدایہ اور علامہ ابوالقاسم

(۱) الدر المختار:۶/۳۹۱

الصفار نے اس کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے:

''یہ جواز صرف کوفے کے گاؤں میں ہے، دوسری جگہ یہ اجازت نہیں ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔''

اب رہا یہ سوال کہ کوفے کے گاؤں میں اجازت کیوں ہے اور دوسری جگہ منع کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کوفے کے گاؤں اور قریوں میں اس وقت صرف کفار اور یہود و روافض رہتے تھے، وہاں اسلامی شعائر غالب نہ تھے۔ اس لیے وہاں اس کی اجازت دے دی گئی تھی کہ وہاں یہ کافران غیر شرعی کاموں کے لیے مسلمانوں کی دکانوں اور ان کے مکانات کرایہ پر لیں تو جائز ہے، مگر دوسرے وہ علاقے جہاں اسلامی شعائر غالب ہیں، وہاں اس کی اجازت نہیں ہے۔

چنانچہ امام سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''كان أبوالقاسم الصفار يقول هذا الجواب في سواد الكوفة فإن عامة من يسكنها من اليهود والروافض لعنهم الله ، فأما في ديارنا يمنعون من أحداث ذلک في السواد كما يمنعون في المصر لأن عامة من يسكن القرى في ديارنا مسلمون وفيها الجماعة والدرس ومجلس الوعظ كما في الأمصار.''(۱)

(ابوالقاسم الصفار رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ یہ جواب (جواز کا) کوفے کے گاؤں میں ہے؛ کیوں کہ وہاں کے اکثر رہنے والے یہود وروافض ہیں؛ لیکن ہمارے علاقوں میں گاؤں میں بھی اس سے منع کیا جائے گا؛ کیوں کہ ہمارے علاقوں میں، گاؤں میں بھی زیادہ تر مسلمان ہیں اور

(۱) المبسوط: ۱۵/۱۳۴

جماعت اور درس اور مجلس وعظ بھی ہوتی ہے جیسا کہ شہروں میں یہ سب ہوتے ہیں)

صاحبِ "الهداية" نے اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

" وإنما قيده بالسواد لأنهم لا يمكنون من اتخاذ البِيَع والكنائس؛ وإظهار بيع الخمور والخنازير في الأمصار لظهور شعائر الإسلام فيها بخلاف السواد. قالوا هذا كان في سواد الكوفة لأن غالب أهلها أهل الذمة، فأما في سوادنا فأعلام الاسلام فيها ظاهرة فلا يمكنون فيها أيضاً وهو الأصح." (۱)

اسی طرح" تكملة البحر الرائق"اور"شرح الوقاية"وغیرہ میں بھی ہے۔(۲)

ان سب سے ایک بات تو یہ مفہوم ہوئی کہ یہ جواز صرف کوفے کے گاؤں میں ہے، اس کے علاوہ دوسرے علاقوں میں خواہ وہ شہر ہوں یا قریے و گاؤں، اس کی اجازت نہیں کہ حرام کاروبار کے لیے مکان کرایہ پر دیا جائے، دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ کوفے کے گاؤں میں جائز اس لیے ہے کہ وہاں اسلامی شعائر غالب و ظاہر نہیں ہیں، لہٰذا اس سے یہ بات مفہوم ہوئی کہ جہاں اسلامی شعائر غالب و ظاہر ہوں، وہاں حرام کام کے لیے امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بھی مکان کرایہ پر دینا جائز نہیں۔

اب غور اس پر کرنا ہے کہ ہندوستان کے بڑے بڑے شہر اور اسی طرح بے شمار گاؤں اور قریے، مسلمانوں سے بھر پور ہیں اور ان میں اسلامی شعائر بھی غالب

---

(۱) الهداية:۴/۴۵۲

(۲) البحر الرائق: ۸/۲۰۲-۲۰۳، شرح الوقاية:۳۴۳

وظاہر ہیں؛ کیوں کہ شعائر سے مراد اذان، جماعت، جمعہ وعیدین وغیرہ ہیں، کون انکار کرسکتا ہے کہ خدا کے فضل وکرم سے یہ شعائر یہاں غالب وظاہر ہیں؟ جب یہ بات صاف ہے کہ یہاں اسلامی شعائر غالب وظاہر ہیں، تو فقہائے کرام کی تصریح کے مطابق ان علاقوں میں امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بھی حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینا جائز نہ ہوگا۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب رحمہ اللہ (سابق صدر مفتی دارالعلوم دیو بند) نے ''نظام الفتاوی'' میں جو یہ فرمایا کہ ہندوستان کا حال ''سوادکوفہ'' سے کچھ بہتر نہیں ہے اور اسی پر آپ نے صورتِ زیر بحث میں جواز کا فتوی دیا ہے، کم از کم میں تو اس کے سمجھنے سے قاصر ہوں کہ ہندوستان اس زمانے کے کوفے کے گاؤں کے برابر کیوں کر ہو گیا، جیسا کہ ظاہر ہے، اس لیے ان میں سے ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ (واللہ اعلم)

خلاصۂ تحقیق

امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک کی تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ اولاً تو آپ کے نزدیک جو حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینے کو جائز لکھا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ یہ معاملہ منعقد ہو جائے گا؛ لیکن اس سے وہ گنہ گار بھی ہوگا۔ پھر یہ جواز بھی چند شرطوں سے مشروط ہے:

(۱) اعانت علی الحرام کی نیت نہ ہو۔

(۲) مالکِ مکان کو یہ معلوم نہ ہو کہ کرایہ دار مکان کو غلط وغیر شرعی کاموں میں استعمال کرے گا۔

(۳) یہ معاملہ صرف کافروں سے جائز ہے، مسلمانوں سے نہیں۔

(۴) یہ صرف وہاں جائز ہے، جہاں اسلامی شعائر غالب وظاہر نہ ہوں۔

ان شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو پھر یہ معاملہ جائز نہ ہوگا۔ پھر جائز ہونے کے پہلے معنی یعنی طے ہوجانے کے لیے جائیں، تو اگر شرط نہ پائی جائے، تو یہ معاملہ ہی طے نہ ہوگا اور اگر جواز کے معنی حلال ہونے کے ہوں، تو شرط نہ پائی جانے کی صورت پر یہ معاملہ حلال ومباح نہ ہوگا۔

اور اوپر عرض کیا جاچکا ہے کہ زیرِ بحث صورت میں ایک تو یہ شرط نہیں پائی جاتی کہ کرایہ پر دینے والے کو علم نہ ہو؛ کیوں کہ دینے والوں کو علم ہوتا ہے۔ دوسرے یہ شرط نہیں پائی جاتی کہ یہ معاملہ وہاں ہو، جہاں اسلامی شعائر غالب وظاہر نہ ہوں؛ کیوں کہ بنگلور اور ایسے ہی بڑے بڑے ہندوستانی شہر اور اسی طرح بے شمار قریے روزانہ اذان کی آواز سے گونجتے اور جمعہ اور عیدین کی دھوم سے اپنی دھاک جمائے، محفوظ وسالم موجود ہیں۔ (اللہ نظرِ بد سے بچائے)

پھر باقی دو شرطیں ممکن ہے کہ بعض جگہ وہ بھی نہ پائی جائیں، اگرچہ ہر صورت میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ شرطیں نہیں پائی جارہی ہیں؛ مگر چوں کہ ایک شرط بھی فوت ہوجانے پر یہ معاملہ جائز نہیں رہتا؛ اس لیے جب دو شرطیں قطعی طور پر نہیں پائی جارہی ہیں، تو خود امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق یہ معاملہ جس کا سوال میں ذکر ہے، ناجائز ہوا۔

لفظِ ''مکروہ'' کے معنی

اوپر کی بعض عبارتوں میں جو لفظ مکروہ استعمال ہوا ہے، اس سے یہ غلط فہمی نہ ہونا چاہیے کہ یہ کوئی زیادہ بُری اور گناہ کی بات نہیں ہے؛ کیوں کہ مکروہ بھی حرام یا حرام

کے قریب کی چیز ہے اوراس کے ارتکاب سے گناہ بھی ہوتا ہے؛ بل کہ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ مکروہِ تنزیہی کے ارتکاب سے بھی گناہ ہوتا ہے۔(۱)

اور علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے بڑی اچھی بات لکھی ہے ،وہ فرماتے ہیں: حرام چیز پر لفظِ مکروہ کے بولنے سے متاخرین میں سے بہت سے لوگ غلطی میں پڑ گئے ،ائمہ نے احتیاط کرتے ہوئے لفظِ حرام کے بہ جائے لفظِ مکروہ استعمال فرمایا تھا، پھران کے بعدوالوں نے ان چیزوں سے حرمت کی نفی کردی،جن پر ائمہ نے لفظِ مکروہ استعمال کیا تھا، پھران پرمکروہ کا لفظ بڑا آسان ہوگیا۔ (۲)

الغرض لفظِ مکروہ سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ کوئی ہلکی وآسان بات ہے،خصوصاً جب کہ اس مسئلے میں علمانے بعض جگہ لفظِ حرام اورنا جائز بھی استعمال کیا ہے۔

اصل سوالات کا جواب

اب ہم اس سوال نامے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، جواس تحریر کا باعث ومحرک ہے،اور بالترتیب ہرسوال کا جواب لکھتے ہیں:

(ا) پہلاسوال یہ ہے کہ سودی کاروبار کے لیے مسجد کی املاک کوکرایہ پر دینا جائز ہے یانہیں؟

اس کا جواب اوپر کی تفصیلات سے واضح ہوگیا کہ یہ معاملہ امام مالک رحمہ اللہ ، امام شافعی رحمہ اللہ ، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ ، امام ابویوسف رحمہ اللہ وامام محمد رحمہ اللہ وغیرہ ائمہ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کے

(۱) كفاية المفتي:۹/۱۳۱

(۲) أعلام الموقعين:۱/۳۹-۴۰

نزدیک بھی یہ ناجائز ہے، البتہ ان کے نزدیک بعض صورتوں میں اس کا جواز نکل سکتا ہے مثلاً جب کہ کرایہ پر دینے والے کو یہ علم نہ ہو کہ یہ سودی کاروبار کے لیے مکان کرایہ پر لے رہا ہے وغیرہ، جس کی تفصیل گذر چکی اور یہ بھی واضح ہو چکا کہ جواز کی کوئی صورت زیرِ بحث صورت میں موجود نہیں؛ اس لیے بہ اتفاقِ ائمہ یہ معاملہ ناجائز ہے، پھر یہ مسئلہ مسجد کی املاک اور ذاتی املاک دونوں کے لیے ایک ہی ہے کہ ناجائز ہے، البتہ مسجد کی ملکیت کو اس طرح غلط کام کے لیے دینا مزید گناہ کا باعث ہے۔

(۲) دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر بینک کو سودی کاروبار کے لیے کرایہ پر مکان دے دیا، تو اس سے حاصل ہونے والا کرایہ جائز وحلال ہے یا نہیں؟

جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے، امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ اس کرایہ کو ناجائز وحرام قرار دیتے ہیں، امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک میں تفصیل ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اوپر کی تفصیل کے مطابق جن صورتوں میں کرایہ پر مکان ایسے کاموں کے لیے دینا جائز ہے، ان صورتوں میں آپ کے نزدیک اس سے حاصل ہونے والا کرایہ حلال ہے اور جن صورتوں میں اوپر کی تفصیل کے مطابق یہ معاملہ ناجائز ہے، ان صورتوں میں اس سے حاصل ہونے والا کرایہ بھی حلال نہیں۔ چناں چہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

’’وفي ’’الجامع الصغير‘‘ أنه يطيب له الأجر في قول أبي حنيفة رحمہ اللہ وعندهما يكره، لهما أن هذه إجارة على المعصية لأن حمل الخمر معصية لكونه إعانة على المعصية، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلاَ تَعَاوَنُوْا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ ولهذا لعن الله عشرة ، منهم حاملها

والمحمول إليه ولأبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ : أن نفس الحمل ليس بمعصية .... والحديث محمو ل على الحمل بنية الشرب ، وبه نقول إن ذلک معصية يكره أكل اجرته.‘‘(۱)

(اس کے لیے (جو شراب اجرت پر اٹھا کر لے جائے) اجرت حلال ہے، ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ کے قول میں اور صاحبین رَحِمَہُمَا اللہُ کے نزدیک مکروہ ہے؛ کیوں کہ یہ حرام کام کی مزدوری ہے؛ کیوں کہ شراب اٹھا کر لے جانا گناہ ہے، اس کے اعانت علی الحرام ہونے کی وجہ سے، اللہ تعالی نے فرمایا کہ گناہ اور ظلم پر مدد نہ کرو اور (حدیث کے مطابق) اللہ تعالے نے دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے، ان میں سے ایک شراب اٹھا کر لے جانے والا اور ایک وہ شخص ہے جس کے لیے یہ لی جائی گئی ہے اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ کی دلیل یہ ہے کہ فی نفسہٖ شراب اٹھا کر لے جانا تو گناہ نہیں؛ کیوں کہ یہ پھینکنے کے لیے بھی ہوسکتا ہے ....اور حدیث اس صورت پر محمول ہے کہ پینے کے لیے اٹھا کر لے جانے کی نیت ہو اور اس صورت میں ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ معصیت ہے اور اس کی اجرت لینا مکروہ ہے۔)

اس میں امام اعظم رَحِمَہُ اللہُ کے مسلک میں یہ تفصیل بتائی ہے کہ اعانت علی الحرام کی نیت نہ ہو تو اس کی اجرت حلال ہے اور اگر اعانت علی الحرام کی نیت ہو، تو یہ معصیت ہے اور اس کی اجرت لینا بھی ناجائز و مکروہ ہے اور جیسا کہ اوپر معلوم ہوا کہ نیت بھی ان چیزوں میں سے ایک ہے، جس سے یہ معاملہ ناجائز ہو جاتا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع:۴/۱۹۰

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ دوسری وہ چیزیں جن سے معاملہ ناجائز ہو جاتا ہے جیسا کہ اوپر گزرا، ان کے پائے جانے سے بھی اس معاملہ کی اجرت ناجائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جن صورتوں میں معاملہ جائز ہے، ان میں اجرت بھی جائز ہے اور جن میں معاملہ ناجائز ہے، ان میں اجرت بھی ناجائز ہے اور زیر بحث سوال میں چوں کہ معاملہ ناجائز ہے؛ اس لیے امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اس کی اجرت ناجائز ہے۔

(۳) تیسرا سوال یہ ہے کہ جو امام اس آمدنی سے تنخواہ پاتا ہے اور اس کو اس کا علم بھی ہے، اس کے پیچھے نماز پڑھنا کیسا ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، کیوں کہ علم ہوتے ہوئے اس ناجائز آمدنی سے اپنی اجرت و تنخواہ لینا جائز نہیں، حضرت حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

> ”زید کا قرض بہ ذمہ عمرو واجب ہے اور وہ اس کو حرام آمدنی سے ادا کرنا چاہتا ہے اور زید کو معلوم ہے، تو اس کے لیے حلال نہ ہوگا .... یا ایسے شخص کا کوئی کام کر کے ایسی آمدنی سے اجرت لینا، ان سب کا یہی حکم ہے۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ناجائز آمدنی سے جائز کام کی تنخواہ لینا بھی ناجائز ہے؛ لہٰذا امام کو احتیاط کرنا چاہیے اور جو علم ہونے کے باوجود احتیاط نہ کرے، اس کے پیچھے نماز تو ہو جاتی ہے؛ مگر مکروہ ہوتی ہے۔

مگر اتنی بات ضرور ذہن میں رہے کہ جب تک یہ تحقیق نہ ہو کہ فلاں امام کو اس ناجائز آمدنی سے تنخواہ دی جاتی ہے اور یہ کہ امام کو اس کا علم بھی ہے، اس وقت تک کسی

(۱) صفائی معاملات:۴۵

امام کی؛ بل کہ کسی شخص کی طرف بھی یہ بات منسوب کرنا درست و جائز نہیں کہ وہ ناجائز آمدنی کھاتا ہے، پھر اس سلسلے میں زیادہ ذمہ داری ان کی ہے جو امام کو تنخواہ دینے والے ہیں، ان کو چاہیے کہ خود اپنی نمازوں اور دوسرے لوگوں کی نمازوں کو کراہت سے بچانے کے لیے امام کو جائز آمدنی سے تنخواہ دیں؛ کیوں کہ امام کو اکثر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کی تنخواہ کس مد میں سے دی جا رہی ہے۔

بہر حال پہلی ذمہ داری ان متولیان و ذمہ داران مساجد کی ہے کہ وہ ہر معاملہ میں علما سے پوچھ کر اور تحقیق کر کے معاملہ کریں، اور مساجد کو غلط و بے ہودہ کاموں سے پاک رکھیں۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مروجہ انشورنس
پالیسی اور اسلام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مروجہ انشورنس پالیسی اور اسلام

انشورنس کی حقیقت

انشورنس کے احکام پر گفتگو سے پہلے انشورنس کی حقیقت پر ایک نظر ڈال لینا ضروری ہے۔ ''انشور'' (INSURE) انگریزی میں وثوق دلانے اور یقین دہانی کے معنے رکھتا ہے، اسی سے ''انشورنس'' ایک ایسے معاملے کو کہا جاتا ہے، جس میں بعض شرائط پر ایک شخص کو دوسرے کی طرف سے مستقبل میں پیش آنے والے امکانی خطرات سے حفاظت اور بعض نقصانات کی تلافی کی یقین دہانی کی جاتی ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ وہ شخص جس کے لیے خطرات سے حفاظت اور نقصانات کی تلافی کی یقین دہانی کی گئی ہے، وہ ایک معینہ مدت تک ایک مقررہ رقم قسط وار دوسرے شخص کو ادا کرتا رہے، اگر اس مقررہ مدت کے درمیان اس کی جان و مال و املاک کو کوئی خطرہ لاحق ہوگیا، تو یہ دوسرا شخص اس کو اس خطرہ سے بچائے گا اور اس کے نقصان کی تلافی کرے گا اور اس مقررہ مدت میں کوئی خطرے پیش نہ آیا، تو بالاقساط ادا کردہ پوری رقم، سود کے ساتھ واپس کردی جائے گی، پھر اس قسط وار جمع شدہ رقم پر سود دینا اور خطرات کے لاحق ہونے کی صورت میں نقصانات کی تلافی کرنا، دشوار گزار مرحلہ تھا، اس کو اس طرح حل کیا جاتا ہے کہ اس رقم کو سود پر دیا جاتا ہے اور اس سے حاصل

ہونے والے سود سے ان ذمے داریوں کو پورا کیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انشورنس ایک ایسا معاملہ ہے، جس کی ابتدا ''قمار'' (جوئے) سے ہوتی ہے اور انتہا سود پر، گویا انشورنس قمار اور سود دونوں کا مرکب ہے۔ حقیقت کے لحاظ سے انشورنس کا معاملہ ایک سودی کاروبار ہے، جو بینک کے کاروبار کے مثل ہے، دونوں میں جو فرق ہے وہ شکل کا ہے، حقیقت کے لحاظ سے دونوں میں کوئی فرق نہیں، حقیقت میں کوئی فرق ہے، تو صرف اتنا کہ اس میں ربا کے ساتھ غرر بھی پایا جاتا ہے۔

انشورنس کی مختلف صورتیں

اس کے بعد واضح رہے کہ آج انشورنس کی مختلف قسمیں اور صورتیں رائج ہیں اور بنیادی طور پر اس کی تین صورتیں ہیں: ایک زندگی کا انشورنس، دوسرے املاک کا انشورنس اور تیسرے ذمے داریوں کا انشورنس، ان تینوں انشورنس کی قسموں میں جو بات مشترک طور پائی جاتی ہے، وہ وہی ہے جو اوپر ذکر کی گئی کہ اس کی ابتدا قمار و جوئے سے ہوتی ہے اور اس کا اختتام سود پر ہوتا ہے، یا یہ کہ اس کی بعض صورتوں میں سود ہے اور بعض میں قمار؛ لہٰذا ہم ان اقسام پر الگ الگ بحث کے بہ جائے اولاً اس کے بارے میں ایک اجمالی بحث کریں گے، پھر بعض جزئیات پر الگ سے کلام کریں گے۔

انشورنس میں سود اور سود کی شرعی تعریف

اب ہم اصل موضوع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ انشورنس کا یہ معاملہ جس کی وضاحت کی گئی ہے، سود اور قمار پر مشتمل ہے؛ مگر بعض لوگ یہ عجیب اور دلچسپ جھگڑا پیدا کرتے ہیں کہ انشورنس کے معاملے میں جس کو انٹرسٹ (Interest) کہا جاتا ہے، یہ شرعی سود نہیں ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اسلام میں جس کو ''سود'' کہا گیا

ہے، وہ اس سے مختلف دوسری چیز ہے۔ وہ یہ کہ خرید وفروخت میں ہم جنس اشیا کو کمی پیشی کے ساتھ لینا دینا، جب کہ وہ مقداری ہوں، سود ہے، قرض میں زیادتی سود نہیں ہے۔ لہٰذا انشورنس کا معاملہ چوں کہ قرض کی ایک شکل ہے، اس میں زیادتی شرعی ربا نہیں ہے؛ مگر حقیقت یہ ہے کہ اسلام میں جس طرح خرید وفروخت میں سود اور ربا ہوتا ہے اور وہ ناجائز ہے، اسی طرح قرض میں بھی اس کا تحقق ہوتا ہے؛ بل کہ زمانہ جاہلیت سے ربا کی جو شکل رائج تھی وہ یہی قرض پر زیادتی والی تھی، امام طحاوی رحمہ اللہ نے "شرح معاني الآثار" میں لکھا ہے:

"إن ذلک الربا إنما عني به ربا القرآن الذی کان أصله في النسيئة، و ذلک أن الرجل کأن يکون له علی صاحبه الدين، فيقول له: أجّلني منه إلی کذا وکذا بکذا وکذا درهماً، أزيدکها فی دينک، فيکون مشترياً لأجل بمال، فنها هم الله عزوجل عن ذلک بقوله ﴿ يَاۤ اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اتَّقُوْا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ﴾"(۱)

(اس ربا سے مراد قرآن کا ربا ہے، جو کہ اصل میں قرض وادھار میں تھا اور اس کی صورت یہ تھی کہ آدمی کا کسی پر قرض ہوتا تو وہ کہتا کہ مجھے اتنے درہم میں اتنی مدت مزید مہلت دو، میں تمہارے قرض میں اس کو بڑھا کر دوں گا، پس یہ شخص مال کے بدلے مدت کا سودا کرتا، لہٰذا اللہ نے اس آیت سے اس کو منع فرمایا۔)

(۱) شرح معاني الآثار للإمام الطحاوي:۲/۱۹۱

امام قرطبی رحمہ اللہ اپنی تفسیر میں بیان فرماتے ہیں:

" والربوا الذي عليه عرف الشرع شيئان: تحريم النساء و التفاضل في العقود و المطعومات على ما نبينه، و غالبه ما كانت العرب تفعله من قولها للغريم : اتقضى ام تربى؟ فكان الغريم يزيد في عدد المال ويصير الطالب عليه، وهذا كله محرم باتفاق الأئمة."(۱)

(اور وہ سود جس پر عرفِ شرع ہے، دو چیزیں ہیں: ایک ادھار کا حرام ہونا اور ایک عقود و معاملات اور کھانے کی چیزوں میں کمی بیشی کرنا، جیسا کہ ہم بیان کریں گے اور زیادہ تر عرب لوگ جو کیا کرتے تھے وہ یہ تھا کہ وہ قرض دار سے کہتے: کیا قرض ادا کردو گے یا سود دو گے؟ پس قرض دار مال کی مقدار بڑھا دیتا اور وہ اسی کا مطالبہ کرتا، لہٰذا یہ سب کا سب بہ اتفاق ائمہ حرام ہے)

امام فخر الدین الرازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" اعلم أن الربا قسمان: ربا النسيئة و ربا الفضل. أما ربا النسيئة فهو الأمر الذي كان مشهوراً متعارفا في الجاهلية، و ذلک أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدراً معيناً، ويكون رأس المال باقياً، ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال، فإن تعذر عليه الاداء زادوا فى الحق والأجل، فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به الخ .(۲)

(۱) تفسير القرطبي :۳/ ۳۴۸

(۲) التفسير الكبير للإمام الرازي:۲/ ۳۵۱

(جاننا چاہیے کہ ربا کی دو قسمیں ہیں: ایک ''ربا النسیئۃ'' (ادھار کا سود) دوسرے ''ربا الفضل'' (زیادتی کا سود)۔ رہا ادھار کا سود تو وہ جاہلیت میں مشہور و معروف تھا اور اس کی صورت یہ تھی کہ وہ کسی کو اس شرط پر مال دیتے تھے کہ وہ ہر ماہ ایک متعینہ مقدار لیں گے اور اصل مال بھی ذمہ میں باقی رہتا، پھر جب قرض کی ادائیگی کا وقت آتا، تو وہ قرض دار سے رأس المال کا مطالبہ کرتے، اگر وہ ادائیگی سے معذور ہوتا، تو رقم اور مدت میں زیادتی کر دیتے، پس یہ ہے وہ سود جس کا معاملہ جاہلیت میں کیا کرتے تھے)

حضراتِ ائمہ تفسیر وحدیث کے ان اقوال سے بہ صراحت ثابت ہوا کہ جاہلیت کے لوگ جس ربا کا معاملہ کرتے تھے وہ قرض پر زیادتی ہے اور قرآن نے اولاً اسی کو حرام وممنوع قرار دیا ہے۔ رہا بیع وتجارت میں ربا کا معاملہ تو وہ بھی بلاشبہ حرام ہے؛ مگر زمانہ جاہلیت کے لوگ اس کو ربا نہیں سمجھتے تھے، لہٰذا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بھی ربا کے ساتھ ملحق قرار دیا اور اس کو سختی کے ساتھ روکا ہے۔

غرض یہ کہ قرض پر زیادتی بھی سود ہے؛ بل کہ اصل سود ہے، اس میں شبہ پیدا کرنا، نہایت درجے کی غیر معقول حرکت ہے، جب کہ یہی وہ ربا ہے، جو زمانۂ جاہلیت میں متعارف تھا اور اس سے قرآن نے بہ صراحت منع کیا ہے۔ اس تفصیل کے بعد اس میں کوئی شک نہیں رہ جاتا کہ انشورنس کے معاملہ میں قرض پر جو سود دیا جاتا ہے وہ شرعی سود و رباہی ہے، جس کا حرام ہونا بہ نص قطعی ثابت ہے۔

ذاتی ضروریات اور کاروباری ضروریات پر سودی قرض

البتہ یہاں ایک اور بحث ہے جس، کو بعض ناخدا ترس لوگوں نے چھیڑا ہے، وہ

یہ کہ ذاتی ضروریات پر سودی قرض اور کاروباری ضروریات پر سودی قرض میں فرق ہے کہ پہلی شکل میں زیادتی تو ربا ہے اور حرام ہے؛ مگر دوسری شکل میں زیادتی سود اور ربا میں داخل نہیں۔ ان لوگوں کا استدلال یہ ہے کہ عرب لوگ زمانۂ جاہلیت میں جو قرض لیتے تھے، وہ صرف اپنی ذاتی اغراض وضروریات کے لیے ہوتا تھا اور قرآن نے اسی قرض پر زیادتی کو حرام قرار دیا ہے اور اس زمانے میں کاروباری اغراض اور ضروریات کے لیے قرض لینے دینے اور اس پر سود لینے دینے کا طریقہ رائج نہیں تھا، اور نہ ہی قرآن نے اس کو حرام کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ عرب میں کاروباری اغراض کے لیے سودی قرضے کا رواج نہ تھا، تب بھی اس بات کی قرآن وحدیث میں کیا دلیل ہے کہ شخصی و ذاتی اغراض کے لیے سودی قرض، اور کاروباری اغراض کے لیے سودی قرض میں فرق ہے؟ مذکورہ دلیل سے اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ سودی قرض کی ایک شکل جاہلیت میں رائج تھی، دوسری رائج نہ تھی؛ مگر یہ تو ثابت نہ ہوا کہ ان میں حکم کے لحاظ سے کوئی جوہری فرق ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر کاروباری ضروریات کے لئے قرضے کا رواج عرب میں نہ تھا، تو کیا دنیا کے اور خطوں اور حصوں میں بھی نہ تھا؟

حقیقت یہ ہے کہ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ بہت سے ممالک میں سرکاری اور کاروباری قرضوں کا رواج تھا؛ بل کہ خود عرب میں بھی کاروباری وتجارتی قرضوں کا رواج تھا، چناں چہ یہاں اس کے چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں:

(۱) بخاری میں حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کے بارے میں موجود ہے کہ ان کے پاس لوگ امانت رکھنے مال لاتے، تو وہ کہتے کہ نہیں؛ بل کہ تم مجھے یہ قرض دے

دو، پھر اس کو تجارت میں لگاتے تھے۔

بخاری میں حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے یہ الفاظ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے متعلق موجود ہیں:

" إنما كان دينه الذي عليه أن الرجل كان يأ تيه بالمال فيستودعه إياه، فيقول الزبير: لا ولكنه سلف، فإني أخشى عليه الضيعة."(۱)

اس میں حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا قرض لینا مذکور ہے؛ مگر یہ کہ قرض کیوں لیتے تھے،؟ اس کا ذکر یہاں نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ اس کی وجہ میں فرماتے ہیں:

" وكان غرضه بذلك أنه كان يخشى على المال أن يضيع، فيظن به التقصير في حفظه فرأى أن يجعله مضموناً فيكون أوثق لصاحب المال وأبقى لمروته ، زاد ابن بطال: وليطيب ربح ذلك المال."(۲)

(اس سے ان کی غرض یہ تھی کہ وہ مال کے ضائع ہونے کا خطرہ محسوس کرتے تھے، جس سے کوئی ان کے بارے میں یہ گمان کر سکتا تھا کہ حفاظت میں کوتاہی کی ہے؛ اس لیے چاہا کہ اس مال کو واجب الادا قرار دے دیں تا کہ وہ مال والے کے لیے زیادہ وثوق کا سبب بنے اور خود کی مروت بھی لوگوں کی نظر میں باقی رہے، ابن بطال نے یہ بات بھی کہی ہے کہ آپ ایسا اس لیے کرتے تھے کہ تا کہ اس مال کا نفع آپ کے لیے حلال ہو سکے۔)

اس میں ابن بطال کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلف (قرض) کا ایک

---

(۱) البخاري(كتاب الجهاد، باب فرض الخمس):۲۸۹۷

(۲) فتح الباري:۶/۲۳۰

مقصد تجارت بھی تھی، جس سے نفع کمایا جاتا تھا اور آپ اسی لیے امانت کے بہ جائے اس مال کو قرض کی شکل میں لیتے تھے کہ اس سے نفع کمایا جائے۔

(۲) اس دلیل سے زیادہ صریح یہ ہے کہ امام مالک نے ''مؤطا'' میں نقل کیا ہے:

حضرت عبداللہ و عبید اللہ رضی اللہ عنہما ایک موقع پر ''بصرہ'' گئے اور حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ جو اس وقت وہاں کے امیر تھے، ان سے ملاقات کی، تو حضرت ابوموسی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں تم کو نفع پہنچانا چاہتا ہوں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مجھ سے بیت المال کا قرض لے لو اور اس سے بہ غرض تجارت کچھ مال خرید لو اور مدینہ پہنچ کر اسے فروخت کر کے نفع اٹھا لو اور اصل مال بیت المال میں داخل کر دینا، چناں چہ انھوں نے ایسے ہی کیا الخ۔(۱)

دیکھیے کس قدر صفائی سے معلوم ہوتا ہے کہ تجارت کی غرض سے قرض لینے کا رواج تھا۔

(۳)'' روح المعاني ''میں ہے:

بعض قبیلے، دوسرے قبیلوں سے قرض سود پر لیا کرتے تھے، چناں چہ آیت ﴿ يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَابَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ﴾[البقرۃ :۲۷۸] کے تحت لکھتے ہیں:

'' نزلت في العباس بن عبدالمطلب و رجل من بني مغيرة كانا شريكين في الجاهلية يسلفان في الربا إلى ناس من ثقيف من بني عمرة وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل قال: نزلت هذه الأية في بني عمرو بن عمير بن عوف الثقفي، و مسعود بن عمروبن عبد ياليل بن عمرو،

(۱) مؤطا للإمام مالک ،(کتاب القرض):۲۸۵

وربيعة بن عمرو، وحبيب بن عمرو، وكلهم اخوة وهم الطالبون، والمطلوبون بنو المغيرة من بني مخزوم وكانوا يداينون بني المغيرة في الجاهلية بالربا .“(۱)

(یہ آیت عباس بن عبد المطلب اور ”قبیلۂ بنو مغیرہ“ کے ایک آدمی کے بارے میں نازل ہوئی، جو زمانۂ جاہلیت میں شریک کاروبار تھے اور ”بنوعمرہ“ کی شاخ بنوثقیف کے لوگوں کو سود پر قرض دیا کرتے تھے، اور ابن ابی حاتم نے حضرت مقاتل سے روایت کیا ہے کہ یہ آیت ”بنو عمرو بن عمیر بن عوف ثقفی“ اور مسعود بن عمرو بن یا لیل بن عمرو اور ربیعہ بن عمرو اور حبیب بن عمرو کے بارے میں اتری ہے، یہ سب بھائی تھے اور یہ قرض خواہ تھے اور ”بنومخزوم“ کی شاخ ”بنومغیرہ“ ان کی مقروض تھی، وہ لوگ ”بنومغیرہ“ کو سود پر زمانۂ جاہلیت میں قرض دیا کرتے تھے۔)

یہ دونوں قبیلے جاہلی دور کے دو مال دار قبیلے تھے اور تجارت کے میدان میں بہت آگے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ قبیلہ کا قبیلہ سے قرض لینا شخصی ضروریات کے لیے ہو نہیں سکتا، لامحالہ یہ قرض کاروباری ضروریات کے لیے لیا جاتا تھا۔

اور قرطبی نے اپنی تفسیر میں تجارت کا بھی ذکر کیا ہے، فرماتے ہیں:

”هذا حكم من الله لمن أسلم من كفار قريش و ثقيف ومن كان يتجر هنالک.“(۲)

الغرض یہ بات کہ شخصی قرضوں پر سود حرام نہیں، غلط اور غیر معقول بات ہے، نہ فقہ کے اصول اس کا ساتھ دیتے ہیں اور نہ تاریخ ہی سے اس کی تائید ہوتی ہے؛ بل کہ

(۱) روح المعاني:۳/۵۲-۵۳

(۲) تفسير قرطبی :۳/۳۶۱

جیسا کہ گزرا تاریخ اس کے خلاف شواہد پیش کرتی ہے۔

انشورنس میں دوطرح کا سودی معاملہ ہے

پھر انشورنس میں سودی معاملہ دوطرح کا ہے: ایک تو انشورنس کمپنی انشورنس کے طالب سے رقم وصول کر کے دوسرے حاجت مندوں کو سود پر قرض دیتی ہے؛ لہٰذا یہ طالب، انشورنس کمپنی کا سودی کاروبار میں معاون ہوگا اور سودی کاروبار کے تعاون کا حرام ہونا محتاج بیان نہیں۔

حدیث میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

«لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه وقال هم سواء»

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے، سود دینے والے، سودی حساب لکھنے والے اور اس معاملے پر گواہ بننے والے پر لعنت فرمائی ہے اور فرمایا کہ یہ سب گناہ میں برابر ہیں۔)(۱)

علامہ نووی رحمہ اللہ شارحِ مسلم نے اس حدیث پر لکھا ہے:

"فيه تحريم الاعانة على الباطل."(۲)

(اس حدیث میں باطل کاموں پر مدد و تعاون کا حرام ہونا مذکور ہے۔)

دوسرے یہ کہ انشورنس کمپنی ان طالبین کو ان کی جمع کردہ رقم پر پالیسی کے مطابق سود دیتی ہے اور یہ صریح حرام ہے جیسا کہ مذکور ہوا۔

---

(۱) مسلم:۲/ ۲۷

(۲) شرح مسلم للنووي:۲/ ۲۸

انشورنس میں قمار اور قمار کی تعریف

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، انشورنس کی ابتدا قمار (جوئے) سے ہوتی ہے؛ کیوں کہ اس میں یہ شرط ہوتی ہے کہ بیمہ شدہ شخص یا شئ، وقت معین سے پہلے تلف ہو جائے تو اتنی رقم ملے گی اور اس وقت کے بعد تلف ہو تو اتنی، جب کہ تلف ہونے کا وقت متعین نہیں اور نہ ہوسکتا ہے اور اسلام میں جس کو قمار (جوا) کہا گیا ہے، اس کی حقیقت بس یہ ہے کہ نفع ونقصان کو غیر معین ونا معلوم بات پر معلق وموقوف کیا جائے کہ اگر وہ واقع ہو جائے تو نفع ہو اور اگر واقع نہ ہو تو نقصان۔

علامہ ابن نجیم المصری اور علامہ ابن عابدین شامی رحمہما اللہ فرماتے ہیں:

"لأن القمار من القمر الذي يزداد تارةً وينقص أخرى، وسُمّي القمار قماراً لأن كل واحد من المقامرين ممن يجوز أن يذهب ماله إلى صاحبه ويجوز ان يستفيد مال صاحبه وهو حرام بالنص."(۱)

(کیوں کہ قمار "قمر" سے ماخوذ ہے جو کبھی بڑھتا ہے اور کبھی گھٹتا ہے، اور قمار کو قمار اس لیے کہا جاتا ہے کہ جوا کھیلنے والوں میں سے ہر ایک ممکن ہے کہ اس کا مال دوسرے کے پاس چلا جائے اور یہ بھی امکان ہے کہ دوسرے کا مال یہ ہڑپ لے اور یہ نص سے حرام ہے۔)

اور "**التعريفات الفقهية**" کے مؤلف علامہ عمیم الاحسان رحمہ اللہ صاحب فرماتے ہیں:

" القمار مصدر "قامر" هو كل لعب يشترط فيه غالباً أن

(۱) البحر الرائق :۸/۵۵۴، رد المحتار للشامي:۶/۴۰۳

یاخذ الغالب شیئاً من المغلوب، واصله ان یاخذ الواحد من صاحبه شیئاً فشیئاً في اللعب،ثم عرفوہ بانه تعلیق الملک علی الخطر والمال فی الجانبین.(۱)

(قمار: ''قَامَرَ'' کا مصدر ہے اور وہ ہر ایسا کھیل ہے، جس میں اکثر یہ شرط لگائی جاتی ہے کہ جو جیتے گا وہ ہارنے والے سے کچھ لے گا اور اس میں اصل یہ ہے کہ کھیل میں اپنے ساتھی سے تھوڑا تھوڑا کر کے لے، پھر علما نے اس کی تعریف یہ کی کہ قمار ملک کو کسی خطرے پر معلق کرنا ہے جب کہ مال دونوں طرف ہو۔)

غرض یہ کہ انشورنس میں جو یہ شرط ہوتی ہے کہ فلاں شخص (جس کی زندگی کا بیمہ ہوا ہے) یا فلاں شئی (جس کا بیمہ ہوا ہے) اگر مقررہ مدت کے اندر مرے یا ہلاک ہو جائے تو اتنی رقم ملے گی، یعنی نفع ہوگا اور اگر اس مدت کے بعد مرے یا ہلاک ہو، تو اتنی رقم ملے گی یعنی پہلے کی بہ نسبت نقصان ہوگا، یہ ایسی شرط ہے جس کا وجود وعدم غیر معین ومبہم ہے، اور ایسی شرط پر معاملہ کو دائر کرنا صریح قمار ہے۔

حدیث میں اسی بنا پر ''رُقبیٰ'' کی ممانعت آئی ہے، ''ابوداود و نسائي'' میں ہے:

«عن زید بن ثابت قال قال: رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا تُرقِبُوا.»(۲)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''رقبیٰ'' نہ کرو۔)

اور ''رقبیٰ'' کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو یوں کہے کہ اگر تو پہلے مرجائے

(۱) البحر الرائق :۸/۵۵۴، ردالمختار للشامي :۶/۴۰۳

(۲) أبو داود :۳۰۷۶، النسائی:۳۶۷۱

تو یہ مکان میرا ہے اور اگر میں پہلے مرجاؤں تو تیرا ہے۔ (۱)

علامہ قرطبی رَحِمَہُ اللہُ ، امام مالک رَحِمَہُ اللہُ اور کوفیین (امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہما اللہُ) کی جانب سے اس کے ممنوع ہونے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں:

”لان کل واحد منهم يقصد الى عوض لايدری هل يحصل له، ويتمنى كل واحد منهما موت صاحبه.“ (۲)

ایک شبہ کا جواب

یہاں یہ ممکن ہے کہ یہ شبہ پیدا ہو کہ ”رقبی“ اگر قمار پر مشتمل ہے، تو اس کو تمام ائمہ نے حرام کیوں نہیں قرار دیا؟ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ ، امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ وغیرہ اس کے جواز کے قائل ہیں، یا خود قمار میں کوئی گنجائش ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جن ائمہ نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے، انھوں نے اس کی تفسیر وہی کی ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ ملک کو موت پر معلق رکھا گیا ہو اور جن حضرات نے اس کو جائز کہا ہے، وہ ”رقبی“ کی مذکورہ تعریف وصورت ہی کو تسلیم نہیں کرتے ، وہ کہتے ہیں کہ ”رقبی“ کی صورت یہ ہے کہ کسی کو ہبہ کر دیا جائے اور ساتھ یہ شرط کی جائے کہ اگر تو پہلے مرا تو یہ مکان مجھے واپس مل جائے؛ ورنہ نہیں۔ اس صورت میں ملک کو موت پر معلق نہیں رکھا گیا ہے؛ بل کہ واپسی کو موت پر معلق رکھا گیا ہے۔ یہ ہبہ بہ شرطِ فاسد ہے۔

علامہ خلیل احمد محدث سہارنپوری رَحِمَہُ اللہُ فرماتے ہیں کہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رَحِمَہُ اللہُ کی تقریر میں ہے:

” قد اختلف فيه أى في الرقبى ائمتنا الثلاثة، فمن

(۱) بذل المجهود :۵/۳۰۱، تفسير القرطبي :۱/۲۹۹

(۲) تفسير القرطبي:۱/۲۹۹

جوزها أراد بالرقبى الهبة بشرط أن ترجع إلى الواهب لومات الموهوب له قبله، ومن أبطلها فسرها بتعليق التمليک على الموت السابق من أيهما، كأن يقول له : إن مت قبلي فهو لي وإن مت قبلک فهو لک ،وهو باطل لا محالة لأن تعليق التمليک على شرط هو على خطر الوجود قمار، فكان الخلاف لفظياً مبنياً على اختلاف تفسير الرقبى .'' (۱)

(ہمارے ائمہ ثلاثہ نے ''رقبی'' کے جواز میں اختلاف کیا ہے، پس جنہوں نے جائز کہا ہے، انہوں نے ''رقبی'' سے وہ ہبہ مراد لیا ہے، جو موہوب لہ کے پہلے مرجانے پر واہب کو واپس مل جانے کی شرط پر ہو اور جنہوں نے اس کو باطل کہا ہے، انھوں نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ ملک کا پہلے واقع ہونے والی موت پر معلق کرنا چاہے، جس کی بھی ان دونوں (دینے اور لینے والوں) میں سے پہلے ہو جائے، مثلاً یوں کہے کہ اگر تو مجھ سے پہلے مرجائے، تو یہ میرا ہے اور اگر میں تجھ سے پہلے مرجاؤں تو وہ تیرا ہے اور یہ لامحالہ باطل ہے؛ کیوں کہ ملک کو ایسی شرط پر معلق کرنا جو خطرہ میں ہو، وہ قمار ہے، لہٰذا یہ اختلاف لفظی ہے، جو ''رقبی'' کی تفسیر کے اختلاف پر مبنی ہے)

حاصل یہ کہ قمار کا حرام ہونا اپنی جگہ مسلمہ حقیقت ہے، اس میں کوئی گنجائش نہیں۔ ہاں ''رقبیٰ'' کی صورت وتعریف میں اختلاف ہے، جنہوں نے اس کو قمار کی شکل

---

(۱) بذل المجهود :۵/۳۰۱-۳۰۲

دی وہ ناجائز قرار دیتے ہیں اور جنھوں نے دوسری صورت دی وہ جواز کے قائل ہیں۔ بہ ہر حال انشورنس میں چوں کہ قمار صاف طور پر موجود ہے، اس لیے یہ ناجائز ہوگا۔

انشورنس کے مصالح اور حکم شرعی میں ترمیم کا مسئلہ

اب رہا یہ سوال کہ انشورنس کے معاملے میں بڑی مصلحتیں ہیں؛ لہٰذا ان مصالح کے پیش نظر کیا اس کی اجازت ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مصالح کا اعتبار وہاں کیا جاتا ہے جہاں مقاصدِ شریعت فوت نہ ہوتے ہوں اور جہاں مقاصدِ شریعت فوت ہوتے ہوں، وہاں مصالح کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا، پھر مصالح کے اعتبار کا سوال وہاں پیدا ہوتا ہے، جہاں حکم منصوص نہ ہو اور یہاں ایک تو حکم منصوص ہے اور وہ ہے سود کا حرام ہونا، اسی طرح قمار کا حرام ہونا، دوسرے ان مصالح کے اعتبار کرنے سے مقاصدِ شریعت (جو سود کی حرمت سے متعلق ہیں) فوت ہو جاتے ہیں، لہٰذا ان مصالح کا اعتبار کر کے انشورنس کے جواز کا فتویٰ کسی طرح نہیں دیا جاسکتا۔

پھر وہ مصالح جن کا ذکر کیا جاتا ہے ان کی تحصیل کچھ اسی معاملے پر منحصر نہیں ہے کہ اس میں جواز تلاش کیا جائے؛ بل کہ شریعت نے ان مصالح کی تحصیل کے لیے دوسری صورتیں تجویز فرمائی ہیں، جیسا کہ اس کا ذکر آئے گا۔

انشورنس میں مفاسد

پھر مصالح پر نظر کرنے والوں کو چاہیے کہ وہ اس کے مفاسد پر بھی نظر کریں؛ کیوں کہ اگر صرف مصالح کو دیکھا جائے تو بلا شبہ ہر اچھی اور بری چیز میں کچھ نہ کچھ مصالح نظر آئیں گے، حتیٰ کہ قرآن نے شراب اور جوئے میں بھی منافع و مصالح کا ہونا تسلیم کیا ہے، چناں چہ فرمایا ہے:

﴿ يَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَا اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ﴾ [البقرة: ۲۱۹]

مگر منافع و مصالح کو تسلیم کرنے کے باوجود اس کو حلال اس لیے نہیں قرار دیا گیا کہ اس میں مفاسد بھی ہیں اور انہی مفاسد کی طرف ﴿إثمٌ کبیر﴾ کے لفظ سے اشارہ کیا گیا ہے۔

اور ﴿ اثم ﴾ کا بہ معنی مفسدہ ہونا صحیح ہے، جیسا کہ "روح المعانی" میں ہے:

"الإثم بمعنى المفسدة في قول ."(۱)

الغرض اس سے معلوم ہوا ہے کہ صرف مصالح پر نظر کرنا کافی نہیں؛ بل کہ دیکھنا یہ ہے کہ اس میں کچھ مفاسد بھی ہیں یا نہیں؟ اور یہ ظاہر ہے کہ اس معاملے میں بڑے مفاسد بھی ہیں۔ مثلاً بیمہ اور انشورنس کی رقم وصول کرنے کے لیے وارث نے بیمہ دار کو قتل کر دیا، یہ کتنا بڑا مفسدہ ہے۔

غور کیجیے کہ اس سے پیدا ہونے والے مفاسد صرف جان یا مال سے متعلق نہیں ہیں؛ بل کہ روح سے بھی تعلق رکھتے ہیں، مثلاً: دشمنی، حسد و بغض، جھوٹ، مکر و فریب وغیرہ۔ ان روحانی مفاسد کے ہوتے ہوئے انشورنس کے مصالح کے پیش نظر اس کے جواز کا فتوی نہیں دیا جا سکتا۔ اسلام میں جانی و مالی مصالح سے زیادہ، روحانی مصالح قابلِ اعتنا ہوا کرتے ہیں۔

انشورنس کی مختلف صورتوں میں فرق ہے یا نہیں؟

اس پر میں نے پہلے ہی روشنی ڈالی ہے کہ انشورنس کی مختلف صورتیں ہیں؛ مگر ان میں سے بیشتر صورتوں میں حکم کے لحاظ سے کوئی جوہری فرق نہیں؛ کیوں کہ ان میں سے

(۱) روح المعاني: ۲/۱۱۵

کسی صورت وشکل میں سود پایا جاتا ہے، تو کسی میں قمار پایا جاتا ہے اور بعض صورتوں میں دونوں پائے جاتے ہیں، لہٰذا یہ شکل وصورت کا تفاوت وفرق ہے، معاملے کی حقیقت میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ بعض صورتیں دائرۂ جواز میں داخل ہوسکتی ہیں، جیسا کہ بحث آرہی ہے۔

انشورنس کی بہت سی شکلیں اور صورتیں ہیں، زیادہ معروف ورائج صورتیں یہ ہیں:

(۱) زندگی کا انشورنس جس کو (LIFE INSURANCE) کہا جاتا ہے۔

(۲) املاک کا انشورنس۔ (۳) ذمہ داریوں کا انشورنس۔ (۴) مڈیکل انشورنس وغیرہ۔ لہٰذا یہاں ان پر مختصر کلام کیا جاتا ہے۔

(۱) لائف انشورنس کا حکم

لائف انشورنس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بیمہ کرنے والے کا بیمہ کمپنی کی جانب سے میڈیکل معائنہ کرایا جاتا ہے اور اس کی رپورٹ کے مطابق اس شخص پر اگر کوئی حادثہ اور ناگہانی آفت نہ آئی، تو مثال کے طور پر تیس سال یا بیس سال زندہ رہ سکتا ہے، تو کمپنی اتنے سال کے لیے اپنی شرائط کے مطابق لائف انشورنس کر لیتی ہے اور اس شخص کو ہر ماہ ایک متعینہ رقم کمپنی میں بھرتے رہنا پڑتا ہے، پس اگر وہ میڈیکل رپورٹ کے مطابق بیس یا تیس سال پر مرجاتا ہے یا مدت مذکورہ سے پہلے مرجاتا ہے تو اس کی جمع شدہ رقم مع سود اس کے وارثین کو دے دی جاتی ہے اور اگر اس مدت میں اس کی موت واقع نہ ہوئی، تو خود اسی کو وہ رقم مع سود مل جاتی ہے۔

اس کا حکم واضح ہے کہ یہ ناجائز ہے؛ کیوں کہ اس میں ایک تو سودی معاملہ ہے اور دوسرے جوا اور قمار بھی ہے اور- جیسا کہ عرض کیا گیا- یہ دونوں چیزیں اسلام میں سخت حرام وناجائز ہیں؛ اس لیے جو معاملہ ان دونوں سے مرکب ہو، وہ بہ درجۂ اولی

حرام و ناجائز ہے۔

ہندوستان کے موجودہ حالات میں لائف انشورنس

مگر یہاں بعض حضرات نے ایک سوال اُٹھایا ہے کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں، جہاں آئے دن فرقہ وارانہ فسادات کا سلسلہ رہتا ہے اور مسلمانوں کی جانیں اور املاک بالکل محفوظ نہیں رہتیں؛ بل کہ بسا اوقات مسلمانوں کی بستیوں کی بستیاں تباہ و ہلاک کردی جاتی ہیں، کیا اس کی گنجائش ہے کہ محض اپنی جان کی حفاظت کی خاطر لائف انشورنس کرایا جائے؟

اس کا جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ اس کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں؛ کیوں کہ:

(۱) کسی عام حادثے میں مارے جانے میں اور فرقہ واریت میں مارے جانے میں کوئی فرق نہیں؛ اگر ایک شخص اس لئے انشورنس کراتا ہے کہ کسی عام حادثے میں مارے جانے کی وجہ سے مصائب پیش آتے ہیں، تو اس کا ناجائز ہونا مسلم ہے، تو اگر کوئی اس لیے انشورنس کراتا ہے کہ فرقہ واریت میں مارے جانے سے مصائب کا سامنا ہوگا، تو اس کے جائز ہونے کی کیا علت ہے؟ اور آخران دونوں میں بنیادی اور جوہری طور پر کیا فرق ہے؟

(۲) دوسرے اس سلسلے میں جو یہ کہا جاتا ہے کہ لائف انشورنس کرانے سے حکومت ہماری جانوں کی ذمے دار ہوجاتی ہے اور فسادات کی صورت میں حفاظت کا چست نظام بنا کر فرقہ واریت کو ختم کرسکتی ہے، یہ محض ایک خام خیالی ہے؛ کیوں کہ تحقیق کرنے سے معلوم ہوا کہ فرقہ واریت میں ہونے والے حوادث کی انشورنس کمپنی ذمے دار نہیں ہوتی۔

(۳) تیسرے یہ کہ کیا انشورنس کرانے کی صورت ہی میں حکومت ہماری جان و مال کی حفاظت کی ذمے دار ہے؟ کیا اس کے بغیر وہ اس کی ذمے دار نہیں ہے؟ اگر ہے تو پھر وہ کیوں حفاظت نہیں کرتی؟ اور اگر ذمے دار ہونے کے باوجود وہ اس میں کوتاہی کرتی ہے تو کیا یقین ہے کہ انشورنس جیسی حرام چیز کا ارتکاب کرنے کے باوجود وہ اپنی ذمے داری کو پوری کرے گی؟

(۴) اگر ان حالات کی وجہ سے انشورنس کو جائز قرار دیا جائے، تو سوال یہ ہے کہ کیا یہ جواز صرف ان حالات کے زمانے میں ہوگا یا ہر زمانے میں؟ اگر اس کا زمانہ محدود ہوگا تو اس کی حد کیا ہوگی؟ کیوں کہ حالات تو ہر وقت یکساں نہیں رہتے، جس طرح عافیت کے حالات یکساں نہیں ہوتے اسی طرح فسادات کے حالات بھی یکساں نہیں ہوتے، تو یہ جواز کب تک کے لیے ہوگا؟ ظاہر ہے کہ اس کا متعین کرنا ایک متعذر امر ہے اس لیے یہ متعین تو کیا نہ جا سکے گا، لا محالہ اس کو غیر محدود طور پر جائز کہنا پڑے گا، چاہے حالات کچھ بھی ہوں، تو کیا اس کی کوئی اہلِ علم و دین اجازت دے سکتا ہے؟

الغرض لائف انشورنس کی گنجائش دینا بلا وجہ ایک حرام کو حلال کرنے کے مترادف ہے اور اس میں کوئی مصلحت نہیں؛ بل کہ سراسر مفاسد ہیں، لہٰذا یہ سوال خارج از بحث ہے۔

(۲) املاک کا انشورنس

املاک و اشیا کے انشورنس میں یہ ہوتا ہے کہ طالبِ انشورنس ایک مقررہ مدت مثلاً تین ماہ یا چھ ماہ یا سال بھر کے لیے انشورنس کمپنی کے شرائط و ضوابط کے مطابق،

ایک متعینہ رقم جمع کرتا رہے گا اور اس طے شدہ مدت کے درمیان اگر وہ املاک کسی حادثے کا شکار ہوجائے، تو انشورنس کمپنی اس کے نقصان کی تلافی کرتی ہے اور اگر اس مدت میں اس املاک پر کوئی حادثہ نہیں پیش آیا، تو وہ جمع شدہ رقم کمپنی واپس نہیں کرتی؛ بل کہ خود رکھ لیتی ہے۔

اس صورت کا حکم بھی یہی ہے کہ یہ نا جائز ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں اگر چہ کہ سود نہیں آتا؛ کیوں کہ کمپنی کوئی رقم واپس نہیں کرتی، لیکن اس صورت میں قمار پایا جاتا ہے؛ کیوں کہ املاک کو نقصان پہنچنے اور نہ پہنچنے دونوں کا امکان ہے، اگر نقصان ہوا اور کمپنی نے اس کی تلافی کی تو فائدہ ہوگیا اور اگر نقصان ہی نہ ہوا اور تلافی کی نوبت ہی نہ آئی تو بیمہ کرانے والے کا نقصان ہوا، اس طرح یہ معاملہ نفع ونقصان کے درمیان دائر ہونے کی وجہ سے قمار میں داخل ہے۔ علامہ ابن نجیم اور علامہ شامی فرماتے ہیں کہ:

”لأن القمار من القمر الذي يزداد تارة و ينقص أخرى وسمي القمار قمارًا لأن كل واحد من المقامرين ممن يجوز أن يذهب ماله إلى صاحبه و يجوز أن يستفيد مال صاحبه .... وهو حرام بالنص.“(۱)

بعض علما کی غلط فہمی

اس مسئلے میں بعض علما کو علامہ شامی کی ایک عبارت سے دھوکہ لگا ہے اور انھوں نے املاک کے بیمہ کی ایک تاویل سے اجازت دی ہے، چناں چہ مفتی شبیر احمد صاحب (مفتی دارالافتا، مدرسہ شاہی، مرادآباد) نے کہا:

(۱) البحر الرائق:۸/۵۵۴، الشامي:۶/۴۰۳

''املاک کے بیمہ میں سود نہیں ملتا، البتہ اس میں قمار پایا جاتا ہے؛ مگر سنگین حالات میں عارضی طور پر ''الضرورات تبیح المحظورات'' وغیرہ قواعد کے تحت اس کی گنجائش دی جاسکتی ہے اور نقصانات کی تلافی کے نام سے بیمہ کمپنی جو رقم دیتی ہے، وہ امداد و اعانت کے درجے میں ہوگی اور اگر بیمہ شدہ اموال و املاک کی حفاظت کی ذمے داری کمپنی اپنے اوپر لیتی ہے، تو قمار کا شائبہ بھی باقی نہیں رہے گا اور جمع شدہ رقم اجرت کے حکم میں ہو جائے گی اور نقصانات کی تلافی کی رقم ضمانت و تاوان کے درجے میں ہوکر جائز ہو جائے گی''۔(۱)

اور اس پر علامہ شامی کی ایک عبارت سے استدلال کیا ہے، اور وہ یہ ہے:

" وإن كان صاحب السوكرة هو صاحب المركب يكون أجيراً مشتركاً (إلى قوله) ولو قال إن كان مخوفاً و أُخذ مالک فأنا ضامن ضمن."(۲)

(**خلاصہ ترجمہ**: اور اگر بیمہ کمپنی ازخود مال پہنچانے کی ذمے دار ہے، تو وہ اجیر مشترک ہوگا (شامی کا قول) اگر خوف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میں اس کا ضامن ہوں گا تو ضامن ہو جائے گا۔)

مگر احقر کو اس میں کلام ہے، جہاں تک مسئلہ ہے ضرورت شدیدہ کا، تو اس میں اگر واقعی ضرورت کا تحقق ہو جائے، تو بے شک فقہی قواعد کی روشنی میں اس کی اجازت ہوسکتی ہے؛ مگر اصل سوال تحقق کا ہے اور دوسرا سوال یہ ہے کہ یہ عارضی گنجائش کب

(۱) ایضاح النوادر: ۱۴۱-۱۴۵، از مفتی شبیر احمد صاحب قاسمی

(۲) الشامي: ۴/۱۷۰

تک ہوگی؟ اس کے حدود کیا ہوں گے؟ اور ظاہر ہے کہ اس کا طے کرنا آسان نہیں۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ اگر کمپنی خود مال کی حفاظت کی ذمے دار ہو، تو جمع شدہ رقم اجرت مان لی جائے گی اور جو اس سے زائد نقصان کی تلافی میں لگا ہے، اس کو تاوان و ضمانت قرار دیا جائے گا، اس میں سے پہلی بات تو صحیح ہے؛ مگر دوسری بات صحیح نہیں اور نہ یہ علامہ شامی رحمہ اللہ کا قول ہے؛ بل کہ انھوں نے ایک اشکال کے ضمن میں لکھا ہے اور آگے چل کر اس کی تردید کر دی ہے، ان کے کلام کا حاصل یہ ہے:

''علامہ شامی رحمہ اللہ نے اولاً بیمہ کی صورت کو جو ان کے زمانے میں ''سوکرہ'' کے نام سے جاری تھی، ناجائز قرار دیا، پھر اس پر ایک اشکال کیا کہ جس کے پاس ودیعت رکھی جائے، وہ اگر اس پر اجرت لے تو ہلاک ہونے کی صورت میں اس پر ضمان آئے گا، اسی طرح بیمہ میں بھی کہا جا سکتا ہے کہ کمپنی جب اجرت لیتی ہے تو ہلاکت کی صورت میں اس پر ضمان آئے گا۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں فرمایا:

''اگر صاحب السوکرہ (کمپنی) ہی اموال کی حفاظت کی ذمے دار ہو، تو جمع شدہ رقم کو اجرت قرار دیا جا سکتا ہے اور وہ کمپنی ''اجیرِ مشترک'' ہوگی؛ لیکن اجیر مشترک ان چیزوں کا ضامن نہیں ہوتا، جس سے بچنا ممکن نہ ہو، جیسے موت، غرق وغیرہ۔''

اس کے بعد پھر ایک سوال قائم کیا کہ ''باب کفالة الرجلین'' میں یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ اس راستے سے جاؤ، یہ راستہ مأمون ہے اور وہ شخص اس راستہ سے گیا اور اس کا مال پکڑ لیا گیا، تو یہ کہنے والا ضامن نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ ''اگر یہ راستہ خوف ناک ہوا اور تیرا مال پکڑ لیا گیا، تو میں اس کا

ضامن ہوں، تو یہ شخص ضامن ہوگا اور شارح نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس صورت میں اس دھوکہ دینے والے نے صاف طور پر راستے کے سلامت رہنے کی ضمانت لی ہے؛ اس لیے اس پر ضمان آئے گا، بہ خلاف پہلی صورت کے کہ اس میں ''میں ضامن ہوں گا'' کہہ کر اس نے ضمانت نہیں لی ہے، اور '' جامع الفصولین'' میں لکھا ہے کہ اصل یہ ہے کہ دھوکہ کھانے والا دھوکہ دینے والے سے ضمان اس وقت لے سکتا ہے، جب کہ دھوکہ آپسی لین دین میں ہو یا دھوکہ دینے والے نے سلامت رہنے کی ضمانت دی ہو، اس کی نظیر یہ ہے جیسے طحان (چکی پیسنے والے) نے گیہوں والے سے کہا کہ گیہوں ڈول میں ڈال دو، اس نے ڈال دیا اور وہ گیہوں سوراخ سے نکل کر پانی میں چلے گئے، جب کہ طحان کو اس سوراخ کا علم بھی تھا تو یہ اس کا ضامن ہوگا ؛ کیوں کہ اس نے معاملے میں دھوکہ دیا ہے جب کہ وہ سلامتی کا تقاضا کرتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ جس طرح ان صورتوں میں ضمان آتا ہے اسی طرح بیمہ کی صورت میں بھی ضمان لاگو کیا جاسکتا ہے۔

اس اشکال کا جواب علامہ شامی نے یہ دیا ہے کہ دھوکہ والی صورت میں یہ ضروری ہے کہ دھوکہ دینے والا تو پیش آنے والے خطرہ سے آگاہ ہو، جیسا کہ طحان والا مسئلہ دلالت کرتا ہے اور دھوکہ کھانے والے کو اس کا علم نہ ہو۔

اس کے بعد علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ بیمہ کمپنی کے مسئلے کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ مخفی نہیں کہ کمپنی دھوکہ دینے کا نہ ارادہ رکھتی ہے اور نہ غرق کا خطرہ پیش آنے سے پہلے اس کو اس کا علم ہوتا ہے اور رہا چوروں اور ڈاکوؤں کا خطرہ، تو وہ تو سب کو معلوم ہے، کمپنی کو بھی اور بیمہ داروں کو بھی، لہٰذا یہ مسئلہ ہمارے مسئلہ سے متعلق نہیں ہے۔ (۱)

اس پوری تفصیل سے یہ بات واضح ہے کہ علامہ شامی اس عبارت میں کمپنی پر

---

(۱) الشامي: ۴/ ۱۷۰-۱۷۱

ضمان کو نا درست قرار دینا چاہتے ہیں، نہ یہ کہ اس کی حمایت کرنا چاہتے ہیں، جیسا کہ سمجھ لیا گیا ہے۔

نیز اس سلسلے میں مولانا کو ایک غلط فہمی یہ ہوئی ہے کہ علامہ شامی کی عبارت میں جو بات بہ طور اشکال آئی ہے، اس کو علامہ شامی کا ''فتویٰ'' سمجھ لیا ہے، حال آں کہ خود شامی رحمہ اللہ نے اس کی تردید کردی ہے اور پھر اس عبارت میں " وإن كان مخوفا الخ''، جو آیا ہے اس کا ترجمہ یا خلاصہ اس طرح کیا گیا ہے، ''اگر خوف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میں الخ'' یہ ترجمہ و مطلب بھی غلط ہے؛ کیوں کہ یہ " مخوفاً '' کہی کا حال نہیں ؛ بل کہ یہ " کان ''کی خبر ہے اور یہ پورا جملہ " قال'' کا مقولہ ہے ،یعنی ''اگر وہ کہنے والا یہ کہتا ہے کہ ''اگر یہ راستہ خوف ناک ہو اور تیرا مال پکڑ لیا گیا تو الخ''،كما لا يخفى على من أمعن النظر۔

(۳) ذمے داریوں کا انشورنس

ذمے داری کے انشورنس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ تعلیم ،شادی بیاہ وغیرہ کی خاطر بچوں کے نام سے ان کے ذمے دار: مثلاً ماں باپ وغیرہ ایک متعینہ مدت کے لیے رقم جمع کرتے ہیں اور اس پر کمپنی تعلیم یا شادی وغیرہ کی ذمے داری لیتی ہے اور اس متعینہ مدت کے بعد کمپنی اپنی اس ذمے داری کو پورا کر دیتی ہے اور اگر جمع کر نے والوں نے درمیان میں جمع کرنا چھوڑ دیا، تو کمپنی جمع شدہ رقم واپس نہیں کرتی۔

ظاہر ہے کہ اس صورت میں سود بھی ہے اور قمار بھی ؛اس لیے یہ صورت قطعی حرام و ناجائز ہے، سود اس لیے کہ اس میں مدت پوری کرنے کے بعد مقررہ رقم ملتی ہے، جو جمع شدہ رقم سے زائد ہوتی ہے اور لوگ اسی کے لالچ میں ذمے داریوں کا بیمہ کراتے ہیں اور قمار اس لیے کہ اس میں رقم مدت مقررہ تک جمع کی تو زائد ملتی ہے اور

اگر خدانخواستہ مدت مقررہ تک رقم جمع نہ کی گئی، تو جو جمع کی ہے وہ بھی سوخت ہو جاتی ہے، لہٰذا یہ صورت بھی ناجائز و حرام ہے۔

(۴) میڈیکل انشورنس

ذمے داریوں کے انشورنس ہی کے ضمن میں ''میڈیکل انشورنس اسکیم'' بھی آتی ہے، جو آج کے دور میں وسیع پیمانے پر پھیل رہی ہے، بالخصوص اس لیے کہ آج کے دور میں بیماریوں کی کثرت و تنوع اور ان کی پیچیدہ صورت حال لوگوں کے لیے زیادہ پریشانی کا باعث بنی ہوئی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ علاج معالجے کی نئی نئی صورتوں اور طریقوں اور تشخیص امراض کے جدید آلات و مشینوں نے علاج کو بے حد مہنگا کر دیا ہے اور متوسط طبقے کے لیے اس کا تحمل تقریباً نا قابل تصور ہوتا جا رہا ہے، اس صورتِ حال نے ''میڈیکل انشورنس اسکیم'' کو فروغ دینے میں بڑی مدد کی ہے۔

میڈیکل انشورنس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ ایک سال کی مدت کے لیے طے شدہ ایک رقم پالیسی ہولڈر کو جمع کرنا پڑتا ہے، جس کی وجہ سے انشورنس کمپنی اس سال کے درمیان لاحق ہونے والے بیماری کے علاج کی ذمے داری لیتی ہے اور اس کے لیے ایک بڑی رقم دیتی ہے جو معاملہ کے وقت ہی طے کر دی جاتی ہے اور اگر وہ شخص اس سال بیمار نہ ہوا، تو اس کی جمع شدہ رقم اس کو واپس نہیں کی جاتی۔

اس انشورنس کا حکم بھی واضح ہے اور اوپر بیان کردہ تفصیل کی روشنی میں اس کا جواب یہی ہے کہ یہ حرام و ناجائز ہے؛ کیوں کہ اس میں سود و قمار کی ساری لعنتیں موجود ہیں؛ کیوں کہ اس میں ایک امکانی؛ بل کہ متوہم بیماری پر معاملہ کیا جاتا ہے، جو اگر پیش آ جائے تو پالیسی ہولڈر لاکھوں حاصل کر لے گا اور اگر نہ پیش آئے، تو جو رقم جمع کی تھی، وہ بھی سوخت ہو گئی۔ ظاہر ہے کہ یہ خالص قمار ہے اور جو رقم جمع شدہ رقم

پر زیادہ ملے گی وہ سود بھی ہے، اس طرح یہ معاملہ سود و قمار پر مشتمل ہونے کی وجہ سے بلاشبہ حرام ہے۔

بعض علما نے اس پر کماحقّہٗ غور نہ کرنے کی وجہ سے اس کے جواز کی طرف اپنے رجحان کا اظہار کیا ہے اور اس کو تعاون کی ایک شکل قرار دیا ہے؛ مگر سوال یہ ہے کہ تعاون کی یہ شکل سود و قمار ہونے کے باوجود جائز کس طرح ہوسکتی ہے؟

البتہ وہ ممالک جہاں میڈیکل انشورنس قانوناً لاگو ہے اور وہاں کے شہریوں یا واردین و صادرین کے لیے لازم کردیا گیا ہے، وہاں مجبوری کی وجہ سے میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت ہوگی؛ اس لیے نہیں کہ یہ جائز ہے؛ بل کہ اس لیے کہ وہ مجبور ہیں اور اس سے بچنا بس میں نہیں؛ لیکن اس سلسلے میں دو باتیں قابلِ لحاظ ہیں:

۱- ایک تو یہ کہ یہ جواز صرف ان کے لیے ہوگا جو مجبور ہیں اور مجبور یا تو وہ لوگ ہیں جو ان ممالک کے اصل باشندے ہیں یا وہاں ان لوگوں نے بود باش اختیار کر لی ہے، یا وہ جو کسی شدید حاجت و ضرورت کے لیے وہاں جاتے ہیں اور جو لوگ محض سیر و تفریح کے لیے ایسے ممالک میں جاتے ہیں وہ اس جواز کے دائرے میں نہیں آتے، لہٰذا ان کو یا تو وہاں جانا نہیں چاہیے یا انشورنس نہیں کرانا چاہیے۔

۲- دوسری بات یہ ہے کہ اگر مجبوری کے تحت ایسے ممالک میں انشورنس کرائے تو لازم ہے کہ اپنی جمع شدہ رقم سے زائد جو کچھ کمپنی کی طرف سے ملے، وہ بلا نیتِ ثواب صدقہ کردے۔ ہذا ما عندی، واللہ اعلم.

(۵) کاغذات کا بیمہ

اس کے بارے میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ نے لکھا ہے:

”اس کا رواج کچھ قدیم ہے، اسی لیے علامہ ابن عابدین شامی

رحمہ اللہ جو متأخرین میں افضل الفقہا مانے گئے ہیں، انھوں نے اس کا ذکر" کتاب الجهاد، باب المستامن" میں بنام" سوکرہ" کیا ہے؛ مگر اس کی جو صورت لکھی ہے، وہ موجودہ بیمۂ سندات و کاغذات سے کسی قدر مختلف ہے اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس کو بھی ناجائز قرار دیا ہے؛ مگر انھیں کی تحریر سے بیمۂ سندات و کاغذات کی مروجہ صورت کا جواز معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں نقل کیا ہے:

"إن المودع إذا أخذ الاجرة على الوديعة يضمنها إذا هلكت". (۱)

(جس شخص کو کوئی سامان بہ غرضِ حفاظت دیا جائے، اگر وہ اس کی حفاظت کا معاوضہ لیتا ہے، تو ضائع ہو جانے کی صورت میں اس پر ضمان واجب ہوگا۔)

ظاہر ہے کہ محکمہ ڈاک وغیرہ جو سندات و کاغذات وغیرہ سر بہ مہر کر کے حفاظت کے وعدہ پر لیتا ہے اور اس کی حفاظت کی فیس بھی لیتا ہے، تو ضائع ہو جانے کی صورت میں مذکورہ روایت کی بنا پر ضائع شدہ کاغذات کا ضمان اس پر لازم آئے گا۔ (۲)

انشورنس میں سود لیے بغیر شرکت کا حکم

ایک سوال اس سلسلے میں یہ کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص انشورنس کے معاملے میں سود سے بچا رہے اور صرف اپنی اصل رقم کی واپسی چاہتا ہو، تو کیا یہ معاملہ جائز ہو سکتا ہے؟

(۱) الشامي

(۲) رسالہ بیمۂ زندگی، مندرجہ جواہر الفقہ: ۲/۱۸۲-۱۸۳

اس بارے میں ایک تو اس پر غور کرنا ہے کہ اگر کوئی شخص اس معاملے میں سود لینے سے محترز رہا، تو وہ اس برائی ومفسدہ سے بچ تو گیا؛ لیکن جب اس کو یہ معلوم ہے کہ اس کا اس معاملے میں لگایا ہوا روپیہ، سودی کاروبار میں لگایا جاتا ہے، تو یہ سودی کاروبار میں تعاون ہوا اور یہ بھی ناجائز ہے؛ کیوں کہ اسلام میں حرام کام کا تعاون بھی حرام ہے، ''درمختار'' میں ہے:

'' ویکره تحريماً بيع السلاح من أهل الفتنة، إن عَلِمَ لأنّه إعانة على المعصية، وبيع ما يتخذ منه كالحديد ونحوه يكره لأهل الحرب لا لأهل البغي لعدم تفرّغهم لعمله سلاحاً .'' (۱)

اور اوپر وہ حدیث گزر چکی ہے، جس میں سود لینے، سود دینے اور اس پر گواہ بننے اور اس کا حساب لکھنے کو ایک ہی درجے کا گناہ قرار دیا گیا ہے، جب گواہ بننا اور حساب لکھنا بھی تعاونِ حرام میں داخل ہو جاتا ہے، تو جانتے بوجھتے، اپنا روپیہ ایسے لوگوں کے حوالے کرنا جو اس کو سود پر لگاتے ہوں؛ کیوں کر تعاونِ حرام نہ ہوگا؟ اس لیے سود لیے بغیر بھی اس معاملے میں شرکت ناجائز ہوگی۔

اس کے علاوہ یہ بھی غور کرنا ہے کہ اس معاملے میں قمار بازی بھی ہے، اگر سود نہ لیا جائے، تو ایک گناہ ختم ہوا؛ مگر قمار بازی بھی خود ایک مستقل گناہ ہے، اس کا کیا ہوگا؟ بخاری کی ایک حدیث میں ہے:

«من قال لصاحبه تعال أقامرك فليتصدق.»

(جس نے اپنے ساتھی سے یہ کہا کہ چل، ہم قمار بازی کریں گے، تو

(۱) الدر المختار :۴/ ۲۶۸

اس کو چاہیے کہ صدقہ دے۔)(۱)

جب کسی سے صرف یہ کہنا کہ چلو، جوا کھیلیں، موجبِ تصدق ہے، تو خود قمار بازی کا کیا حال ہوگا؟ لہٰذا سود لیے بغیر بھی اس میں شرکت دو وجہ سے ناجائز ہوگی، ایک تو اس لیے کہ اس میں شرکت سودی کاروبار کے تعاون کا ذریعہ ہے اور دوسرے اس لیے کہ اس میں قمار بازی کا گناہ ہے۔

ربا یا امداد؟

اور یہ کہنا کہ انشورنس کے معاملے میں کمپنی جو رقم سود کے نام سے ادا کرتی ہے، وہ ربا اور سود نہیں ہے؛ بل کہ وہ بیمہ داروں کی امداد واعانت اور تبرع واحسان ہے، یہ غلط ہے۔

کیوں کہ ہر چیز کا حکم اس کی حقیقت سے متعلق ہوا کرتا ہے، نام سے نہیں، اگر کوئی شخص شراب کو شربت کا نام دے دے، تو صرف نام کے بدل جانے سے اس پر حلت کا حکم نہیں لگایا جائے گا؛ بل کہ دیکھا یہ جائے گا کہ اس مسمی بہ شربت شئ میں نشہ ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو بلا شبہ حرمت کا حکم لگایا جائے گا، اگر چہ نام، اس کا شربت ہی ہو جائے۔ اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ انشورنس کے معاملے میں جو رقم زائد دی جاتی ہے، حقیقت کے لحاظ سے ربا شرعی ہے، اس کو امداد واعانت یا تبرع واحسان کا نام دینے سے اس کے حکم حرمت میں کوئی فرق نہ آئے گا؛ بل کہ وہ بہ دستور حرام ہی ہوگا۔

پھر جس کو یہاں امداد واحسان کہا جا رہا ہے، اس پر امداد واحسان کی تعریف بھی صادق نہیں آتی؛ کیوں کہ امداد واحسان میں جبر نہیں ہوتا اور انشورنس کی اس زائد رقم

---

(۱) البخاري:۴۴۸۲، مسلم:۳۱۰۷

میں جبر ہوتا ہے۔خود کمپنی بھی اور بیمہ دار بھی اس بات کو سمجھتے ہیں کہ اگر کمپنی زائد رقم ادانہ کرے،تو قانونی چارہ جوئی سے وصول کی جاسکتی ہے۔

بتائیے یہ کیسا احسان ہے،جس میں جبر بھی ہوسکتا ہے؟ غرض یہ کہ یہ ربا، ربا ہی ہےاور حرام ہے،تاویلوں اور ناموں کی تبدیلی سے اس کے اصل حکم میں کچھ بھی فرق نہیں آتا۔

دارالحرب میں سود کا مسئلہ

جب بھی انشورنس اور اس میں سود ہونے کی بحث اٹھتی ہے،تو عام طور پر دار الحرب میں سود کا مسئلہ بھی زیرِ بحث لایا جاتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے؛اس لیے یہاں سود کی گنجائش ہے،لہٰذا انشورنس بھی درست ہونا چاہیے۔

اس پر گفتگو سے قبل ہم اصل مسئلے کی وضاحت کرتے ہیں، پھر مسئلۂ زیرِ بحث کی طرف آئیں گے۔ دارالحرب میں حربی سے اس کی رضامندی کے ساتھ سود لینے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ جواز کے قائل ہیں اور امام ابویوسف اور ائمہ ثلاثہ (امام شافعی، امام مالک، امام احمد رحمہم اللہ) عدم جواز کے قائل ہیں۔

علامہ حصکفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" (ولا بين حربي ومسلم) مستأمن، ولو بعقد فاسد أو قمار –ثمة– لأن ماله ثمة مباح، فيحل برضاه مطلقاً بلاغدر خلافاً للثاني و الثلاثة." (۱)

---

(۱) الدر المختار مع الشامي:۱۸۶/۵

"البحر الرائق" میں ہے:

" قوله:(ولابين الحربي والمسلم ثمة) أي لاربا بينهما في دارالحرب عندهما خلافاً لأبي يوسف رحمہ اللہ ." (۱)

امام اعظم رحمہ اللہ جو جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک اس کے جواز کی چند شرطیں ہیں، ان پر بھی نظر ڈال لینا ضروری ہے:

(۱) حربی سے سود لینے والا ایسا مسلمان ہو، جو دارالاسلام سے امن لے کر دار الحرب آیا ہو۔ جسے فقہا کی زبان میں مستامن کہتے ہیں، ''درمختار'' کی مذکورہ بالا عبارت میں مسلم کے ساتھ مستامن ہونے کی قید مصرح ہے۔ لہٰذا جو مسلمان دارالحرب ہی میں رہتا ہو، مستامن نہ ہو، وہ حربی کافر سے سود نہیں لے سکتا۔

(۲) یا سود لینے والا مسلمان اسیر (قیدی) ہو، قال ابن عابدين : قوله:

" (ومسلم مستأمن) ومثله الأسير." (۲)

اور اسیر کے سود لینے کے جواز میں امام ابو یوسف بھی امام اعظم رحمہ اللہ کے ساتھ متفق ہیں، كما صرح به الشامي حيث قال:

" وخلافه (أي أبي يوسف رحمہ اللہ) في المستأمن دون الأسير." (۳)

(۳) یا یہ سود لینے والا ایسا مسلمان ہو جو دارالحرب ہی میں اسلام لایا ہو اور ہجرت نہ کیا ہو۔

في الدر المختار:

قلت : و منه يعلم حكم من أسلما ثمة،ولم يهاجرا ،

(۱) البحر الرائق:۶/۱۳۵
(۲) الشامي على الدر:۵/۱۸۶
(۳) الشامي: ۵/۱۸۶

قال الشامي: أي يعلم مما ذكره المصنف مع تعليله أن من أسلما ثمة ولم يهاجرا لا يتحقق الربا بينهما أيضاً.(۱)

(۴) یہ معاملہ حربی کافر سے ہو، مسلم اصلی، یا ذمی کافر سے نہ ہو۔ چناں چہ شامی نے لکھا ہے:

"احترز بالحربي عن المسلم الأصلي والذمي."(۲)

(۵) یا یہ معاملہ اس مسلمان سے ہو جو دار الحرب میں اسلام لا یا ہو اور دار الاسلام کی طرف ہجرت نہ کیا ہو۔

"درمختار" و "البحر الرائق" میں ہے:

"وحكم من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر كحربي، فللمسلم الربا معه خلافاً لهما." (۳)

یہ تو اصل مسئلہ ہوا، اب سب سے اہم بات اس کو ہندوستان پر منطبق کرنے کی ہے۔ بعض حضرات اگر چہ اس سے فائدہ اٹھا کر ہندوستان میں انشورنس اور سود کے جواز پر فتوی دیتے ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان پر اس کو منطبق کرنا سخت ترین دشوار بات ہے۔ اولاً تو اس لیے کہ موجودہ ہندوستان کا دارالحرب ہونا خود مختلف فیہ مسئلہ ہے اور ہمارے بہت سے اکابر نے ہندوستان کو دارالاسلام قرار دیا ہے، تو اس میں سود کے جواز کا مذکورہ مسئلہ کیسے اٹھایا جا سکتا ہے؟

ثانیاً اس لیے کہ یہ سود لینے کا جواز اسی وقت ہے جب کہ یہ حربی کافر سے، یا اس مسلمان سے لیا جائے جو دارالحرب ہی میں اسلام لا یا ہو اور دارالاسلام کی طرف

(۱) الدرالمختار مع ردالمحتار:۵/۱۸۶-۱۸۷
(۲) الشامي :۵/۱۸۶
(۳) الدر المختار مع الشامي:۵/۱۸۶،البحر الرائق:۶/۱۴۷

ہجرت نہ کیا ہو اور یہ ظاہر ہے کہ ان شرائط کا تحقق یہاں ممکن نہیں۔

ثالثاً اس لیے کہ موجودہ زمانے میں دار الحرب میں اسلام لانے کے بعد دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنا، ناممکن ہے اور خود دار الاسلام ایسے افراد کو شہریت دینے کو تیار نہیں، ایسی صورت میں ہجرت نہ کرنے سے کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان لوگوں کا مال غیر معصوم ہے؟ پھر اس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ آج ہندوستان میں کسی بھی مسلمان کا مال معصوم نہ رہے اور ایک دوسرے کا مال لے لینا اور ضائع کر دینا گناہ وضمان کا موجب نہ ہو اور یہ بات جس عظیم فتنے کا باعث ہو سکتی ہے وہ ظاہر ہے۔

ایک اہم مسئلہ

اس کے ساتھ ایک اور بات بھی قابلِ توجہ ہے، وہ یہ کہ امام اعظم رحمہ اللہ نے جو دار الحرب میں عقود فاسدہ، مثل ربا، وغیرہ کو جائز قرار دیا ہے، اس میں یہ بھی شرط ہے کہ مسلمان، حربی کافر یا حربی مسلمان کے مال سے نفع اندوز ہو، اور کافر کو مسلمان کے مال سے نفع اندوز ہونے کا موقعہ نہ ملے اور اگر خدانخواستہ ان میں سے کسی معاملے میں حربی کافر کو نفع ہو، تو اس کی اجازت نہیں ہے۔

علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں فرمایا:

"إلا أنّه لا يخفى أنه إنما اقتضى حلّ مباشرة العقد إذا كان الزيادة (الربا) ينالها المسلم، و الربا أعم من ذلک، إذ يشمل ما إذا كان الد رهمان من جهة المسلم أو من جهة الكافر، وجواب المسئلة بالحلّ عام في الوجهين، وكذا القمار قديفضي إلى أن يكون مال الحظر للكافر، بأن يكون الغلب له، فالظاهر أن الإباحة بقيد نيل المسلم

الزيادة وقد ألزم الأصحاب في الدرس أن المراد من حل الربا و القمار ما إذا حصلت الزيادة للمسلم نظرا إلى العلة وإن كان إطلاق الجواب خلافه والله تعالى اعلم." (۱)

علامہ ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ فتح القدیر کے حوالے سے فرماتے ہیں:

"إلا أنّه لا يخفى أنه إنما اقتضى حلّ مباشرة العقد إذا كان الزيادة (الربا) ينالها المسلم، و الربا أعم من ذلك، إذ يشمل ما إذا كان الدرهمان من جهة المسلم أو من جهة الكافر، وجواب المسئلة بالحلّ عام في الوجهين. (۲)

نیز علامہ شامی رحمۃ اللہ نے "ردالمختار" میں فتح القدیر سے اس سب کو نقل کرنے کے بعد فرمایا:

" قلت ويدل على ذلك مافي السير الكبير و شرحه حيث قال وإذا دخل المسلم دارالحرب بأمان فلاباس بأن ياخذ منهم أموالهم بطيب أنفسهم بأي وجه كان لأنه إنما يأخذ المباح على وجه عرى عن الغدر فيكون ذلك طيباً له والأسير والمستامن سواء حتى لوباعهم درهماً بدرهمين أوباعهم ميتة بدراهم أوأخذ مالاً منهم بطريق القمار فذلك كله طيب له اه ملخصاً فانظر كيف جعل موضوع المسئلة الأخذ من أموالهم برضاهم فعلم أن المراد من الربا والقمار في كلامهم ما كان على هذا الوجه

(۱) فتح القدير:۷/۳۹

(۲) البحر الرائق :۶/۱۳۶

وان كان اللفظ عاما لأن الحكم يدور مع علته غالبا ."(۱)

حضراتِ فقہائے کرام کی ان تصریحات سے یہ واضح ہوگیا کہ دار الحرب میں عقود فاسدہ مثل ربا و قمار، اسی وقت جائز ہیں، جب کہ ان کا نفع مسلمانوں کو حاصل ہو، ورنہ جائز نہیں۔ اب اس پر غور کیجیے کہ انشورنس میں جو قمار ہوتا ہے اس کا نفع کبھی مسلمان کو ہوتا ہے، جو اس میں شریک ہے، جب کہ مدت مقررہ سے پہلے بیمہ شدہ شخص وشئی، ہلاک ہوجائے اور کبھی کمپنی کو نفع ہوتا ہے جب کہ مدت مقررہ کے بعد ہلاک ہو، ایسی صورت میں انشورنس کی اجازت دار الحرب میں عقود فاسدہ کے جواز کی صورت میں بھی نہیں مل سکتی۔ الغرض ہندوستان میں امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک پر بھی اس کے جواز کا مسئلہ نہایت مشکل ہے۔ (واللہ اعلم)

اس کے علاوہ احتیاط کے بھی خلاف ہے۔ لہٰذا جمہور کی رائے کے مطابق عدمِ جواز پر ہی فتوی دینا چاہیے۔

نجی کمپنیوں اور حکومتی اداروں میں فرق

سودی کاروبار یا قمار، نجی کمپنیاں کرتی ہوں یا حکومتی ادارے، مسئلہ دونوں صورتوں میں ایک ہی ہوگا، اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لہٰذا ہر صورت میں انشورنس کا معاملہ ناجائز ہوگا۔ البتہ حادثے کی صورت میں جو رقم، حکومت کا یہ ادارہ دے گا، اس کو امداد کہا جا سکتا ہے۔

حضرت مولانا محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ایک فرق (حکومتی ادارے اور نجی کمپنیوں میں) سامنے رکھنا ضروری ہوگا، کہ حادثے کی صورت میں، جو رقم حکومت سے ملے گی اس کو حکومت کا عطیہ قرار دیا جا سکتا ہے؛

(۱) الشامي: ۱۸۶/۵

کیوں کہ ایسے حالات میں امداد کرنا عموماً حکومتوں کی ذمے داری سمجھی جاتی ہے؛ مگر ربا کا جو معاملہ، اسی طرح قمار کا جو معاملہ، انشورنس میں ہے وہ بہر حال ناجائز ہوگا۔ لہٰذا اس میں شرکت جائز نہیں ہوگی اور نہ سود کی وہ رقم جائز ہوگی، جو حکومتی ادارہ اس معاملہ میں دے گا۔(۱)

ایک علمی مغالطہ

سوالنامہ میں پوچھا گیا ہے کہ اگر یہ کاروبار، حکومت کے ہاتھ میں ہو، تو کیا اس بنیاد پر کہ خزانۂ حکومت میں رعیت کے ہر فرد کا حق ہوتا ہے، زیر بحث معاملے میں سود کی رقم عطیہ قرار پاکر ربا کے حدود سے خارج ہوسکتی ہے، یا نہیں؟ اور کیا اس صورت میں یہ معاملہ جائز ہوسکتا ہے؟

میں کہتا ہوں کہ غالباً یہ مسئلہ اس بنیاد پر اٹھایا گیا ہے کہ کتبِ فقہ میں تحقق ربا کی جو شرائط بیان کی گئی ہیں، ان میں ایک یہ بھی ہے کہ بدلین مال مشترک نہ ہو، جس میں یہ معاملہ کرنے والے بہ شرکت عنان یا بہ شرکتِ مفاوضہ شریک ہوں۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"قال في الشرنبلالية: ومن شرائط الربا، عصمة البدلين وكونهما مضمونين بالإتلاف إلى أن قال ومنها ان لايكون البدلان مملوكين لأحد المتبائعين كالسيد مع عبده ولا مشتركين فيهما بشركة عنان ومفاوضة كما في البدائع".(۲)

تو جیسے عنان ومفاوضہ کے دو شریک کے درمیان ربا متحقق نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں

---

(۱) جواہر الفقہ :۲/ ۱۸۷

(۲) الشامي:۵/ ۱۶۸

بھی چوں کہ حکومت کا خزانہ مشترک ہے اس لیے یہاں بھی ربا کا تحقق نہ ہونا چاہیے۔

مگر یہاں ایک مغالطہ ہے: اولاً اس لیے کہ خزانۂ حکومت میں رعیت کی شرکت پر، شرکتِ عنان ومفاوضہ کی تعریف صادق نہیں آتی اور یہ عدم تحقق ربا، اسی صورت میں ہے جب کہ شرکت مفاوضہ وعنان ہو۔

شرکتِ مفاوضہ کی تعریف ''الهداية'' میں یہ کی گئی ہے:

"اما شركة المفاوضة فهي أن يشترك الرجلان فيتساويان في مالهما وتصرفهما و دينهما ولا يجوز بين المسلم والكافر ولا بين الصبي والبالغ". (۱)

غور کرلیا جائے کہ یہ تعریف خزانۂ حکومت میں رعیت کی شرکت پر صادق بھی آتی ہے یا نہیں اور شرکتِ عنان یہ ہے:

''أما شركة العنان فتنعقد على الوكالة دون الكفالة وهي أن يشترك اثنان في نوع بزّ أوطعام ويشتركان في عموم التجارات ولا يذكران الكفالة.'' (۲)

ظاہر ہے کہ یہ تعریف بھی اس پر صادق نہیں آتی۔ پھر اس سے قطعِ نظر مال شرکت میں عدم تحقیق ربا کا مسئلہ، اس وقت ہے جب کہ ربا کا معاملہ کرنے والے، صرف اسی مال سے معاملہ کریں اور اگر ایک طرف مال شرکت ہو، دوسری طرف مال شرکت نہ ہو، تو یہ مسئلہ نہیں ہے۔

---

(۱) الهداية:۲/۱۰۵

(۲) الهداية:۲/۶۰۹

چناں چہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"أشار المصنف رحمہ اللہ إلى أنه لا ربا بين المتفاوضين وشريكي العنان إذا تبايعا من مال الشركة وإن كان غيره جرى بينهما." (۱)

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے فرمایا:

" الظاهر أن المراد إذا كان من البدلين من مال الشركة، اما لو اشترى أحدهما درهمين من مال الشركة بدرهم من ماله مثلاً فقد حصل للمشتري زيادة وهي حصة شريكه من الدرهم الزائد بلا عوض وهو عين الربا". (۲)

الغرض شرکتِ مفاوضہ وعنان کا سہارا لے کر خزانۂ حکومت سے سود لینے یا اس کو دینے کا مسئلہ پیدا کرنا غلط ہے۔

پھر یہ بھی غلط ہے کہ خزانۂ حکومت کو مال مشترک قرار دیا جائے؛ کیوں کہ مال مشترک کی حقیقت یہ ہے کہ کسی مال میں دو یا چند اشخاص بہ اعتبار ملکیت کے شریک ہوں اور ایسا مال جس میں باعتبار ملکیت کے شراکت نہ ہو، تو اس کو مال مشترک نہیں قرار دیا جاسکتا۔

مثلاً میاں اور بیوی کا مال شرعاً الگ الگ ہوتا ہے اور میاں کے مال میں بیوی کا حق نفقہ ہوتا ہے؛ مگر میاں کے مال میں بیوی کی باعتبار ملکیت شراکت نہیں ہوتی، لہٰذا اگر میاں بیوی آپس میں ربا کا معاملہ کریں، تو ربا کا تحقق ہو جائے گا، کیوں کہ یہاں مال مشترک نہیں ہے۔

---

(۱) البحر الرائق:۶/۱۳۵

(۲) الشامي:۵/۱۸۵-۱۸۶

اسی طرح باپ کے مال میں بیٹے کا اور بیٹے کے مال میں باپ کا حق شرعاً ثابت ہے؛ مگر اس کے باوجود ان کے مالوں کو مشترک اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ ہر ایک کی ملکیت الگ الگ ہے، لہٰذا باپ اور بیٹے کے درمیان بھی ربا کا تحقق ہوگا۔

حاصل یہ ہے کہ خزانۂ حکومت میں ہر فرد رعیت کا حق تو بلا شبہ ہے؛ مگر صرف حق کے ثابت ہونے سے مال کا مشترک ہونا ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ ملکیت اس کے لیے ضروری ہے اور یہاں ملکیت ثابت نہیں، لہٰذا اس میں ربا جاری ہوگا۔ (واللہ اعلم)

انشورنس کے سود کے مصارف

اگر کاروبار حکومت کے ہاتھ میں ہوا اور اس سے حاصل ہونے والا سود، ٹیکس میں دیا جائے یا ان کاموں میں لگایا جائے، جو حکومت کے ذمے واجب ہیں یا ایسے کاموں پر لگایا جائے جو حکومت کے ذمے تو نہیں ہیں؛ مگر حکومت سے ان میں امداد لی جاتی ہے اور حکومت ان میں امداد بھی کبھی کر دیتی ہے۔ تو کیا انشورنس کا یہ معاملہ جائز ہوگا؟

یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں: ایک یہ کہ ان مصارف کے لیے انشورنس میں حصہ لینا، دوسرے حصہ لینے کے بعد اس سود کو ان مصارف میں خرچ کرنا۔

جہاں تک دوسرے مسئلے کا تعلق ہے، ظاہر ہے کہ صرف مصارف کا سوال ہے، لہٰذا اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی نے غلطی سے انشورنس کا معاملہ کر لیا اور اس کے نام سود کی رقم آ گئی، تو یہ شخص اس سود کی رقم کو:

(۱) ٹیکس میں (اس ٹیکس میں جو حکومت رعایا سے ظلماً وصول کرتی ہے۔ جیسے انکم ٹیکس وغیرہ) دے سکتا ہے۔

(۲) اور ان کاموں میں دے سکتا ہے جو حکومت کے ذمے سمجھے جاتے ہیں۔

اور جو کام حکومت کے ذمے نہیں ہے، ان میں لگانا درست نہ ہوگا؛ کیوں کہ یہ شخص اپنے سود کی رقم ایک ایسے کام میں لگا رہا ہے، جس کا نفع ہر کس و ناکس کو پہنچتا ہے، خواہ امیر ہو یا غریب، حال آں کہ اس رقم کا مصرف امیر لوگ نہیں ہو سکتے؛ کیوں کہ حرام مال کے سلسلے میں فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ اس کو صدقہ کرنا واجب ہے اور صدقہ کی حقیقت ہے **تملیک المال من ا لفقیر**۔(۱)

لہٰذا غیر فقیر کو اس مال سے نفع پہنچایا نہیں جا سکتا اور پہلی دو صورتوں (ٹیکس اور حکومت کے ذمے واجب کاموں) میں اس مال کو دینے کا جواز اس پر ہے کہ یہ سود کی رقم اصل میں یہ حکم رکھتی ہے کہ اس کو واپس لوٹا دیا جائے؛ لہٰذا واپس لوٹانے کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ اس کے ذمے جو کام ہے، وہ اس سے کر دیا جائے یا وہ ظلما جو اصول کر رہا ہے، اس میں اس کو دے دیا جائے۔ الغرض ٹیکس میں یا حکومت کے ذمے واجب کاموں میں خرچ کر دینا اس رقم کا جائز ہوگا اور حکومت کے غیر واجب کاموں میں صرف کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح فقرا پر خرچ کرنا بھی جائز ہوگا کہ وہ اس کا مصرف ہیں (**كما هو ظاهر لأن الصدقة هي تمليك المال من الفقير كما مر**) مگر اس میں ثواب کی نیت جائز نہ ہوگی، کیوں کہ حرام مال کو خرچ کرنے میں ثواب نہیں ہو سکتا۔ یہ دوسرے مسئلے سے متعلق کلام تھا۔ اور پہلے مسئلے کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ ان مصارف میں خرچ کرنے کے لیے انشورنس کا معاملہ کرنا بعض صورتوں میں جائز ہے۔

(۱) ٹیکس میں ادا کرنے کے لیے (مراد وہ ٹیکس ہے جو حکومت ظلما لیتی ہے۔)

(۲) حکومت کے ذمے واجب کاموں میں۔ اور ان صورتوں میں ناجائز ہے۔

---

(۱) فتح القدیر:۲/۲۰

(۱) ایسے کاموں میں خرچ کرنے کے لیے، جو حکومت کے ذمہ واجب نہیں ہیں۔

(۲) فقیروں اور محتاجوں کو دینے کے لیے۔

حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمۃ اللہ "رسالہ بیمہ زندگی" میں لکھتے ہیں:

(الف) یہ صورت جائز ہے کہ حکومت کی طرف سے جو غیر شرعی ٹیکس عائد ہیں، ان کو ادا کرنے کے لیے حکومت ہی سے اس کے قانون کے مطابق کوئی رقم حاصل کر لی جائے، خواہ اس کے حصول کا ذریعہ ربا کے عنوان کے تحت آتا ہو؛ مگر شرط یہ کہ صرف اتنی ہی رقم اصول کی جائے جتنی حکومت کے غیر شرعی ٹیکسوں میں دینی ہے۔ (ب) ازروئے قواعد تو اس کی (یعنی حکومت کے ذمے واجب کاموں میں خرچ کرنے کے لیے انشورنس کے ذریعہ سود لینے کی) بھی گنجائش ہے؛ مگر انفرادی طور پر عملا ایسا ہونا مشکل ہے، اس کا نتیجہ پھر یہی ہوگا کہ اس رقم کو صرف کرنے والے اس سے اپنا مفاد بھی حاصل کریں گے جو نا جائز ہے۔ ہاں کسی ایسے ادارے کو یہ رقم سپرد کر دی جائے، جو ذمے داری کے ساتھ انھیں کاموں میں صرف کر دے جن کے پورے کرنے کی ذمے داری حکومت پر تھی؛ مگر حکومت کسی وجہ سے اس کو پورا نہیں کر رہی ہے، تو اس صورت میں مضائقہ نہیں (ج) جو کام حکومت کی ذمے داری اور فرائض میں داخل نہیں، کبھی تبرعا حکومت بھی کر دیتی ہے۔ ان کاموں میں صرف کرنے کے لیے حکومت کی بیمہ پالیسی سے کسی ناجائز طریقہ پر رقم حاصل کرنا جائز نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ جواز کی علت، اس تاوان سے بچنا ہے، جو حکومت کی طرف سے غیر شرعی طور پر عائد کیا گیا ہو۔ وہ علت صورت (ج) میں مفقود ہے۔ صدقہ کرنے کی نیت سے سود یا قمار کی رقم، حاصل کرنا جائز نہیں ہوسکتا الخ۔"(۱)

(۱) جواہر الفقہ: ۲/۱۸۷

ایک قابلِ توجہ امر

یہ تو فی حد ذاتہ مسئلہ کی توضیح ہوئی؛ مگر ایک بات یہاں نہایت ضروری قابلِ توجہ ہے، وہ یہ کہ مذکورہ بنیاد پر بعض صورتوں میں انشورنس کے معاملے کی گنجائش دی جائے گی اور عوام الناس کو اس کے جواز کا فتوی دیا جائے گا، تو عوام الناس، نہ اس کی بنیاد کو دیکھیں گے اور نہ جواز کے حدود و قیود اور شرائط کو؛ بل کہ ان سب سے قطعِ نظر صرف جواز کے الفاظ کا سہارا لے کر، مطلقاً انشورنس کے جواز پر مصر ہوں گے اور ہر قسم کے انشورنس میں بلا قید و شرط، شریک ہو جائیں گے۔ جیسا کہ عوام کی عادت سے ظاہر ہے۔ اس لیے احتیاط اور عوام کی خیر خواہی کا تقاضا یہی ہے کہ اس معاملے کو مطلقاً ناجائز قرار دیا جائے، تاکہ عوام کسی معصیت میں مبتلا نہ ہوں۔ (واللہ اعلم)

انشورنس کی متبادل شرعی شکل

اب سب سے اہم سوال یہ رہ جاتا ہے کہ جب انشورنس کی مروجہ صورت "سود وقمار" پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ناجائز قرار پائی، تو اس سے منسلکہ مصالح و منافع جو شرعاً بھی ناقابل التفات نہیں ہیں، ان کو حاصل کرنے کے لیے اس کی متبادل صوررت کیا ہو سکتی ہے، جس میں کوئی شرعی محذور لازم نہ آئے؟ بلا شبہ یہ سوال فی نفسہ بھی اور آج کے ماحول و معاشرے کے اعتبار سے بھی، نہایت اہم اور ناقابلِ فراموش ہے۔ آج کسی چیز کے بارے میں عدم جواز کا فتوی دے دینا کافی نہیں ہے کہ یہ کبھی لوگوں کو بے اطمینانی کی کیفیت سے دوچار کر دیتا ہے اور کبھی ارتداد کی طرف لے جاتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ حضراتِ علما اس پر غور کریں۔

(۱) اسلام میں سرمایہ کے تحفظ اور اس میں اضافے کے لیے، بیع کی شکل موجود ہے، جو ربا کے بالمقابل تجویز کی گئی ہے، پھر اس کی متنوع شکلوں میں سے مضاربت

اور شرکت بڑے منافع اور مصالح پر مشتمل ہیں۔

(۲) حوادث میں جانی و مالی نقصانات کی تلافی کے لیے اسلام میں تعاون علی الخیر اور امداد باہمی کی مختلف شکلیں مشروع ہیں۔

(۳) پسماندگان کے تحفظ و بقا کے لیے وراثت، وصایت کے قوانین موجود ہیں، معاقل کا نظام بھی مقتول کے پسماندگان کے تحفظ و بقا کا ذریعہ ہے۔

لہٰذا انشورنس کے جو مصالح ہیں، سرمایہ کا تحفظ، اس میں اضافہ، امداد باہمی، حوادث میں نقصان کی تلافی اور پسماندگان کا تحفظ و بقا، وہ سب اسلامی نظام کے مطابق ان مذکورہ شکلوں کو رائج کر کے حاصل کیے جاسکتے ہیں اور ان میں سے بعض چیزوں کو انشورنس کمپنی میں شامل کر کے بھی ان مصالح کو حاصل کیا جاسکتا ہے مثلاً:

(۱) انشورنس کمپنی، بیمہ کے طالبوں سے جو رقم قسط وار اصول کرتی ہے، اس کو مضاربت و شرکت کے اسلامی اصولوں پر تجارت میں لگائے اور اس سے نفع لے کر کمپنی اور طالب بیمہ قاعدے کے مطابق تقسیم کرلیں اور نقصان سے بچنے کے لیے اس کی نگرانی اچھی طرح کی جائے۔

(۲) نیز طالب بیمہ سے ایک معتد بہ رقم، باہمی امداد و تعاون اور حوادث میں نقصان کی تلافی کے وعدہ پر الگ سے وصول کرے اور یہ رضامندی سے ہو اور اس رقم سے صرف ان کی امداد کی جائے جو کمپنی کے حصہ دار ہیں اور اس معاہدے کے پابند بھی اور اس کے لیے مناسب قواعد و قوانین ماہرینِ معاشیات و علما شریعت کو جوڑ کر بنائے جائیں اور پوری دردمندی و دل سوزی کا جذبہ لے کر کام کیا جائے اور صرف تجارت مقصود نہ ہو، تو کوئی وجہ نہیں کہ اس طرح کا نظام نہ بن سکے۔ واللہ أعلم وعلمہ اتم واحکم.

فقط

محمد شعیب اللہ خان

عورت کی نماز
حدیث اور فقہ کی روشنی میں

بسم اللہ الرحمن الرحیم

التقریظ

حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمی زید مجدہم

استاذِ حدیث دارالعلوم دیوبند

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ خاتم المرسلین وعلیٰ آلہٖ وأصحابہٖ أجمعین . أمابعد

ہندوستان میں مسلمانوں کا ایک طبقہ اپنی علمی بے مائیگی؛ مگر تصورِ ہمہ دانی کی بنا پر اس بات پر مُصِر ہے کہ مرد وعورت کا طریقۂ نماز یکساں ہے اور فقہِ حنفی کی روشنی میں جو عورتیں رکوع، سجدے، قعدے وغیرہ میں مردوں سے کچھ مختلف طریقے کی پابند ہیں، ان کی نمازیں ناقص اور غیر مکمل ہیں، جب کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں، جن میں مردوں اور عورتوں کے احکام علیحدہ علیحدہ ہیں، قرآن وحدیث اور فقہائے امت کی تصریحات اس پر شاہدِ عدل ہیں۔

اسلام نے عورت کے پردے کا بہت زیادہ اہتمام کیا ہے، حتیٰ کہ اس کی آواز کو بھی فقہا نے عورت کہا ہے؛ اس لیے نماز، حج اور تلاوتِ قرآن وغیرہ میں بطورِ قاعدۂ کلیہ کے، پردے کا اہتمام کرنا ضروری ہے؛ اسی قاعدۂ کلیہ کے تحت عورت کو رفعِ یدین، رفعِ صوت، رکوع، سجدہ، قعدہ وغیرہ میں سَتر اور پردے کی زیادہ سے

زیادہ امکانی کوشش کرنا شرعاً وعقلاً مطلوب ومحمود ہے۔

مقامِ مسرت ہے کہ حضرت مولانا محمد شعیب اللہ صاحب مفتاحی نے " فَيُضُ السَّمَاءِ فِيُ أحُكَامِ صَلاةِ النِّسَاءِ " کے نام سے زیرِ نظر رسالہ مرتب فرما کر مسلمانانِ ہند پر اور بالخصوص اہلِ جنوب پر ایک علمی ودینی احسان فرمایا ہے کہ احادیث، آثارِ صحابہ اور تصریحاتِ فقہا کی روشنی میں عورتوں کی نماز کا مکمل خاکہ اور نقشہ پیش کردیا ہے۔

امید ہے کہ اس وقیع رسالے سے، (پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کا ازالہ ہوجائے گا اور) عورتیں اطمینان وانشراح کے ساتھ اپنے طریقے کے مطابق نمازیں ادا کرتی رہیں گی۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس رسالے کو شرفِ قبولیت سے نوازے اور مؤلّف موصوف کو دارین میں اجرِ جزیل سے ہم کنار فرمائیں۔ "ایں دعا از من واز جملہ جہاں" آمین۔

حبیب الرحمٰن اعظمی

(استاذِ حدیث دارالعلوم دیوبند)

نزیلِ حال وانمباڑی، ۲۴ر شعبان المعظم ر ۱۴۱۰ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

بنگلور کے ایک خالص اسلامی ماہنامے ’’اسلامی مشغلے‘‘ کے محترم مدیر ’’جناب پی۔ آر۔ رشید احمد صاحب مرحوم‘‘ نے ایک دن بتایا کہ ماہنامے کے نام ہندوستان کے مختلف مقامات سے ایک ہی سوال پر مشتمل پچاسیوں خطوط موصول ہوئے اور ہورہے ہیں کہ مرد وعورت کی نماز میں شرعاً فرق ہے یا نہیں؟ اور یہ کہ عورت کی نماز کا صحیح طریقہ کیا ہے؟ مدیرِ محترم نے مجھ سے فرمائش کی کہ میں ایک مدلل ومفصل مضمون ’’عورت کی نماز‘‘ پر لکھوں؛ چنانچہ راقم نے اپنی بے بضاعتی وتہی دامنی کے باجود، ایک مضمون نہایت عُجلت کے ساتھ لکھ کر حوالے کردیا، جو ’’اسلامی مشغلے‘‘ کے شمارے بابت ربیع الاول ۱۴۱۰ھ مطابق نومبر ۱۹۸۹ء میں محترم مدیرِ اعلیٰ کے نوٹ کے ساتھ شائع ہوا اور عوام میں اور عوام سے زیادہ خواص وعلمی حلقوں میں توقع سے زیادہ پسند کیا گیا۔

پھر بعض احباب کی خواہش اور اصرار ہوا کہ یہ مضمون الگ کتابی صورت میں شائع کیا جائے؛ اس پر میں نے مضمون پر نظرِ ثانی کی ،تو اندازہ ہوا کہ یہ تشنہ ہے؛ چنانچہ میں نے ازسرِ نو اس کو ترتیب دینا اور اس میں حذف واضافے سے کام لینا ضروری سمجھا اور الحمد للہ یہ کام مکمل ہوگیا، جواب ایک رسالے کی شکل میں آپ

کے سامنے ہے۔

اس کی تکمیل ربیع الاول ۱۴۱۰ھ اور شعبان ۱۴۱۰ھ کے درمیان ہوگئی اور یہ میرے دیگر مسودات میں پڑا رہا اور اشاعت کی نوبت نہیں آئی اور اب پندرہ سال کے بعد میرے عزیز ''مولوی زبیر احمد قاسمی سلمہ اللہ تعالیٰ'' نے اس کو مسودات سے نکالا اور اس کے حوالجات کی تحقیق کی اور احقر نے بھی اس پر نظرِ ثانی کی اور بعض جگہ معمولی سی ترمیم و اضافہ بھی کیا اور اس کے آخر میں عورت کی نماز سے متعلق بعض روایات کی تحقیق میں میرا وہ خط بھی شاملِ اشاعت کر دیا گیا، جو ''جناب رفیق'' (مدیر ماہنامہ ''التوعیۃ'') کو لکھا گیا تھا۔

اب یہ رسالہ بنام " فَيْضُ السَّمَاءِ فِيْ أَحْكَامِ صَلَاةِ النِّسَاءِ ''اشاعت کے لیے پریس کے حوالے کیا جا رہا ہے، اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کو مقبول و نافع بنائے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

۲۲ ربیع الثانی ۱۴۲۷ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

یہ بات بہت واضح ہے کہ اسلام میں مرد وعورت کے درمیان بعض احکام میں فرق رکھا گیا ہے، مثلاً بعض معاملات میں قرآن نے دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے برابر قرار دیا ہے۔ (سُوْرَةِ البَقَرَة :٢٨٢)

نیز حدیث میں ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

«وما رأيتُ من ناقصات عقل ودين أذهبَ لِلُبِّ الرَّجُل الحازم من إحْدَاكُنَّ قُلْنَ: وما نقصانُ دِيْنِنَا وعَقْلِنَا يا رسولَ الله؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرَّجُل؟» (١)

اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو ناقصاتِ عقل قرار دے کر اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ عورت کی گواہی، مرد کے اعتبار سے آدھی ہے۔

یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ شرعی احکام میں، بعض جگہ مرد وعورت کے درمیان خود شریعت نے فرق رکھا ہے؛ چناں چہ حضراتِ علما نے اس موضوع پر مستقل بحث کی ہے، جن کو نمونہ دیکھنا ہو، وہ علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ کی کتاب "الأشباه والنظائر" دیکھیں، (٢) اس سے بخوبی اندازہ ہو جائے گا کہ مرد وعورت کے لیے احکام ہر جگہ یکساں نہیں ہیں۔

---

(١) بخاري كتاب الحيض: ١/٤٤، و كتاب الشهادت: ١/٣٦٣

(٢) الأشباه مع الحموى: ١/٣٨١-١/٣٩٤

اسی طرح نماز کے بعض احکام میں مرد وعورت کے درمیان فرق کیا گیا ہے، نماز کے طریقے میں بھی اور دوسرے احکام میں بھی، زیرِ نظر رسالے میں یہی بات پیش کرنا مقصود ہے۔

ہم پہلے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سے، پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعینِ عظام رحمہم اللہ کے آثار اور اقوال سے یہ بات ثابت کریں گے کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ہے؛ نیز ائمۂ اربعہ "امام ابوحنیفہ"، "امام مالک"، "امام شافعی" اور "امام احمد بن حنبل" رحمہم اللہ کے مسالک کی معتبر ترین کتب سے بھی یہ ثابت کریں گے کہ ان سب حضراتِ ائمہ کے نزدیک مرد وعورت کی نماز کا یہ فرق ملحوظ ہے؛ پھر حنفی نقطۂ نظر سے عورت کے لیے نماز کا طریقہ بیان کریں گے؛ پھر دیگر احکامِ نماز زیرِ بحث لائیں گے۔

واللّٰہ الموفّق والمُعین وإلیه المرجع والمآب.

فصلِ اول

مرد و عورت کی نماز میں فرق کا ثبوت

احادیثِ رسول

سب سے پہلے ہم احادیث کو لیتے ہیں، رسول اللہ ﷺ کی متعدد احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد و عورت کی نماز کے طریقے میں فرق ہے اور یہ کہ ان کے مابین بعض احکامِ نماز میں بھی فرق ہے۔

پہلی حدیث

«عن يزيد بن أبي حبيب: أنّ رسولَ الله ﷺ مَرّ علىٰ امرأتين تُصلِّيانِ، فَقَالَ :إذَا سَجَدْتُمَا فَضُمَّا بعضَ اللحم إلى الأرض، فإنّ المرأةَ ليستْ في ذاک كالرَّجُل» (۱)

(حضرت یزید بن ابی حبیب سے[۲] مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا دو عورتوں پر سے گزر ہوا، جو نماز پڑھ رہی تھیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم سجدہ کرو، تو اپنے جسم کا بعض حصہ زمین سے ملا لیا کرو؛ کیوں کہ

(۱) مراسيل أبي داؤد:۸

(۲) یہ یزید بن ابی حبیب مشہور و معروف تابعی ہیں، ابن حبان نے (كتاب الثقات :۶/ ۵۴۶) میں ان کو تابعین میں شمار کر کے بتایا ہے کہ آپ صحابی حضرت عبداللہ بن الحارث بن جزء رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں اور ابن حجر رحمہ اللہ نے (تهذيب التهذيب : ۱۱/ ۳۱۹-۱۱/ ۳۲۰) میں ان کا ذکر کیا ہے۔ اور ابن سعد، لیث، ابوزرعہ، عجلی سے ان کی توثیق و تعریف نقل کی ہے اور ابن سعد سے نقل کیا کہ وہ اپنے زمانہ میں اہل مصر کے مفتی تھے۔

عورت اس میں مرد کی طرح نہیں ہے)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کو سجدے میں زمین سے مل کر اور دَبی دَبی نماز پڑھنا چاہیے؛ جب کہ مرد کے لیے یہ طریقہ ہے کہ اس کے تمام اعضا کھلے کھلے ہوں۔

معلوم ہوا کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ہے؛ چناں چہ خود آخر حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی صراحت فرمادی ہے کہ ''عورت اس بارے میں مرد کی طرح نہیں ہے۔''

یہ روایت صحابی کا واسطہ مذکور نہ ہونے کی وجہ سے مُرسل ہے اور مُرسل حدیث جمہور علما وائمہ کے نزدیک مقبول ہے۔

البتہ امام شافعی رحمہ اللہ مرسل کو غیر مقبول قرار دیتے ہیں ؛لیکن ان کے نزدیک بھی مرسل کی تائید کسی موصول یا دوسری مرسل روایت سے ہوجائے، تو وہ مقبول ہوتی ہے، خواہ یہ تائیدی روایت ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔(۱)

(۱) مرسل روایت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ، امام مالک رحمہ اللہ اور ان کے متبعین کے نزدیک مقبول ہے، جیسا کہ ابن الصلاح نے (مقدمہ: ۲۲) میں تصریح کی ہے، اور امام احمد رحمہ اللہ کی ایک روایت یہی ہے جیسا کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے (نزھۃ النظر :۵۴) میں فرمایا ہے ، امام ابوداؤد رحمہ اللہ اپنے خط میں، جو مکہ والوں کو بھیجا تھا، فرماتے ہیں: ''**أما المراسیل کان یحتج بها العلماء فیما مضیٰ مثل سفیان الثوري، ومالک، والأوزاعي، ثم جاء الشافعي** رحمہ اللہ **فتکلم فیه الخ** (مقدمہ سنن أبي داؤد: ٦) اس سے پتہ چلتا ہے کہ سب سے پہلے حجیتِ مرسل کا انکار امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا ہے، ان سے پہلے سب علما اس کی حجیت تسلیم کرتے تھے۔ اس کے بعد امام ابوداؤد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب مسند وموصول روایت نہ ہو، تو مرسل سے احتجاج کیا جائے گا۔......

اور زیرِ بحث مرسل روایت کو امام بیہقی رَحِمَہُ اللّٰہ نے موصولاً دوسندوں سے روایت کیا ہے۔(۱)

اور یہ دونوں طریق، اگر چہ متروک راویوں کی وجہ سے ضعیف ہیں؛ مگر مرسل کی تائید کے لیے کافی ہیں؛ لہٰذا یہ تمام ائمہ کے نزدیک حجت ومقبول ہوگی۔

دوسری حدیث

«عن ابن عمر رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ مرفوعاً: إذاجلستِ المرأةُ في الصلٰوة وضعتْ فَخِذَها علٰى فَخِذِها الأخرىٰ، فإذا سَجَدَتْ ألْصَقَتْ بطنَهاعلىٰ فخذها كأستر ما يكون، فإنّ اللّٰه ينظر إليها، يقول : ياملائكتي! أشهدكم إني غفرتُ لها» (۲)

(حضرت عبداللہ بن عمر رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ جب عورت نماز میں بیٹھے، تو اپنی ایک ران دوسری ران پر رکھے اور جب سجدہ کرے،

............نیز معلوم ہونا چاہیے کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہ اور ان کے متبعین جو مرسل کی حجیت کا انکار فرماتے ہیں، یہ بھی اس صورت میں ہے کہ اس کی تائید کسی اور مسند یا مرسل حدیث سے نہ ہو؛ جیسا کہ ہم نے اوپر بھی لکھا ہے اور اگر مرسل کی تائید کسی اور مسند یا مرسل سے ہوتی ہو، تو سب علما اس کو قبول کرتے ہیں، پھر اس تائید کرنے والی موصول حدیث کا ضعیف ہونا بھی کافی ہے؛ بل کہ "تدریب الروای" میں لکھا ہے کہ مرسل کی تائید کے لیے جس موصول کی ضرورت ہے، وہ **منتھض الإسناد** (پکی سند والی) نہ ہو کیوں کہ اگر یہ موصول روایت سند کے لحاظ سے قوی ہوگی، تو استدلال واحتجاج تو اسی سے ہوگا، نہ کہ مرسل سے۔ (تدریب الراوی:۱۰۵)

(۱) السنن الكبرىٰ للبيهقي: ۳/۷۵

(۲) كنزل العمال: رقم الحديث: ۲۰۱۹۹

تو پیٹ کو رانوں سے ملالیا کرے، اس طرح کہ زیادہ سے زیادہ پردہ ہوجائے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ اس کو دیکھتا ہے اور فرماتا ہے کہ اے میرے فرشتو! تم گواہ رہو کہ میں نے اس (عورت) کو بخش دیا) اس میں عورت کے سجدے اور جلسے کا طریقہ بیان کیا گیا ہے کہ سجدے میں رانوں کو پیٹ سے ملا کر رکھنا چاہیے اور اس کی تائید گذشتہ حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ اس میں بھی سجدے میں زمین سے ملے رہنے کا حکم دیا ہے اور جلسے میں رانوں کو ایک دوسرے سے ملا کر اس طرح رکھنے کا حکم ہے کہ ایک ران دوسرے ران پر ہو اور یہ معلوم ہے کہ مرد کے لیے یہ طریقہ نہیں ہے؛ لہٰذا یہ پتہ چلا کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ہے۔

نیز اس حدیث سے ایک بات گُر کی یہ معلوم ہوئی کہ عورت کو نماز کے ارکان وافعال میں بھی اس بات کا خاص خیال رکھنا چاہیے کہ زیادہ سے زیادہ پردہ ہو، اس کی ہر ادا، ہر سکون، ہر فعل وعمل ستر وپردے کا ضامن ہو، اس نکتے کو یاد رکھیں کہ یہ آئندہ کام آئے گا اور یہ بھی یاد رہے کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق کا بنیادی اور مرکزی نکتہ یہی ہے۔

یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے؛ مگر اس کے شواہد موجود ہیں، اس سے اوپر، جو حدیث گذری ہے، وہ بھی اس کے بعض اجزا کی شاہد ہے اور آگے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایتِ موقوفہ آرہی ہے، جس میں جلسے میں رانوں کو ملا کر رکھنے کا حکم ہے، یہ زیرِ بحث روایت کے پہلے جزو کی شاہد ہے اور محدثین کے اصول کے مطابق، شواہدات کی روشنی میں ضعیف حدیث کبھی حسن کے درجے کو اور کبھی صحیح کے درجے کو پہنچ جاتی ہے(۱)؛ لہٰذا اس کا ضعف ختم ہوگیا۔

---

(۱) دیکھو اصولِ حدیث کی کتابیں: " نزهة النظر "للعسقلاني،"ارشاد طلاب الحقائق" للنووي، "فتح المغيث"للسخاوي،"تدريب الراوي" للسيوطي،"علوم الحديث لابن الصلاح"، وغيرها)

تیسری حدیث

«عن ابن عمر رضی اللہ عنہ : أنّه سُئِلَ كيفَ كان النساءُ يُصَلِّينَ على عهد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ؟ قال : كُنّ يَتَرَبَّعْنَ ، ثم أُمِرْنَ أن يَحْتَفِزْنَ » (۱)

(حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عورتیں نماز کس طرح پڑھتی تھیں؟ فرمایا کہ وہ چار زانو بیٹھتی تھیں؛ پھر ان کو حکم دیا گیا کہ سرین کے بل بیٹھیں)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کو نماز میں، مرد کی طرح پیر بچھا کر نہیں؛ بل کہ سُرین کے بَل زمین پر بیٹھنا چاہیے؛ جب کہ مرد کے لیے یہ طریقہ ہے کہ اپنا ایک پیر بچھا کر اسی پر بیٹھ جائے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں میں نماز کا یہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے چلا آرہا ہے؛ بل کہ آپ کے حکم سے ہے؛ کیوں کہ صحابی کا یہ کہنا "حکم دیا گیا" مرفوع حدیث کے حکم میں ہے۔(۲)

الغرض! حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا کہ "عورتوں کو یہ حکم دیا گیا" مرفوع حدیث کے حکم میں ہے، یعنی یہ اللہ کے رسول کا فرمان اور حکم بیان کیا گیا ہے۔

---

(۱) جامع المسانيد:۱/۴۰۰، مسند الإمام ، حصكفي :۴۹

(۲) امام ابوعبداللہ الحاکم رحمہ اللہ اپنی کتاب "معرفة علوم الحديث" میں فرماتے ہیں:" ومنه (اي من المرفوع) قول الصحابي المعروف بالصحبة "أمرنا أن نفعل كذا" و " كُنّا نُؤمَرُ بكذا " فهوحديث مُسند" . (معرفة علوم الحديث :۲۸) اسی طرح علامہ ابن الصلاح نے "مقدمه":۲۰ میں اور ابنِ حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے "نزهة النظر":۸۵ میں، علامہ عراقی رحمہ اللہ نے "الفية":۱۹ میں، اور نووی رحمہ اللہ نے "ارشاد طلاب الحقائق":۱/۱۶۱ میں ذکر فرمایا ہے اور اسی کو صحیح اور اکثر علما کا قول قرار دیا گیا ہے۔

اب رہا اس کی سند کا معاملہ، تو عرض ہے کہ اس کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حضرت نافع رحمہ اللہ سے اور نافع رحمہ اللہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور یہاں تک سند بلاشبہ صحیح ہے اور اعلیٰ درجے کی ہے۔ (کما لا یخفیٰ علی المھرۃ) اس کے بعد امام اعظم رحمہ اللہ سے مسانید کے جامع تک، جو راوی ہیں وہ بھی سب کے سب قابلِ قبول اور اعتماد ہیں، سوائے زر بن ابی نجیح کے، جن کے بارے میں حضرت علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ان کے حالات مجھ کو نہ مل سکے۔(۱)

یہاں یاد رہے کہ زر بن ابی نجیح کو غیر مقبول نہیں قرار دیا گیا ہے، بل کہ یہ کہا گیا ہے کہ ان کے حالات کا علم نہ ہوسکا، ویسے یہ بات اپنی جگہ ثابت ہوچکی ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے مسانید قابل احتجاج ہیں۔(۲)

پھر ایک موقوف روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر اس کو نقل کریں گے؛ لہٰذا یہ روایت قابل قبول ولائق احتجاج ہے۔

چوتھی حدیث

« عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت: قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم : لایقبل الله صلوةَ حائضٍ إلا بِخِمَارٍ »(۳)

(حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت کی نماز بغیر اوڑھنی کے اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرے گا)

---

(۱) إعلاء السنن: ۲۰/۳

(۲) إعلاء السنن : ۳/۲۱،۲۴

(۳) سنن ترمذي : ۵۲/۱، ابوداؤد: ۹۴/۱

ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ بلوغ المرام میں فرماتے ہیں کہ ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔(۱)

اور امام ترمذی رحمہ اللہ اس حدیث کی تخریج کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے۔

یہ حدیث صاف وصریح طور پر بتا رہی ہے کہ عورت کی نماز، اوڑھنی کے بغیر مقبول نہیں ہوتی؛ لہٰذا اس کو اوڑھنی سے پورا سر ڈھانک لینا چاہیے؛ حالاں کہ مرد کے لیے یہ حکم نہیں ہے؛ بل کہ علما نے اسی حدیث کی روشنی میں فرمایا ہے کہ عورت کا پورا بدن (سوائے چہرے اور ہتھیلیوں کے) مستور و پوشیدہ ہونا چاہیے ،ورنہ نماز نہیں ہوتی ، یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے، جیسا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے۔(۲)

بہ ہر حال !اس سے معلوم ہوا کہ مرد وعورت کے بعض احکامِ نماز مختلف ہیں۔

پانچویں حدیث

« عن عبد اللّٰہ رضی اللہ عنہ عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال: صلٰوۃُ المَرأۃِ في بیتِھَا أفضلُ من صَلا تِھَا في حُجرَتِھا، وصَلاتُھا فيُ مخدعِھا أفضلُ من صَلاتِھا في بیتھا » (۳)

(حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عورت کی نماز گھر کے اندر (دالان)

---

(۱) بلوغ المرام :۱۵

(۲) سنن الترمذي :۱/۵۲

(۳) أبو داود :۱/۸۴

میں افضل ہے، اس نماز سے، جو صحن میں ہو اور اس کی اندر کی کوٹھری میں نماز افضل ہے، اس نماز سے، جو دالان میں ہو)

اس حدیث میں بتایا گیا ہے کہ عورت کے لیے گھر میں نماز پڑھنا بہتر ہے اور گھر میں بھی، جو حصہ جتنا اندر اور مستور ہو، وہ اس کے لیے افضل ہے؛ جب کہ یہ معلوم ہے کہ مرد کے لیے فرائض کی ادائیگی مسجد میں افضل ہے؛ بل کہ ضروری ہے۔

چنانچہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہی فرماتے ہیں کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ''سننِ ہدیٰ'' کی تعلیم دی اور بلاشبہ ''سننِ ہدیٰ'' میں سے ایک، ایسی مسجد میں نماز پڑھنا بھی ہے، جہاں اذان ہوتی ہو۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ مرد وعورت کے درمیان، بعض احکامِ نماز میں فرق رکھا گیا ہے۔

چھٹی حدیث

«عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خيرُ صُفُوف الرِّجَال أوّلُها، وشَرُّها آخِرُهَا، وخيرُ صفوفِ النِّسَاءِ آخِرُها، وشَرُّهَا أوَّلُها» (۲)

(حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مردوں کی صفوں میں بہتر، پہلی صف ہے اور بدتر، آخری اور عورتوں کی صفوں میں، بہتر آخری صف اور بدتر پہلی ہے)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر جماعت میں مردوں کے ساتھ عورتیں ہوں،

---

(۱) مسلم: ۲۳۲/۱

(۲) مسلم: ۱۸۲/۱، أبو داود: ۹۹/۱

تو عورتوں کی آخری صف افضل ہے؛ جب کہ اسی حدیث نے یہ بھی بتایا ہے کہ مردوں کی پہلی صف افضل ہے، اس سے یہ بھی واضح ہے کہ مرد وعورت کی نماز کے بعض احکام مختلف ہیں۔

ساتویں حدیث

« عن أبي هريرة وسهل بن سعد رضي الله عنهم : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ألتسبيحُ للرجال والتصفيحُ للنساء» (۱)

(حضرت ابو ہریرۃ اور حضرت سہیل بن سعد رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تسبیح یعنی سبحان اللہ کہنا مردوں کے لیے ہے اور تصفیح (تالی بجانا) عورتوں کے لیے ہے)

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر امام کو سہو اور بھول ہو جائے اور اس کو بتانے کی ضرورت ہو، یا کوئی آنے والا دروازے پر دستک دے رہا ہو اور اس کو یہ بتانا ہو کہ میں نماز میں مشغول ہوں، تو مرد ''سبحان اللہ'' کہے، اور عورت تالی بجائے، یہی سنت ہے۔ (۲)

اس سے بھی پتہ چلا کہ نماز کے بعض احکام عورت کے لیے مرد سے مختلف ہیں اور خود شارع صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کی نماز کے احکام میں فرق بیان کیا ہے۔

آٹھویں حدیث

«عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

---

(۱) بخاری :۱/۱۶۰، مسلم:۱/۱۸۰، أبو داود:۱/۱۳۵، ترمذی: ۱/۵۱، عبدالرزاق:۳/۴۵۵

(۲) شرح مسلم للنووي:۱/۱۷۹

لا خيرَ في جماعةِ النساء إلا في المسجد أو في جنازة» (۱)

(حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں کی جماعت میں کوئی بھلائی نہیں؛ مگر مسجد میں یا جنازے (کی نماز) میں)

اس حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ عورتوں کی جماعت میں کوئی بھلائی اور خیر کی چیز نہیں؛ لہٰذا عورتوں کو اپنی جماعت بنانا مکروہ ہے اور اس کے برخلاف مردوں کو جماعت بنا کر نماز پڑھنے کی تاکید ہے۔

معلوم ہوا کہ مرد و عورت کی نماز کے احکام میں فرق ہے اور آخر میں، جو یہ فرمایا گیا ہے کہ ''مگر مسجد یا جنازے کی نماز میں'' اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر عورتیں مسجد میں جماعت کریں یا جنازے کی نماز میں کریں، تو یہ درست ہے اور ظاہر ہے کہ مسجد میں عورتیں، بلا مردوں کے جماعت نہیں کرسکتیں؛ بل کہ مردوں کے ساتھ کرتی ہیں، صرف ایک صورت میں ان کو جماعت کی اجازت ہے کہ جنازے کی نماز میں عورتیں جماعت کرلیں۔

یہ روایت عبداللہ بن لہیعہ راوی کے واسطے سے آئی ہے اور ان پر اگرچہ بعض علما نے جرح کی ہے، تاہم بہت سے علما نے ان پر اعتماد اور وثوق ظاہر کیا ہے؛ لہٰذا یہ حسن الحدیث ہوں گے۔ (۲)

یہاں تک ہم نے کل آٹھ حدیثوں کو پیش کرکے بتایا ہے کہ مرد و عورت کی نماز میں فرق ہے، طریقۂ نماز میں بھی اور دوسرے متعلقہ احکام میں بھی، کچھ حدیثیں آگے بھی ضمناً آئیں گی، اِن شاءاللہ تعالیٰ۔

(۱) مجمع الزوائد: ۱/۱۵۵

(۲) عبداللہ بن لہیعہ کے بارے میں علمائے جرح و تعدیل کی رائیں مختلف ہیں............

آثارِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم

اس کے بعد ہم حضراتِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار واقوال ذکر کرتے ہیں، جن سے مرد وعورت کی نماز میں فرق کا ثبوت ملتا ہے؛ کیوں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار واقوال بھی جمہور علمائے اُمت کے نزدیک حجت ہیں اور خصوصاً ائمۂ اربعہ: ''امام ابوحنیفہ''،

......بعض نے ان کی تضعیف کی ہے اور بعض نے توثیق کی ہے۔تضعیف کرنے والوں میں یحییٰ بن سعید، عبدالرحمان بن مہدی وغیرہ ہیں اور توثیق کرنے والوں میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ ، سفیان ثوری رحمہ اللہ ، احمد بن صالح رحمہ اللہ ، ابن وہب رحمہ اللہ ، وغیرہ ائمۂ حدیث واساطینِ فن ہیں امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے امام احمد رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ مصر میں حدیث کی کثرت، ضبط اور اتقان میں ابن لہیعہ جیسا کون ہے؟ سفیان ثوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ابن لہیعہ کے پاس اصول ہیں اور ہمارے پاس فروع؛ نیز فرمایا کہ میں نے کئی حج صرف اس لیے کیے ہیں کہ میں ابن لہیعہ سے ملاقات کروں۔ابن وہب رحمہ اللہ ، جو ابن لہیعہ کے ہم عصر بھی ہیں اور ہم وطن بھی، وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے حدیث بیان کی، خدا کی قسم الصادق البار یعنی سچے اور نیک (یعنی عبداللہ ابن لہیعہ) نے، ابن معین رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں ابن لہیعہ کی حدیث لیتا ہوں اور ابن وہب رحمہ اللہ بھی ان کی حدیث لیتے رہے۔ (**ملخصاً من تهذيب التهذيب :۵/۳۷۶ - ۳۷۷**) علامہ ابن شاہین محدث رحمہ اللہ نے اپنی کتاب'' **تاريخ أسماء الثقات** ''میں ان کا ذکر کیا ہے، جو کہ صرف قابلِ اعتماد راویوں کے تذکرے کے لیے لکھی گئی ہے اور اسی میں احمد بن صالح رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''ابن لہیعہ ثقہ ہیں اور ان کی جن حدیثوں میں تخلیط واقع ہوگئی ہے، اس کو دور کیا جا سکتا ہے''۔ (**تاريخ أسماء الثقات:۹۱**) تہذیب میں ہے کہ شعبہ رحمہ اللہ بھی ابن لہیعہ سے روایت کرتے ہیں اور شعبہ رحمہ اللہ کے بارے میں ابن حجر رحمہ اللہ نے (**تہذیب :۱/۵، اور لسان المیزان :۱/۲۶**) میں تصریح کی ہے کہ وہ ثقہ ہی سے روایت کرتے ہیں، ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ ابن لہیعہ سب کے نزدیک ضعیف نہیں ہیں؛ بل کہ بہت سے اساطینِ فن وائمۂ حدیث نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے؛ لہٰذا ان کی حدیث حسن سے کم نہ ہوگی۔ واللہ أعلم

''امام شافعی''، ''امام مالک''، ''امام احمد'' رحمہم اللہ کے نزدیک تو ان کے آثار بڑے ہی قابلِ اعتماد وقابلِ اعتنا ہیں، جیسا کہ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے ''اعلام الموقعین'' میں اس پر تفصیل وتحقیق سے لکھا ہے اور یہ بتایا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ بھی اپنے قولِ قدیم وجدید میں صحابہ کے اقوال وآثار کو حجت مانتے ہیں۔(۱)

اور امام اعظم رحمہ اللہ نے اپنا مسلک خود یہ بتایا ہے کہ میں پہلے قرآن کو پھر حدیث کو لیتا ہوں، اگر وہاں نہ ملے، تو صحابہ کے قول کو لیتا ہوں اور ان کے قول سے باہر نہیں جاتا۔(۲)

الغرض! صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال وآثار بھی حجت وقابلِ تقلید ہیں؛ اس لیے یہاں ان حضرات کے اقوال وآثار ذکر کیے جاتے ہیں:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر

« عن علي رضي الله عنه قال: إذا سجدت المرأة، فلتحتفز ولتلتصق فخذيها ببطنها »(۳)

(حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب عورت سجدہ کرے، تو اس کو چاہیے کہ سُرین کے بل بیٹھے اور اپنے پیٹ سے رانوں کو ملائے رکھے)

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اس روایت کے راویوں پر کلام کرکے آخر میں فرمایا کہ یہ حدیث حسن ہے۔(۴)

---

(۱) إعلام الموقعين: ۴/۱۱۹-۱۲۳

(۲) تهذيب التهذيب: ۱۰/۴۵۱، أبوحنيفة وأصحابه: ۴۸

(۳) عبدالرزاق: ۳/۱۳۸ واللفظ له، ابن أبي شيبه: ۱/۲۴۱، وسنن البيهقي: ۲/۲۲۲

(۴) إعلاء السنن: ۳/۲۴

حضرت اُمِ درداء رضی اللہ عنہا کا اثر

« عن عبد ربه بن سليمان قال: رأيتُ أمَّ الدرداء رضي الله عنها كانت ترفع يديها إلى منكبيها »(۱)

(عبدربہ بن سلیمان روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت امِ درداء رضی اللہ عنہا کو دیکھا کہ وہ نماز میں اپنے کندھوں تک ہاتھ اٹھاتی تھیں)

اس سے معلوم ہوا کہ عورت کو کندھوں تک ہاتھ اٹھانا چاہیے؛ جب کہ احناف کے نزدیک مردوں کو کانوں تک ہاتھ اٹھانا چاہیے؛ جیسا کہ مسلم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل وارد ہوا ہے۔(۲)

اور جو دوسری روایت میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کندھوں تک ہاتھ اٹھاتے تھے، احناف اس کو اس پر محمول کرتے ہیں کہ ہتھیلیاں کندھوں تک اور ہاتھ کی انگلیاں کانوں کے برابر ہوتی تھیں۔(۳)

اور اس کی تائید ابو داؤد کی ایک روایت سے ہوتی ہے، جو وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کے لیے کھڑے ہوئے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھوں کو اٹھایا، یہاں تک کہ وہ کندھوں کے برابر ہو گئے اور انگوٹھوں کو کانوں کے برابر کر لیا؛ پھر تکبیر کہی۔(۴)

---

(۱) جزء رفع اليدين للإمام البخاري: ۱۳، ابن أبي شيبه: ۱/۲۱٦

(۲) مسلم: ۱/۱٦۸

(۳) البحر الرائق: ۱/۳۰۵

(۴) أبو داؤد: ۱/۱۰۵

الغرض! مرد کے لیے جو طریقہ ہے، اس کے خلاف حضرت اُمِ درداء رضی اللہ عنہا کا یہ عمل کہ وہ کندھوں تک ہاتھ اٹھاتی تھیں، اس بات کی دلیل ہے کہ مرد و عورت کے طریقۂ نماز میں فرق ہے۔

اس اثر کے تمام روای ثقہ اور قابلِ اعتماد ہیں، اس کو امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے استاذ خطاب بن عثمان رحمہ اللہ سے، انہوں نے اسماعیل بن عیاش سے، انہوں نے عبد ربہ بن سلیمان سے اس کو روایت کیا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ کو کون نہیں جانتا، ان کی ذات کسی بھی تعارف کی محتاج نہیں، امام بخاری کے استاذ خطاب بن عثمان کے ثقہ ہونے کے لیے امام بخاری کا ان سے روایت کرنا ہی کافی ہے ؛ کیوں کہ امام بخاری رحمہ اللہ جس سے حدیث لیتے ہیں، وہ ثقہ ہوتا ہے، انہوں نے خود فرمایا کہ میں نے ایک ہزار اسی اساتذہ سے حدیث لکھی ہے اور وہ سب کے سب صاحبِ حدیث تھے۔(۱)

پھر دارِ قطنی رحمہ اللہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے اور قاسم بن ہاشم نے فرمایا کہ یہ ابدال میں شمار کیے جاتے ہیں۔(۲)

اور خطاب کے استاذ اسماعیل بن عیاش بھی ثقہ ہیں؛ اگر چہ بعض نے ان پر کلام کیا ہے ؛ مگر ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علما نے ان کو اہلِ شام کے علاوہ دوسرے مشائخ کی روایت میں ضعیف قرار دیا ہے اور اہلِ شام سے ان کی روایت قوی ہے؛ پھر فرماتے ہیں کہ بعض نے تو ان کو مطلقاً ثقہ قرار دیا ہے۔(۳)

---

(۱) هدي الساري:۴۷۹
(۲) تهذيب التهذيب:۳/۱۴۶
(۳) القول المسدد:۱۲

ان پر مفصل کلام، تہذیب میں دیکھا جائے ،جس میں بتایا گیا ہے کہ بڑے بڑے ائمہ نے ان پر اعتماد ووثوق ظاہر کیا ہے۔(۱)

اور یہ زیرِ بحث روایت ابن عیاش نے عبدربّہ سے کی ہے، جو دمشقی شامی ہیں؛ لہٰذا یہ حدیث مقبول وقوی ہوگی اور عبدربہ بن سلیمان کوابنِ حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔(۲)

الغرض! اس کے تمام راوی ثقہ اور قابل اعتماد ہیں۔ واللّٰہ أعلم

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد

« عن علي رضی اللہ عنہ قال: لا تؤم المرأة »(۳)

(حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ عورت امامت نہ کرے۔)

اس حدیث کی سند میں ''ابن ابی ذئب'' بنو ہاشم کے ایک آزاد کردہ غلام سے روایت کرر ہے ہیں، اس سند میں ان کا نام مذکورنہیں ہے، جس سے بظاہر ایسا لگتا ہے کہ یہ راوی مجہول ہونے کی وجہ سے حدیث ضعیف ہے؛ مگر بات یہ ہے کہ اس راوی کا نام اگر چہ یہاں مذکورنہیں ہے، تاہم محدثین نے تصریح کردی ہے کہ ابن ابی ذئب کے تمام شیوخ سوائے بیاضی کے ثقہ وقابلِ اعتبار ہیں، اس لحاظ سے یہ مولیٰ بنی ہاشم بھی ثقہ ہیں۔(۴)

---

(۱) دیکھو: تہذیب التہذیب:۱/۳۲۱-۱/۳۲۶، وتاریخ اسماء الثقات:۶

(۲) ثقات ابن حبان:۷/۱۵۳

(۳) ابن أبي شيبة:۱/۴۳۰،المدونة الكبرىٰ:۱/۸۵

(۴) سیرأعلام النبلاء :۷/۱۴۷،الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي :۶/۱۸۲، تهذيب التهذيب:۹/۲۷۱، تهذيب الكمال:۲۵/۶۳۴، تهذيب الأسماء للنووي :۱/۱۰۲

اسی لیے علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کے تمام رجال (راوی) ثقہ وقابلِ اعتماد ہیں اور اس کی سند صحیح ہے۔(۱)

اس اثر سے یہ معلوم ہوا کہ عورت امامت کی صلاحیت نہیں رکھتی؛ جب کہ مرد کا امامت کی صلاحیت والا ہونا معلوم ہے، پس معلوم ہوا کہ نماز کے بعض احکام میں مرد وعورت مختلف ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا اثر

« عن عطاء عن عائشة رضي الله عنها :أنها كانتْ تَؤُمُّ النِّسَاءَ تَقُومُ معهنّ في الصَّفِّ. » (۲)

(حضرت عطا سے مروی ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا عورتوں کو نماز پڑھاتی تھیں اور درمیانِ صف میں کھڑی ہوتیں۔)

ابن حجر رحمہ اللہ نے اس اثر کو حاکم، ابن ابی شیبہ، عبدالرزاق اور دارِ قطنی کے حوالہ سے درایہ میں نقل کر کے فرمایا کہ عبدالرزاق اور دار قطنی کی سند دوسری سندوں سے صالح اور بہتر ہے۔(۳)

اور اسی روایت کو امام محمد اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ نے بطریق ابوحنیفہ عن حماد بن ابراہیم رحمہم اللہ نقل کیا ہے اور اس میں ہے کہ یہ واقعہ رمضان میں ہوا ہے۔(۴)

---

(۱) إعلاء السنن: ۴/۲۱۵

(۲) عبدالرزاق: ۳/۱۴۱

(۳) الدراية مع الهداية: ۱/۱۰۳

(۴) كتاب الآثار إمام محمد: ۴۴، وكتاب الآثار إمام أبويوسف: ۴۱

اس اثر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت اگر امامت کرے، تو درمیانِ صف میں کھڑی ہونا چاہیے؛ جب کہ یہ معلوم ہے کہ اگر دو یا زیادہ مقتدی ہوں، تو مرد امام کو آگے بڑھ کر کھڑا ہونا چاہیے؛ چنانچہ حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو حکم دیا کہ جب ہم تین آدمی ہوں، تو ہم میں سے ایک (امامت کے لیے) آگے بڑھ جائے۔(۱)

معلوم ہوا کہ اس میں مرد وعورت کے درمیان فرق ہے، ورنہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اس حکمِ رسول کے خلاف ہرگز نہ کرتیں۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا اثر

« عن حجيرة بنت حصين قالت: امّتنا أمُّ سلمةَ رضي الله عنها في صلاةِ العصر، قامَتْ بيننا .»(۲)

(حجیرہ بنت حصین کہتی ہیں کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا عصر کی نماز میں ہماری امامت فرمائی اور ہمارے درمیان کھڑی ہوئیں)

امام نووی رحمہ اللہ سے امام زیلعی رحمہ اللہ نے نصب الرایہ میں نقل کیا ہے کہ اس اثر کی سند صحیح ہے۔(۳)

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا دوسرا اثر

﴿ عن قتادة رحمه الله عن أمّ الحسن أنها رأتْ أمَّ سلمة رضي الله عنها

---

(۱) سنن الترمذي: ۱/۳۳

(۲) عبد الرزاق: ۳/۱۴۰، ابن أبي شيبه: ۱/۴۳۰، مسند الشافعي: ۱/۵۳

(۳) نصب الراية: ۲/۳۱

زوج النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم تَؤُمُّ النِسَاءَ تَقُومُ معهنّ في صفِّهنّ » (۱)

(حضرت قتادہ رحمہ اللہ نے حضرت ام الحسن سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کی زوجہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو عورتوں کی امامت کرتے ہوئے دیکھا، وہ عورتوں کی صف کے درمیان کھڑی تھیں)

اس کی سند بھی صحیح ہے؛ کیوں کہ اس کے تمام راوی ثقہ و قابلِ اعتبار ہیں اور سوائے اُم الحسن کے سب کے سب راوی بخاری و مسلم کے راوی ہیں، اور اُم الحسن بھی معتبر راویہ ہیں۔ (۲)

اس سے بھی معلوم ہوا کہ عورت اگر کسی وجہ سے عورتوں کی امامت کرے، تو اس کو مرد کی طرح آگے بڑھ کر کھڑی نہیں ہونا چاہیے؛ بل کہ درمیانِ صف میں کھڑی ہونا چاہیے۔

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کا اثر

«عن ابن عباس رضی اللہ عنہ أنّه سُئِلَ عن صلاة المَرْأةِ ، فَقَالَ: تجتمع و تحتفز» (۳)

(حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ عورت کی نماز کیسی ہوتی ہے؟ تو ان

---

(۱) عبد الرزاق: ۱۰۴/۳، ابن أبي شيبه: ۴۳۰/۱

(۲) قال الشيخ ناصر الدين الألباني: وهذا إسناد صحيح رواته ثقات معروفون من رجال الشيخين، غيرأم الحسن هذه وهي البصرية ، واسمها خيرة مولاة أم سلمة، وقد روي عنها جمعٌ من الثقات، ورمز لها في التهذيب بأنّها ممن روي لها مسلم، وذكرها ابن حبان في الثقات. (تمام المنة علىٰ فقه السنة : ۱۵۴)

(۳) ابن أبي شيبة: ۲۴۱/۱

کے جواب میں فرمایا کہ وہ سمٹ کر نماز پڑھے)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا دوسرا اثر

«عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال: تؤمُّ المرأةُ النِّسَاءَ، تقُومُ في وسطهن»(۱)

(حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ عورت عورتوں کی امامت اس طرح کرے کہ وہ درمیان میں کھڑی ہو۔)

ان آثار سے بھی معلوم ہوا کہ عورت امامت کرے، تو مرد کی طرح آگے بڑھ کر نہیں کھڑی ہونا چاہیے؛ بل کہ درمیانِ صف میں کھڑی ہونا چاہیے۔

انتباہ

یہاں یہ شبہ نہ ہو کہ حضرت عائشہ اور اُم سلمہ رضی اللہ عنہما کا عمل اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول یہ ظاہر کرتا ہے کہ عورت امامت کر سکتی ہے؛ پھر اس کو کیوں مکروہ کہا جاتا ہے؟ کیوں کہ عورتوں کی جماعت کا مکروہ ہونا، خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے اوپر گذر چکا ہے اور عورت کی امامت کا ممنوع ہونا حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر سے بھی ثابت ہے؛ لہٰذا یہاں یوں کہا جائے گا کہ کسی مصلحت سے ان حضرات نے ایسا کیا ہے اور کبھی کبھی کیا ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر عورت امامت کرے، تو درمیان میں کھڑی ہو، یہ نہیں کہ وہ عورت کو امامت کی اجازت دے رہے ہیں۔

حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کا اثر

«عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال: ليس على النساء

(۱) عبد الرزاق :۳/۱۴۰

أذان و لا إقامة »(۱)

(حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ عورتوں پر اذان نہیں ہے، اور نہ اقامت ہے)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا اثر

«عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال: ليس على النساء أذان ولا إقامة.»(۲)

(حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ عورتوں پر نہ اذان ہے نہ اقامت۔)

حضرت انس رضی اللہ عنہ کا اثر

« عن معتمر بن سليمان عن أبيه :كنا نسأل أنساً رضی اللہ عنہ : هل على النساء أذان وإقامة ؟ قال: لا ، وإن فعلن فهو ذكر »(۳)

(حضرت سلیمان فرماتے ہیں کہ ہم حضرت انس رضی اللہ عنہ سے پوچھتے کہ کیا عورتوں پر اذان و اقامت ہے؟ وہ فرماتے کہ نہیں اور اگر وہ کرلیں، تو یہ ذکر ہوگا)

ان حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال سے معلوم ہوا کہ عورت پر نہ اذان ہے اور اقامت ہے؛ جب کہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ مردوں کے لیے اذان و اقامت دونوں سنت ہیں، معلوم ہوا کہ عورت کے احکامِ نماز میں فرق ہے۔

یہاں ایک شبہ ہوسکتا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ جن سے یہاں یہ نقل کیا گیا ہے کہ عورتوں پر نہ اذان ہے اور نہ اقامت، ان ہی سے ایک روایت یہ ہے کہ جب کسی نے ان سے یہ سوال کیا کہ کیا عورتوں پر اذان ہے؟ تو آپ غضب ناک ہو گئے اور

---

(۱) عبد الرزاق: ۳/۱۲۷

(۲) عبد الرزاق: ۳/۱۲۷

(۳) ابن أبي شيبة: ۱/۲۰۲

فرمایا کہ کیا میں اللہ کے ذکر سے منع کروں؟ اس سے بظاہر یہ لگتا ہے کہ آپ عورتوں کے لیے بھی اذان واقامت کے قائل تھے۔(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ عورتوں کے لیے اصل حکم تو آپ نے بیان کردیا کہ ان پر اذان واقامت نہیں ہے؛ لیکن جب کسی نے اس کا سوال کیا، تو آپ کو ایسا کہنا اچھا نہیں لگا کہ عورتیں اذان واقامت نہ کہیں؛ کیوں کہ ظاہراً یہ ذکر سے منع کرنے کے مشابہ ہے؛ لہٰذا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ کے نزدیک عورتوں کے لیے اذان واقامت مردوں کی طرح سنت ہے، اسی طرح حضرت عائشہ وحضرت حفصہ سے، جو اذان یا اقامت کہنا ثابت ہے، اس سے بھی سنیت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ صرف جواز معلوم ہوتا ہے۔(۲)

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر

«حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ قسم کھا کر فرماتے تھے کہ عورت کے لیے اپنے گھر سے بہتر نماز کی جگہ کوئی نہیں؛ مگر حج اور عمرہ میں (کہ وہاں مسجد میں پڑھے) سوائے اس عورت کے، جو شوہر سے مایوس ہوگئی ہو (یعنی بوڑھی ہو، تو وہ مسجد میں پڑھ سکتی ہے» (۳)

اس سے معلوم ہوا کہ عورت کو مسجد میں نہیں؛ بل کہ گھر میں نماز پڑھنا افضل وبہتر ہے، جب کہ مرد کے لیے مسجد افضل ہے۔

یہ کُل بارہ آثار واقوال ہیں، جن سے مرد وعورت کی نماز کے بعض طریقے میں اور بعض احکام میں فرق کا ثبوت ہوتا ہے۔

---

(۱) ابن أبي شيبة: ۱/۲۰۲

(۲) مجمع الزوائد: ۲/۳۵

(۳) مجمع الزوائد: ۱/۱۵۵

اقوالِ تابعین عظام

حضراتِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد حضراتِ تابعین عظام کا اسلام میں اس اعتبار سے ایک خاص مقام ہے کہ انہوں نے حضراتِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے علمِ قرآن وحدیث حاصل کیا ہے اور دین کے فہم وبصیرت میں ان کو بعد والوں پر ایک گونہ فضیلت ہے، اسی لیے قرآن کی تفسیر کے سلسلے میں بھی صحابہ کے بعد ان ہی حضرات کا درجہ ہے اور اکثر علما نے اسی کو اختیار کیا ہے، جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے لکھا ہے۔(۱)

لہٰذا صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال کے بعد حضرات تابعین کرام رحمہم اللہ کے اقوال ملاحظہ فرمائیں، جن سے مرد وعورت کی نماز میں فرق کا ثبوت ملتا ہے۔

حضرت مجاہد رحمہ اللہ کا قول

" عن ليث عن مجاهد أنه كان يكره أن يضع الرجل بطنه علىٰ فخذيه إذا سجد كما تضع المرأة ."(۲)

(حضرت لیث رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ حضرت مجاہد رحمہ اللہ اس بات کو مکروہ قرار دیتے تھے کہ مرد، سجدے میں اپنا پیٹ عورت کی طرح اپنی رانوں پر رکھے۔)

حضرت مجاہد رحمہ اللہ ایک مشہور تابعی اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کے جلیل القدر شاگرد ہیں، ان کے بارے میں حضرت لیث رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ مرد کے لیے عورت کی طرح سجدہ کرنے کو مکروہ فرماتے تھے۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک مرد وعورت کی نماز کے طریقے میں فرق تھا۔

---

(۱) فتاوىٰ ابن تيمية: ۳۶۸/۱۳

(۲) ابن أبي شيبة: ۲۴۲/۱

حضرت حسن بصری وحضرت قتادہ رحمہما اللہ کا قول

”عن الحسن و قتادة رحمهما الله قالا: إذا سَجَدَتِ المَرْأةُ فإنّها تَنْضَمُّ ما استطاعت، ولا تَتَجَافٰی لکَیْ لا ترفع عجیزتها .“(۱)

(حضرت حسن بصری و حضرت قتادہ رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ: عورت جب سجدہ کرے، تو وہ جس قدر ہو سکے ملی ملی رہے اور وہ (اپنے اعضا کو) نہ کھولے (یعنی مرد کی طرح اعضا کو علیحدہ علیحدہ نہ رکھے) تا کہ اس کی سرین اوپر نہ ہو جائے۔)

حضرت عطاء رَحِمَہُ اللّٰہُ کا فرمان

”عن ابن جریج، قلتُ لعطاء :أتشیر المرأةُ بیدیها کالرِّجال بالتکبیر؟ قال: لا تَرْفَعُ بذلک یدیها کالرّجال،وأشَارَ وَخَفَضَ یدیه جِدّاً، وجَمَعَهُمَا إلیه ، وقال: إنّ للمرأةِ هیئةً لیستْ للرِّجَال“(۲)

(حضرت ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عطاء رَحِمَہُ اللّٰہُ سے پوچھا کہ کیا عورت مردوں کی طرح تکبیر میں ہاتھ سے اشارہ کرے گی؟ حضرت عطا نے فرمایا کہ عورت مردوں کی طرح تکبیر میں ہاتھ نہ اٹھائے۔ پھر (ہاتھ اٹھانے کا طریقہ دکھاتے ہوئے) اشارہ کیا، پس اپنے ہاتھوں کو بہت نیچے رکھا اور ان کو اپنی طرف جمائے رکھا ،اور فرمایا کہ ”عورت کے لیے ایک طریقہ ہے، جو مرد کے لیے نہیں ہے۔)

---

(۱) عبدالرزاق :۳/ ۱۳۷

(۲) مصنف عبدالرزاق :۳/ ۱۳۷

حضرت عطاء رحمہ اللہ کا دوسرا قول

"عن ابن جريج عن عطاء قال: تجتمع المرأة إذا ركعت، ترفع يديها إلى بطنها، وتجتمع ما استطاعت، فإذا سجدت فلتضم يديها إليها، تضم بطنها وصدرها إلى فخذيها، وتجتمع ما استطاعت" (۱)

(ابن جریج سے مروی ہے کہ حضرت عطاء نے فرمایا کہ عورت جب رکوع کرے، تو اپنے آپ کو ملائے، جمائے رکھے، اپنے ہاتھ، پیٹ تک اٹھائے اور جس قدر ہو سکے اپنے کو ملائے رکھے؛ جب سجدہ کرے، تو اپنے ہاتھوں کو اپنی طرف ملالے اور اپنے پیٹ اور سینے کو اپنی رانوں سے ملالے اور جس قدر ہو سکے ملی ملائے رہے)

حضرت عطاء رحمہ اللہ کا ایک اور قول

"عن ابن جريج عن عطاء قال: تجمع المرأة يديها في قيامها ما استطاعت" (۲)

(ابن جریج فرماتے ہیں کہ حضرت عطاء نے ارشاد فرمایا کہ عورت قیام کی حالت میں اپنے ہاتھوں کو جس قدر ہو سکتا ہے، اتنا ملائے رکھے)

حضرت عطاء رحمہ اللہ جو ایک بلند پایہ محدث وفقیہ ہیں، ان کے یہ اقوال بتا رہے ہیں کہ عورت کی نماز مرد کے لحاظ سے بعض امور میں مختلف ہوتی ہے، اس کے قیام ورکوع وسجدے کے ارکان مرد کی طرح نہیں ہیں۔

---

(۱) مصنف عبدالرزاق: ۳/۱۳۷

(۲) مصنف عبدالرزاق: ۳/۱۳۷

حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا بیان

’’عن ابراهيم قال: كانت تؤمر المرأة أن تضع ذراعها و بطنها على فخذيها إذا سجدت، ولا تتجافىٰ كما يتجافىٰ الرجل لكي لا ترفع عجيزتها.‘‘(۱)

(حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: عورت کو حکم دیا جاتا تھا کہ وہ اپنے ہاتھ اور پیٹ کو سجدہ کرتے وقت اپنی رانوں پر رکھے اور مرد کی طرح نہ کھلے، تاکہ اس کی سرین اوپر نہ ہو جائے۔)

حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا دوسرا قول

’’عن ابراهيم قال: إذا سجدت المرأة فلتلزق بطنها بفخذيها، ولا ترفع عجيزتها ،ولا تجافي كما يجافي الرجل.‘‘(۲)

(عورت سجدے میں اپنے پیٹ کو رانوں سے ملالے اور سرین نہ اٹھائے اور مرد کی طرح اعضا الگ الگ نہ کرے)

امام ابراہیم نخعی رحمہ اللہ معروف تابعی ہیں اور اپنے زمانے کے ایک معتبر محدث بھی ہیں اور فقیہ بھی، ان کے ان اقوال سے بھی واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ عورت و مرد کی نماز میں فرق ہے۔

حضرت مجاہد رحمہ اللہ کا قول

حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے امام عبدالرزاق رحمہ اللہ نے روایت کیا کہ عورتوں پر اقامت نہیں ہے۔‘‘(۳)

---

(۱) مصنف عبدالرزاق: ۳/ ۱۳۷ (۲) ابن أبي شيبة: ۱/ ۲۴۲

(۳) مصنف عبدالرزاق: ۳/ ۱۲۷

امام زہری رَحِمَہُ اللّٰہُ کا فرمان

حضرت امام زہری رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں کہ عورتوں پر اقامت نہیں ہے۔(۱)

حضرت حسن بصری اور سعید بن المسیب کا قول

حضرت حسن بصری اور سعید بن المسیب کا ارشاد ہے کہ عورتوں پر نہ اذان ہے اور نہ اقامت ہے۔(۲)

حضرت ابراہیم نخعی رَحِمَہُ اللّٰہُ کا ارشاد

حضرت ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ عورتوں پر اذان اور اقامت نہیں ہے۔(۳)

حضرت خالد بن لجلاج رَحِمَہُ اللّٰہُ کا بیان

"عن خالد بن اللجلاج قال: كن النساء يُؤْمَرْنَ أن يَتَرَبَّعْنَ إذا جَلَسْنَ في الصلاة ، ولا يجلسن جلوسَ الرَّجُل علىٰ أوراكهن ، يتقي ذلك على المرأة مخافةَ أن يكون منها الشيء."(۴)

(حضرت خالد بن لجلاج تابعی رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں کہ عورتوں کو حکم دیا جاتا تھا کہ وہ جب نماز میں بیٹھیں، تو چار زانو بیٹھیں اور مردوں کی طرح اپنی سُرین پر نہ بیٹھیں، عورت کو اس سے اس اندیشے کی وجہ سے بچایا جاتا ہے کہ اس کا کوئی حصہ ظاہر ہو جائے)

حضرت خالد بن لجلاج رَحِمَہُ اللّٰہُ ایک معروف تابعی ہیں اور بعض نے تو ان کو صحابہ میں شمار کیا ہے۔ وہ بتا رہے ہیں کہ عورتوں کو چار زانو بیٹھنے کا حکم دیا جاتا تھا اور عورت کو مرد کی طرح نہیں بیٹھنا چاہیے۔

---

(۱) ابن أبي شيبة :۱/۲۰۲،عبد الرزاق :۳/۱۲۷

(۲) ابن أبي شيبة :۱/۲۰۲،عبد الرزاق :۳/۱۲۷

(۳) ابن أبي شيبة :۱/۲۰۲،عبد الرزاق :۳/۱۲۷

(۴) ابن أبي شيبة :۱/۲۴۲

یہ چند حضراتِ تابعین کے اقوال ہیں، جن سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ عورت و مرد کی نماز میں فرق ہے اور عورت کو مردوں کی طرح نماز نہیں پڑھنا چاہیے۔

احادیث وآثار کا مقصد

اوپر جو احادیث وآثار ذکر کیے گئے ہیں، ان میں غور کرنے، ان کے مجموعے پر نظر ڈالنے اور ان میں پائے جانے والے بعض اشاروں پر تحقیق وتدقیق سے کام لینے سے، خود بخود یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان سب کا مقصد اور منشا یہ ہے کہ عورت زیادہ سے زیادہ مستور اور پوشیدہ رہے، اس کی ہر ادا، ہر حرکت، ہر سکون، ہر طریقۂ کار پردہ اور ستر کا ضامن ہو، وہ مرد کی طرح بے تحاشا کُھل نہ جائے، بے دھڑک کوئی فعل وعمل نہ کرے؛ بل کہ وہ حتی الامکان دَبی دَبی، مِلی مِلی، چمٹی چمٹی، چھپی چھپی، نماز ادا کرے، یہی بنیادی نکتہ ہے، جس پر مرد وعورت کی نماز کا فرق بیان کیا گیا۔

اس کی تائید حضرت عطا کے اس قول سے بھی ہوتی ہے، جو آپ نے حضرت ابن جریج کے اس سوال کے جواب میں فرمایا کہ کیا عورت جب دو رکعت پر بیٹھے، تو اپنے بائیں جانب پر بیٹھے؟ فرمایا کہ ہاں، ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ کیا یہ آپ کے نزدیک اس کے دائیں جانب پر بیٹھنے سے زیادہ پسندیدہ ہے؟ فرمایا کہ ہاں، وہ جس قدر ہو سکے سمٹ کر بیٹھے، ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ عورت دو رکعتوں پر مرد کی طرح بیٹھے یا اپنا بایاں پیر سرین کے نیچے سے نکال دے؟ فرمایا کہ ان میں سے کوئی صورت بھی اس کے لیے نقصان دہ نہیں بشرطیکہ وہ سمٹ کر رہے۔(۱)

---

(۱) ابن أبي شيبة :۱/۲۴۲

اس میں حضرت عطاء نے عورت کی نماز کا وہ بنیادی و مرکزی نقطہ بیان کر دیا ہے، جس پر عورت کی نماز کا طریقہ قائم ہے اور وہ ہے ستر و پردے کا لحاظ، اس لیے جس صورت و شکل میں یہ بات زیادہ حاصل ہوگی، وہ اس کے حق میں مطلوب ہوگی۔

عورت کے سجدے کی کیفیت اور اس کی حکمت

مثلاً احادیثِ رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کے تحت ہم نے دو نمبر پر جو حدیث پیش کی ہے، اس میں فرمایا گیا ہے کہ ''عورت سجدے میں پیٹ کو رانوں سے ملا کر رکھے اس طرح کہ زیادہ سے زیادہ پردہ ہو جائے''، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کا منشأ عورت کو مذکورہ کیفیت سے سجدہ کرنے کا حکم دینے سے یہ ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ مستور و پوشیدہ رہے۔

عورت کو ''سبحان اللّٰہ'' کہنے سے منع کرنے کی وجہ

اسی طرح ساتویں حدیث، جو بخاری و مسلم کے حوالہ سے گذری ہے، اس میں آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے عورتوں کو ضرورت کے موقعے پر تالی بجانے کی اجازت دی ہے اور '' سبحان اللّٰہ'' کہنے کی اجازت نہیں دی؛ بل کہ مردوں کے ساتھ اس کو مخصوص قرار دیا ہے، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ عورت کا آواز بلند کرنا ستر اور پردے کے خلاف ہے۔

چناچہ محدثِ جلیل حضرت علامہ ابن حجر عسقلانی رَحِمَهُ اللهُ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

''وكان منع النساء من التسبيح لأنها مأمورة بخفض صوتها في الصلاة مطلقاً لما يخشىٰ من الإفتنان''(1)

(عورتوں کو سبحان اللہ کہنے سے اس لیے منع کیا گیا ہے کہ ان کو فتنے

(1) فتح الباري: ٣/٧٧

کے اندیشے سے نماز میں مطلقاً اپنی آواز کو پست رکھنے کا حکم دیا گیا ہے)
اسی طرح علامہ عینی رحمہ اللہ شارحِ بخاری فرماتے ہیں:

"وإنما كره لها التسبيح لأن صوتها فتنة، ولهذا مُنِعَتْ من الأذان والإمامة والجهر بالقراءة في الصلاة"(۱)

(عورتوں کو سبحان اللہ کہنا اس لیے مکروہ ہے کہ ان کی آواز فتنہ ہے، اسی لیے ان کو اذان دینے، امامت کرنے اور نماز میں زور سے قرأت کرنے سے منع کیا گیا ہے)

علامہ ابن عبدالبر مالکی رحمہ اللہ نے فرمایا:

"إنما كره التسبيح للنساء، وأبيح لهن التصفيق من أجل أن صوت المرأة رخيم في أكثر النساء ، وربما شغلت بصوتها الرجال المصلين معها". (۲)

(عورتوں کے لیے سبحان اللہ کہنا مکروہ اور تالی بجانا جائز اس لیے ہوا کہ عورت کی آواز اکثر کے لحاظ سے نرم ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کی آواز، اس کے ساتھ نماز پڑھنے والے مردوں کو اپنے میں مشغول کر سکتی ہے۔)

اور شارحِ مؤطا علامہ زرقانی رحمہ اللہ نے فرمایا:

"وقال القرطبي: القول بمشروعية التصفيق للنساء هو الصحيح خبراً ونظراً، لأنها مأمورة بخفض صوتها في الصلاة مطلقاً لما يخشىٰ من الإفتتان. "(۳)

---

(۱) عمدة القاري في شرح البخاري: ۱۲/۳/۷
(۲) التمهيد: ۱۰۸/۲۱
(۳) شرح الموطا للزرقاني: ۴۷۱/۱

(قرطبی نے فرمایا کہ عورتوں کے لیے تالی بجانے کی مشروعیت ہی صحیح قول ہے، نقلاً بھی عقلاً بھی؛ کیوں کہ ان کو فتنے کے اندیشے سے نماز میں مطلقاً اپنی آواز کو پست رکھنے کا حکم دیا گیا ہے)

فقہا میں سے علامہ ابن نجیم اور علامہ ابن الہمام رحمہما اللہ وغیرہ نے بھی یہی بات اس حدیث کے بارے میں فرمائی ہے۔(۱)

عورت کو گھر میں نماز پڑھنے کے حکم کی مصلحت

اور پانچ نمبر پر ابوداؤد کی جو روایت درج کی گئی ہے، اس میں عورت کو گھر میں بھی اندر کے حصوں میں نماز پڑھنے کو افضل قرار دیا گیا ہے، اس کی وجہ بھی وہی پردہ ہے۔

چنانچہ مشہور و معروف محدث حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ شرح ابوداؤد میں اس کی وجہ یہی بیان کرتے ہیں کہ عورت کے احکام کا مبنیٰ ستر اور پردے پر ہے اور گھر میں نماز پڑھنے میں اس کے پردے اور ستر کا کمال ہے۔(۲)

عورتوں کی آخری صف افضل کیوں؟

نمبر چھ پر جو حدیث گزری ہے، جس میں عورتوں کی پہلی صف کو بدتر اور آخری صف کو بہتر قرار دیا ہے، اس کی وجہ میں علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"جو عورتیں مردوں کے ساتھ جماعت میں حاضر ہوں، ان کی آخری صفوں کو افضل قرار دیا گیا ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں عورتیں مردوں سے اختلاط، ان کو دیکھنے اور ان کے حرکات وغیرہ سے ان کی طرف دل مائل ہونے سے دور اور محفوظ ہوں گی۔"(۳)

---

(۱) دیکھو: فتح القدير:۱/۲۶۰، بحر الرائق:۱/۲۷۰، شامي:۱/۴۶

(۲) بذل المجهود شرح أبي داؤد :۱/۳۲۰

(۳) شرح مسلم للنووي۱/۱۸۲

اوپر کی تفصیلات سے یہ بات خوب واضح ہوجاتی ہے کہ ان سب احادیث وآثار کا مقصود ومنشا عورت کو پردے اور ستر میں رکھنا ہے، جیسا کہ اس کی فطرت ومزاج کا تقاضا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا زریں ارشاد

یہاں تک پہنچے کے بعد مجھے حضرت سیدنا امام شافعی رحمہ اللہ کی کتاب ''الأم'' دیکھنے کی سعادت حاصل ہوئی، اس میں امام موصوف نے عورت کی نماز کی کیفیت بیان کرتے ہوئے، وہی بات ارشاد فرمائی ہے، جو اوپر بیان ہوئی۔ میں اس کو یہاں آپ ہی کے الفاظ میں نقل کرتا ہوں؛ چنانچہ فرماتے ہیں:

''وقدأدّب اللّٰه تعالیٰ النساءَ بالإستتار، وأدَّبَهُنَّ بذٰلک رسولُ اللّٰه صلی اللہ علیہ وسلم ،وأحبَّ للمرأة في السجود أن تَضُمَّ بعضَها إلیٰ بعض، وتلصق بطنَها بِفَخِذَيْها ، وتسجُدَ كأسْتَرِ ما يَكُوْنُ لها، وهكذا أحَبَّ لها في الركوع، والجلوس، وجميع الصلوة أنْ تَكُوْنَ فيها كأسْتَرِ ما يَكُوْنُ لها، وأحبَّ أن تكفت جلبابها، وتجافيه راكعةً وساجدةً عليها لئلا يصفها ثيابها.'' (۱)

(تحقیق کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو پوشیدہ اور مستور رہنے کی تعلیم دی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کو اس کی تعلیم دی ہے اور عورت کے لیے اس بات کو پسند فرمایا کہ وہ سجدے میں اپنے بعض حصے کو بعض سے اور اپنے پیٹ کو رانوں سے ملاکر رکھے اور اس

(۱) کتاب الأم للإمام للشافعي رحمہ اللہ :۱/۱۱۵

طرح سجدہ کرے کہ اس کے حق میں زیادہ سے زیادہ پردہ ہو جائے؛ نیز اسی
طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کے لیے رکوع اور جلسے اور پوری
نماز میں اس بات کو پسند فرمایا ہے کہ وہ اس انداز سے نماز پڑھے کہ زیادہ
سے زیادہ مستور و پوشیدہ رہے اور یہ بھی پسند فرمایا کہ وہ اپنی چادر کو سمیٹ
لے اور چادر کو رکوع اور سجدہ کرتے ہوئے اپنے اوپر ڈھیلا رکھے، تاکہ اس
کے کپڑے (چست ہونے کی وجہ سے) اس کی تصویر نہ کھینچیں)

حاصلِ کلام یہ کہ ان احادیث اور آثار سے بطورِ قدرِ مشترک یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مرد و عورت کی نماز میں فرق ہے اور یہ فرق اس بات پر مبنی ہے کہ عورت زیادہ سے زیادہ مستور و پوشیدہ رہے۔

ایک ضروری وضاحت

یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ "پردہ" جس کو عربی میں حجاب کہتے ہیں، وہ یہ ہے کہ عورت کسی نامحرم مرد کے سامنے نہ آئے اور "ستر" جس کا ہماری اوپر کی تحریر میں بار بار ذکر آیا ہے، اس سے یہ حجاب مراد نہیں ہے؛ بل کہ ستر کا تعلق خود عورت کی ذات سے ہے، خواہ کوئی مرد سامنے ہو یا نہ ہو، جیسے خود مرد کے لیے بھی ستر کا حکم ہے کہ وہ ناف سے لے کر گھٹنوں تک کا حصہ چھپائے رکھے اور نماز میں بھی اس کا چھپانا ضروری ہے، خواہ رات کی اندھیری میں، یا تنہا کسی جگہ میں وہ نماز پڑھ رہا ہو۔

معلوم ہوا کہ ستر کا تعلق خود اس کی ذات سے ہے، خواہ کوئی اس کو دیکھ رہا ہو یا نہ دیکھ رہا ہو، اسی طرح عورت کے حق میں ستر کا لفظ جو استعمال کیا گیا ہے، اس کے یہی معنے ہیں کہ وہ حتی الامکان اپنے آپ کو پوشیدہ رکھے اور اپنے افعال و حرکات سے بھی بے پردگی ظاہر نہ ہو اور اس کو کوئی دیکھ رہا ہو یا نہ دیکھ رہا ہو، بہر حال اس کے لیے یہ حکم

ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ وہ نماز میں سراپا شرم وحیا بنی ہوئی ہو، یاد رہے کہ لغت میں ''ستر'' کے ایک معنی حیا اور شرم کے بھی آتے ہیں؛ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ ''مال فلانٌ سِترٌ ولا حِجرٌ'' (یعنی فلاں کو نہ حیا ہے نہ عقل ہے)، اس میں ستر سے مراد حیا ہے اور حجر سے مراد عقل ہے۔(۱)

حضراتِ علما کا ادراک وفہم

اسی منشا ومقصد کو سامنے رکھتے ہوئے حضراتِ علما وائمہ نے جہاں عورت کی نماز کا طریقہ اور دیگر احکام بیان فرمائے ہیں، وہاں انہوں نے ہر جگہ اس کو ملحوظ رکھا ہے کہ عورت زیادہ سے زیادہ مستور وپوشیدہ رہے اور اس کے ارکان وافعال کی ادائیگی بھی ستر وپردے کی ضامن ہو۔ یہ دراصل ان حضرات کے درک وفہم کا نتیجہ اور ان کی دِرایت وتَفَقُّہ کا ثمرہ ہے، اسی تفقہ ودرایت سے کام لیتے ہوئے ''سیدنا امام اعظم'' رَحِمَہُ اللہُ کے شاگردِ رشید'' حضرت امام محمد رَحِمَہُ اللہُ '' نے فرمایا کہ ضرورت کے موقع پر نماز میں عورت کو، جو تالی بجانے کی اجازت دی گئی ہے، اگر عورت اس کو بھی ترک کردے، تو ہمارے نزدیک بہتر اور پسندیدہ بات ہے۔(۲)

ممکن ہے تفقہ ودرایت سے خالی اور محروم، کسی شخص کو امام محمد رَحِمَہُ اللہُ کی یہ بات حدیث کے خلاف نظر آتی ہو؛ مگر خداوند تعالیٰ نے جس کو نورِ بصیرت اور دیدۂ حقیقت بیں عطا فرمایا ہو، وہ سمجھ سکتا ہے کہ یہ حدیث کے خلاف نہیں؛ بل کہ منشائے حدیث کے عین مطابق ہے؛ کیوں کہ عورت کو جب'' سبحان اللّٰہ'' کہنے سے اس لیے منع کیا گیا کہ اس کی آواز سے فتنے کا اندیشہ ہے، تو تالی بجانے سے پرہیز کرنا، اس منشائے نبوی کی تکمیل ہی ہوگی، نہ کہ اس کی خلاف ورزی، بہر حال! ائمہ وعلما نے

---

(۱) لسان العرب: ۳۴۴/۴

(۲) کتاب الآثار: ۴۵

اس منشا کو خوب سمجھ کر ہر جگہ اس کو ملحوظ رکھا ہے، جیسا کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اس کی تصریح کی ہے۔

ایک حقیقت

مگر ایک بات یہاں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ان ائمہ وعلما نے محض اپنی رائے اور قیاس سے نماز کا طریقہ مقرر نہیں فرمادیا؛ بل کہ بات یہ ہے کہ نماز ایک عملی چیز ہے، جس کو صحابہ سے تابعین، پھر ان سے ان کے بعد آنے والے لوگ عملی طریقے پر یکے بعد دیگرے لیتے آئے ہیں، اس طرح یہ طریقۂ نماز آج تک توارث وتعامل سے چلا آرہا ہے اور اس طریقے کا صحیح ہونا، ان علما کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، جنھوں نے اب سے بہت پیشتر تابعین وتبعِ تابعین سے اس کو حاصل کر کے اپنی کتابوں میں درج کردیا ہے؛ لہٰذا ہر ہر جزیئے کا، حدیث میں ملنا کوئی ضروری نہیں؛ بل کہ یہ متوارث ومتواتر عمل ہی اس کے لیے کافی وافی ثبوت ہے اور اس کی صحت پر وہ چند احادیث وآثار صاف وواضح دلیلیں ہیں، جو اوپر ذکر کیے گئے ہیں۔

عورت اور مرد کی نماز میں فرق کے بارے میں دیگر ائمہ کا مسلک

اس رسالے میں اصل مقصود احناف کا مسلک بیان کرنا ہے، اس لیے جہاں ہم آگے چل کر طریقۂ نماز بیان کریں گے، تو احناف ہی کے نقطۂ نظر سے اس کو پیش کریں گے؛ لیکن جب یہاں یہ بحث آگئی ہے کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ہے، تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اتنی بات دیگر ائمہ کے کلام سے بھی ثابت کردی جائے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق کے صرف احناف ہی قائل

نہیں ؛ بل کہ دیگر ائمہ بھی اس کے قائل ہیں۔

ہم نے اوپر امام شافعی رحمہ اللہ کی تحریر پیش کی ہے، جس سے ثابت ہوا کہ خود امام شافعی رحمہ اللہ بھی مرد وعورت کی نماز میں فرق کے قائل ہیں، اس کے علاوہ کچھ اور تصریحات بھی ملاحظہ فرمالیں۔

شافعی مسلک

شافعی مسلک کے مشہور ومعروف فقیہ ومحدث علامہ نووی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''المنهاج'' میں مرد کا طریقۂ نماز بتانے کے بعد فرماتے ہیں:

'' وتضم المرأة والخنثیٰ'' (کہ عورت اور مخنث اعضا کو ملائے رکھے)(۱)

''مغني المنهاج شرح المنهاج '' میں اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے:

'' أي بعضها إلى بعض في ركوعهما وسجودهما ، بأن تلصقا بطنهما بفخديهما ، لأنه أسترلها وأحوط له ''.(۲)

(وہ دونوں (عورت وخنثی) بعض اعضا کو بعض سے ملائیں، اپنے رکوع اور سجدے میں، اس طرح کہ اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے ملادیں؛ کیوں کہ یہ عورت کے لیے زیادہ پردے کا سبب اور خنثی کے لیے زیادہ احتیاط کا باعث ہے)

روضۃ الطالبین میں امام نووی رحمہ اللہ نے رکوع کی کیفیت میں لکھا ہے :

''ويجافي الرجل مرفقيه عن جنبيه ،ولا تجافي المرأة والخنثىٰ.''(۳)

---

(۱) المنهاج علىٰ هامش مغني المحتاج:۱/۱۷۳

(۲) مغني المحتاج:۱/۱۷۳

(۳) روضة الطالبين: ۱/۲۵۰

(مرد اپنی کہنیاں اپنے بازوؤں سے الگ رکھے اور عورت الگ نہ رکھے اور نہ خنثیٰ الگ رکھے)

اور اسی میں سجدے کی کیفیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ویرفع الرَجُل مرفقیه عن جنبیه و بطنه عن فخذیه، والمرأة تضم بعضها إلی بعض."(۱)

(مرد اپنی کہنیوں کو اپنے بازوؤں سے اور اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے اُٹھا کر رکھے اور عورت بعض حصے کو بعض سے ملا کر رکھے)

اسی طرح شافعی مسلک کے معروف عالم "امام غزالی رحمہ اللہ" نے "احیاء العلوم" اور "بدایۃ الہدایہ" میں مرد وعورت کی نماز میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ عورت رکوع میں اپنی کہنیوں کو بازوؤں سے ملا کر رکھے اور مرد الگ کر کے رکھے اور سجدے میں عورت مرد کی طرح کہنیوں کو بازوؤں سے الگ اور پیروں کے درمیان جگہ نہ رکھے؛ بل کہ ملا کر رکھے۔(۲)

مالکی مسلک

ابن ابی زید کے رسالے کی شرح میں ابوالحسن مالکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"(وهي) أي امرأة (في هيئة الصّلوة مثلهٗ) أي مثل الرجل غيرَ أنها تنضمُّ، ولا تفرج فخذيها، ولا عضديها، و تكون منضمةً منزويةً في جلوسها وسجودها و أمرها كله."(۳)

---

(۱) روضة الطالبين: ۱/۲۵۰

(۲) إحياء العلوم:۱/۱۵۴، بداية الهدايه علیٰ هامش مراقي العبودية :۴۶-۴۷

(۳) شرح الرسالة على هامش كفاية الطالب الرباني :۱/۲۱۷-۱/۲۱۸

(اور عورت نماز کے طریقے میں مرد ہی کی طرح ہے؛ مگر وہ مل ملا کر نماز پڑھے اور اپنی رانیں اور بازو کھول کر نہ رکھے اور جلسہ، سجدہ اور تمام حالات میں ملی ہوئی اور سُکڑی ہوئی ہو)

نیز نماز میں عورت کہاں تک ہاتھ اُٹھائے گی؟ اس کے بارے میں امام قرافی رحمہ اللہ نے لکھا ہے: ''وہ مرد سے کم ہاتھ اُٹھائے اور اس پر اجماع نقل کیا ہے''۔(۱)

حنبلی مسلک

امام منصور البہوتی الحنبلی رحمہ اللہ فقہِ حنابلہ کی مشہور کتاب'' المقنع'' کی شرح ''الروض المربع'' میں فرماتے ہیں:

''(والمرأة مثله) مثل الرجل في جميع ماتقدم حتىٰ في رفع اليدين لكن تنضم نفسها في الركوع والسجود وغير هما، فلا تتجافىٰ، وتسدل رجليها في جانب إذاجلست، وهو أفضل أو متربعة ، وتسر بالقراءة وجوباً ، إن سمعها أجنبي.(۲)

(عورت تمام امور میں، جو اوپر گذرے ہیں مرد کی طرح ہے، حتی کہ رفعِ یدین میں بھی؛ لیکن وہ اپنے آپ کو رکوع، سجدے اور دوسرے امور میں ملائے رکھے؛ لہٰذا (مرد کی طرح) کھل نہ جائے اور جب بیٹھے، تو پیروں کو ایک طرف نکال دے اور یہ افضل ہے، یا چوزانو بیٹھے اور اگر کوئی اجنبی سن رہا ہو، تو قرأت وجوبی طور پر آہستہ کرے)

---

(۱) الثمر الداني شرح رسالة القيرواني:۱/۱۰۲، كفاية الطالب الرباني :۱/ ۳۲۷

(۲) الروض المربع:۱۸۳

نیز علامہ ابن الجوزی حنبلی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''أحکام النساء'' میں فرمایا کہ

''والمرأة في جميع ماذكرنا كالرجل، إلا أنها تجمع نفسها في الركوع ،والسجود، وتسدل رجليها في الجلوس، فتجعلها في جانب يمينها ، أو تجلس متربعةً.(۱)

(اورعورت اُن تمام باتوں میں جوہم نے ذکر کیا ہے،مرد ہی کی طرح ہے،سوائے اس کے کہ وہ رکوع اور سجدہ میں اپنے آپ کو سمیٹے گی، اور بیٹھنے میں اپنے پیروں کو داہنی جانب نکال دے گی،یا چوزانوں بیٹھے گی)

عورت نماز میں زور سے قرأت کرسکتی ہے یا نہیں؟اس کے بارے میں فقہ حنبلی کی معروف ومستند کتاب ''المبدع''میں لکھا ہے:

''وأما المرأة فإن لم يسمعها أجنبي، فقيل:تجهر كالرجل ، و قيل: يحرم، قال أحمد: لاترفع صوتها، قال القاضي:أطلق المنع .(۲)

(اور رہی عورت،تو اگر کوئی اجنبی نہ سن رہا ہو،تو کہا گیا ہے کہ وہ مرد کی طرح زور سے پڑھے اور کہا گیا کہ زور سے پڑھنا اس کے لیے حرام ہے،امام احمد رحمہ اللہ نے کہا کہ''وہ اپنی آواز بلند نہ کرے''،قاضی نے فرمایا کہ''امام احمد نے یہ بات مطلقاً بیان کی ہے'')

اوراسی'' المبدع''میں عورت کی نماز کا طریقہ اس طرح بیان کیا گیا ہے:

''والمرأة كالرجل في ذلک كله إلا أنها تجمع نفسها

(۱) أحكام النساء:۲٦

(۲) المبدع:۱/۴۴۴

في الركوع والسجود ،وتجلس متربعةً،وتسدل رجليها ، فتجعلهما في جانب يمينها ". (۱)

(اورعورت اُن تمام باتوں میں مرد ہی کی طرح ہے،سوائے اس کے کہ وہ رکوع اورسجدے میں اپنے آپ کو سمیٹے گی اور بیٹھنے میں چو زانوں بیٹھے گی یا اپنے پیروں کو داہنی جانب نکال دے گی)

ہم نے یہاں شافعی ، مالکی و حنبلی تینوں مسالک کی معتبر و مستند کتابوں کے حوالے سے بتایا ہے کہ ان تمام مسالک میں بھی مرد وعورت کی نماز میں فرق کو تسلیم کیا گیا ہے اوراحناف کا مسلک تو واضح ہے !اوراس رسالے میں بھی اسی پر بحث ہے؛ لہٰذا ائمۂ اربعہ کے مسالک میں یہ بات متفقہ طور پر تسلیم کی گئی ہے کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ہے؛ البتہ وہ کیا کیا فرق ہیں؟ اورعورت کی نماز کی مکمل صورت کیا ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہوسکتا ہے؛ چنانچہ بعض جزئیات میں اس بارے میں فقہا نے اختلاف کیا ہے ؛مگر یہ بحث اس وقت ہمارے موضوع سے خارج ہے؛ کیوں کہ یہاں صرف یہ ثابت کرنا تھا کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ایک متفقہ بات ہے اور تمام فقہا نے اس کا لحاظ کیا ہے اور یہ بات الحمد للہ خود ان مسالک کی معتبر کتب سے بخوبی ثابت ہوگئی ؛ لہٰذا ہم آگے صرف حنفی فقہ کی رو سے عورت کی نماز کا طریقہ واحکام پیش کریں گے۔

عورت کی نماز کا طریقہ

اب ہم فقہائے کرام کے کلام سے فقہ حنفیہ کے مطابق عورت کی نماز کا طریقہ بیان کریں گے ؛مگر چوں کہ مکمل طریقہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ؛ بل کہ صرف ان موقعوں کو بتانا ہے،جن میں مرد وعورت کی نماز میں فرق ملحوظ رکھا گیا ہے؛ لہٰذا ان

(۱) المبدع:۱/۳۷۴

موقعوں کو بیان کرنے پر اکتفا کریں گے اور ساتھ ہی مرد کے لیے ان موقعوں کا کیا حکم ہے، اس کو بھی پیش کریں گے۔

تکبیرِ تحریمہ میں ہاتھ اٹھانے کا طریقہ

نماز تکبیر تحریمہ سے شروع ہوتی ہے، اس میں ہاتھ اٹھانا سنت ہے، مرد کے لیے تو کانوں کی لو تک ہاتھ اٹھانا سنت ہے اور عورت کے لیے مسئلہ یہ ہے کہ وہ کندھوں تک اپنے ہاتھ اٹھائے۔ (۱)

اس کی تائید حضرت امّ درداء رضی اللہ عنہا صحابیہ خاتون کے عمل سے ہوتی ہے کہ وہ ہاتھ کندھوں تک اٹھاتی تھیں، جیسا کہ اس کا حوالہ گزر چکا ہے؛ نیز ایک مرفوع حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جس کو طبرانی نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مرد اپنے کانوں تک ہاتھ اٹھائے اور عورت اپنی چھاتیوں تک اٹھائے۔ (۲)

علامہ ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں ایک راویہ ام یحیی بنت عبد الجبار ہے جس کو میں نہیں جانتا اور باقی راوی سب ثقہ ہیں۔ (۳)

لہٰذا یہ روایت ایک روای کے مجہول ہونے کی وجہ سے کمزور ہوگی، تاہم تائید وتقویت کے لیے لی جاسکتی ہے اور مونڈھوں اور چھاتیوں میں کچھ زیادہ فاصلہ نہیں ہے، اس لیے دو روایتوں میں اختلاف کا شبہ نہ کیا جائے۔ اس کے بعد یہ بھی سن لیجیے کہ عورت کے لیے علما نے یہ حکم کیوں دیا ہے کہ وہ مونڈھوں تک ہاتھ اٹھائے؟ اس

(۱) البحر الرائق:۱/۳۲۲، الهداية :۱/۸۴، بدائع الصنائع:۱/۱۱۹. الجوهرة النيرة: ۱/۷۰، شامي:۱/۵۰۴

(۲) المعجم الكبير للطبراني: ۲۲/۱۹

(۳) مجمع الزوائد: ۲/۱۰۳

کی وجہ صاحبِ ہدایہ لکھتے ہیں کہ اس میں عورت کے لیے زیادہ پردہ ہے۔(۱)

ہاتھ باندھنے کا طریقہ

تکبیرِ تحریمہ کے بعد قیام میں ہاتھ باندھنا سنت ہے، مردوں کے لیے اس کا مسنون طریقہ فقہائے حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ ناف کے نیچے ہاتھ باندھے اور چھوٹی انگلی اور انگوٹھے سے کلائی پر حلقہ بنالے اور عورت کے لیے طریقہ یہ ہے کہ ''وہ اپنے دائیں ہاتھ کی ہتھیلی بائیں ہاتھ کی پشت پر سینے کے اوپر رکھے اور حلقہ نہ بنائے؛ بل کہ صرف ہاتھ پر ہاتھ رکھ لے''۔(۲)

اور اس کی وجہ بھی وہی ہے، جو اوپر عرض کر چکا ہوں کہ اس میں عورت کے لیے زیادہ پردہ ہے؛ چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں:

''لأنه أستر لها، فيكون في حقّها أولى''(۳)

(کیوں کہ یہ عورت کے لیے زیادہ پردے کا سبب ہے؛ لہٰذا اس کے حق میں یہ بہتر ہوگا)

اسی طرح علامہ عبدالحی لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ حاشیہ شرح وقایہ میں فرماتے ہیں کہ'' ہمارے احباب نے عورت کے لیے اس کو اختیار کیا ہے؛ کیوں کہ ہاتھ کا سینہ پر رکھنا عورت کے حق میں زیادہ پردے کا سبب ہے۔(۴)

رکوع کا طریقہ

رکوع کا طریقہ مرد کے لیے یہ ہے کہ وہ:

---

(۱) الهداية:۱/۸۴

(۲) البحر الرائق:۱/۳۳۹،الجوهرة النيرة :۱/۵۷، درمختار مع الشامي : ۱/۴۸۷، الفقه على المذاهب الأربعة :۱/۲۴۲

(۳) البحر الرائق:۱/۳۰۳

(۴) عمدة الرعاية:۱/۱۴۴

(۱) پورے طور پر جھک جائے کہ گردن پیٹھ اور سُرین ایک سیدھ میں ہو جائیں۔
(۲) دونوں ہاتھوں سے اپنے گھٹنے پکڑلے اور انگلیاں کھلی رکھے۔
(۳) بازؤں کو اپنے پہلو سے جدا رکھے۔
(۴) گھٹنے موڑ کر نہ رکھے؛ بل کہ پنڈلیوں کی طرح سیدھا رکھے۔

اس کے برخلاف، عورت اس طرح رکوع کرے:

''وہ پورے طور پر نہ جھکے؛ بل کہ ذرا سا جھکے، گھٹنوں کو نہ پکڑے؛ بل کہ صرف ان پر ہاتھ رکھے اور انگلیاں ملا کر رکھے، بازو بھی پہلو سے ملا دے اور گھٹنوں کو موڑ کر رکھے''۔(۱)

اور ان سب امور کی وجہ بھی پردے ہی کا اہتمام ہے؛ چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ اس موقعہ پر بحوالہ ''**معراج الدرایه مجتبی**'' سے نقل کرتے ہیں کہ ''اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کے لیے اس میں زیادہ پردہ ہے''۔ اسی طرح علامہ عبدالرحمان الجزیری رحمہ اللہ بھی ''**الفقه علی المذاهب**'' میں ان امور میں سے بعض کو ذکر کر کے ان کی وجہ یہی پردے کی بات بتاتے ہیں۔

سجدے کا طریقہ

مرد سجدہ اس طرح کرے کہ

۱-تمام اعضا جُدا جُدا ہوں، ہاتھ بغلوں سے اور رانیں پیٹ سے الگ ہوں۔
۲-سُرین کا حصہ اوپر کی طرف ہو۔
۳-ہاتھ زمین پر نہ بچھائے؛ بل کہ اٹھائے رکھے۔
۴-پیروں کے پنجے کھڑا کر کے ان کی انگلیاں قبلہ کی طرف کر دے۔

اور عورت ان تمام امور میں مرد سے مختلف ہے؛ چنانچہ اس کو چاہیے کہ وہ سجدہ

---

(۱) شامي: ۱/۴۹۴ و ۱/۵۰۴

اس طرح کرے کہ

۱-اس کے تمام اعضا ملے ہوئے ہوں، ہاتھ بغلوں سے، رانیں پیٹ سے ملی ہوئی ہوں۔(۱)

اس کی وجہ علامہ حصکفی رحمۃ اللہ نے درمختار میں یہ لکھا ہے کہ اس میں عورت کے لیے زیادہ پردہ ہے۔(۲)

اور کتبِ شوافع میں سے" مغني المحتاج" میں بھی یہی لکھا ہے، جیسا کہ اس کا حوالہ اوپر گزر چکا ہے۔

۲-سُرین کے حصے کو اوپر کی طرف نہ اٹھائے؛ بل کہ اپنے جسم کو حتی الامکان زمین سے ملا کر پست رکھے، اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے، جو پہلے نمبر پر بحوالہ "مراسیل" ہم نے درج کی ہے۔

۳-اپنے ہاتھوں کو زمین پر بچھا کر رکھے، مرد کی طرح اٹھا کر نہ رکھے۔(۳)

راقم کہتا ہے کہ بعض حدیثوں میں جو آیا ہے:" وکان ینھی أن یفترش الرَجُل"(۴)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس بات سے منع فرماتے تھے کہ مرد اپنے ہاتھ بچھا دے) اس سے شاید اسی طرف اشارہ ہے کہ یہ ہاتھ نہ بچھانے کا حکم مرد کے لیے

(۱) الدرالمختارمع الشامي:۱/۵۰۴، الفقه علی المذاهب:۱/۴۱۴، کنز الدقائق: ۲۵، البحرالرائق :۱/ ۳۳۹

(۲) الدرالمختار مع الشامي:۱/۴۰۵، نیز البحر الرائق: ۳۳۹ ، بدائع الصنائع: ۱/۲۱۰

(۳) الشامي:۱/۵۰۴، بدائع الصنائع:۱/۲۱۰

(۴) مسلم:۱/ ۱۹۵

ہے، عورت کے لیے نہیں۔

۴- اپنے دونوں پیر ایک طرف (داہنی طرف کو) نکال دے اور اپنے پیروں کو کھڑا نہ کرے۔(۱)

بیٹھنے کا طریقہ

نماز میں بیٹھنے کا طریقہ مرد کے لیے یہ ہے کہ

''وہ اپنا بایاں پیر بچھا کر اس پر بیٹھ جائے اور دایاں پیر انگلیوں کے بل کھڑا کر کے انگلیاں قبلے کی طرف کر دے اور ہاتھ کی نگلیاں گھٹنوں کے قریب ذرا کھول کر رکھے''۔

اور عورت کے لیے طریقہ یہ ہے کہ

''وہ اپنی سُرین کے بَل زمین پر بیٹھے اور اپنے دونوں پاؤں کو داہنی طرف نکال دے اور ہاتھ کی انگلیاں ملا کر رکھے''۔(۲)

صاحبِ ہدایہ و صاحبِ بدائع عورت کو اس طرح بیٹھنے کا حکم دینے کی وجہ وہی بیان کرتے ہیں کہ اس میں عورت کے لیے زیادہ پردہ ہے۔(۳)

مولانا ایوب ندوی صاحب کے شبہ کا جواب

عورت کے سجدے کی جو کیفیت لکھی گئی ہے، اس پر مولانا ایوب صاحب ندوی بھٹکلی نے ایک اشکال کیا ہے، یہاں مناسب ہے کہ اس کا بھی جواب رقم کر دیا جائے

(۱) البحر الرائق :۱/۲۳۱،شامي:۱/۵۰۴،بہشتی زیور:۲/۱۶

(۲) الشامي:۱/۵۰۴.۵۰۴.البحر:۱/۳۲۱، الجوهرة: ۱/۷۵ ، الآثار للإمام محمد : ۴۴ ، الهداية:۱/۹۳، الأشباه مع الحموي: ۳/۳۸۵

(۳) الهداية:۱/۹۳، بدائع الصنائع: ۱/۲۱۱

مولانا کا کہنا ہے کہ حنفی عورتیں سجدے میں جو دونوں پیروں کو داہنی جانب نکال کر تورک کے ساتھ سجدہ کرتی ہیں، یہ صحیح نہیں۔

ایک تو اس لیے کہ یہ بات خود حضراتِ فقہائے حنفیہ کی کتابوں سے ثابت نہیں ہوتی اور کسی نے اس کو نہیں لکھا ہے۔

دوسرے اس لیے کہ اس کیفیت کے ساتھ سجدہ کرنے سے زمین پر گھٹنے نہیں لگتے، حالاں کہ حدیث میں سات اعضا پر سجدے کا حکم ہے۔

تیسرے اس لیے کہ سجدے میں مرد کی طرح عورت کو بھی پیروں کی انگلیاں قبلہ رو رکھنا سنت ہے اور تورک کے ساتھ سجدہ کرنے میں یہ سنت چھوٹ جاتی ہے۔

چوتھے اس لیے کہ فقہا نے عورت اور مرد کی نماز میں فرق بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''**لاتنصب أصابع القدمین**''(عورت قدم کی انگلیاں کھڑے نہ کرے) اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت قدم تو کھڑا رکھے گی؛ مگر انگلیاں موڑ لے گی اور مروجہ طریقے میں قدم ہی بچھا دیے جاتے ہیں، جو اس عبارت کے خلاف ہے

یہ خلاصہ ہے ان کے اشکالات کا جو انھوں نے احقر کے ایک پروگرام میں ''بھٹکل'' حاضری کے موقع پر ملاقات کے دوران پیش کیا؛ لہٰذا ان کے مطابق عورت بھی مرد ہی کی طرح سجدہ کرے؛ البتہ مرد سرین کو اونچا کرے گا اور عورت سرین کو پست رکھے گی۔

الجواب : اس کا جواب یہ ہے کہ احادیث اور فقہا کے کلام میں ہمیں اس سلسلے میں یہ بات ملتی ہے کہ عورت کے لیے مسنون طریقہ یہ ہے کہ وہ سجدے میں خوب سمٹ جائے اور دبی دبی اس طرح سجدہ کرے کہ زمین سے اس کا جسم مل جائے اور پیٹ رانوں سے اور بازو پہلو سے مل جائیں؛ کیوں کہ اس میں اس کے لیے ستر کا زیادہ اہتمام ہے اور یہی اس سے مطلوب ہے۔

اب غور طلب بات یہ ہے کہ اگر عورت تورک کرتے ہوئے سجدہ کرے تو یہ بات اس کو زیادہ حاصل ہے یا اس کے بغیر؟ ظاہر یہی ہے کہ تورک کرتے ہوئے سجدہ کرنے میں زمین سے جسم کا چمٹنا اور جسم کا دبے رہنا زیادہ پایا جاتا ہے؛ لہٰذا اسی کو احادیث اور فقہا کے کلام کی روشنی میں سمجھایا گیا اور اسی کے مطابق عمل جاری ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ فقہاء نے اس کو نہیں لکھا ہے، یہ بات صحیح نہیں، کیوں کہ جب انہوں نے سمٹنے اور دبنے اور زمین سے جسم کو ملا دینے کی بات لکھی ہے تو اس کا مفہوم ومصداق ہی مذکورہ ہیئت وصورت ہے، اور فقہاء کے کلام سے بعد کے دور کے علماء ومفتیان نے یہی سمجھا ہے؛ چناں چہ علامہ عبدالحئ لکھنویؒ جیسے محقق نے اور مولانا تھانوی جیسے فقیہ نے اور ان کے علاوہ سبھی علماء نے فقہاء کے کلام کا یہی مطلب سمجھا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ فقہاء نے اس کو لکھا ہے، اگر چہ تورک کے الفاظ نہیں لکھے، لیکن اس کی جانب مشیر الفاظ لکھے ہیں۔ اور یہ معلوم ہے کہ ہر بات صراحت کی محتاج نہیں ہوتی، بلکہ بعض مواقع پر اشارے وکنائے بھی مفید مطلب ہوتے ہیں۔

رہا یہ سوال کہ اس صورت میں عورت کے گھٹنے زمین پر نہیں لگتے، اور یہ احادیث کے خلاف ہے تو عرض ہے کہ پورے گھٹنے تو مرد کے بھی نہیں لگتے، اور یہ مراد بھی نہیں ہے بلکہ کچھ حصہ کا لگ جانا کافی ہے، اور کچھ حصہ تو عورت کے گھٹنے کا بھی لگ جاتا ہے اور یہ کافی ہے۔

رہا تیسرا شبہ کہ اس صورت میں انگلیاں قبلہ رخ نہیں رہتیں تو جواب یہ ہے کہ جب عورت تورک کرتے ہوئے اپنے دونوں پیروں کو ملا دے تو یہ سنت ایک حد تک ادا ہو جاتی ہے، جیسے خود جلسہ میں بھی یہ انگلیوں کا قبلہ رو رکھنا سنت ہے اور تورک کے ساتھ جلسہ کرنے والے لوگ اس پر عمل کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ بھی کوئی قابل اشکال بات نہیں ہے۔

اور آخری اشکال کا جواب یہ ہے کہ فقہاء کہ کلام میں انگلیاں کھڑی نہ کرنے

سے مراد خود قدم کا کھڑا نہ کرنا ہے، کیوں کہ جب فقہاء مرد و عورت کی نماز میں فرق بیان کرتے ہوئے یہ لکھ رہے ہیں کہ عورت انگلیاں کھڑی نہ کرے تو اس کا مطلب یہ ہونا چاہئے کہ یہ کام مرد نہ کرے، اور ظاہر ہے کہ مرد کے لیے بھی یہی حکم ہے کہ وہ انگلیاں کھڑی نہ کرے، بلکہ ان کو حتی الامکان قبلہ رو کر دے، تو آخر فقہاء کے اس کلام میں مرد عورت کے طریقہ میں فرق ہی کیا ہوا؟ لہٰذا یہاں انگلیوں سے مراد خود قدم ہیں، ورنہ کلام لغو ہو جائے گا۔ اسی لیے متعدد حضرات علماء نے اس کلام سے یہی مراد لیا ہے کہ عورت اپنے قدم کھڑی نہ کرے بلکہ زمین پر رکھ دے۔(۱)

عورت کی نماز کے دیگر احکام

یہاں تک طریقۂ نماز کے متعلق بحث تھی۔ اب عورت کی نماز سے متعلق دیگر احکامات پیش کیے جاتے ہیں۔

سترِ عورت

عورت کا پورا بدن ستر ہے، سوائے تین چیزوں کے: چہرہ، ہتھیلیاں اور قدم، یعنی نماز میں اور نماز کے باہر بھی اس کا ڈھانکنا و چُھپانا فرض ہے۔(۲)

مذکورہ تین اعضا کے سوا کوئی حصہ بھی کھلا نہیں ہونا چاہیے؛ چنانچہ حدیث میں ہے:

«أن أسماء بنت أبي بكر دخلتْ على رسول الله ﷺ وعليهاثياب رقاق،فأعرض عنها رسول الله وقال:" يا أسماء! إن المرأة إذا بلغت المحيضلم يصلح

(۱) اس مسئلے کی پوری بحث کے لیے دیکھیے امداد الأحکام: ۲/۱۰۱ تا ۱۱۱

(۲) الأشباه مع الحموي :۳/۳۸۲،هدايه: ۱/۷٦

لها أن يرى منها إلاّ هذا وهذا" وأشار إلىٰ وجهه و كفيه. » (۱)

(حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہما ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں باریک کپڑے پہن کر آئیں، تو آپ نے فرمایا کہ "عورت جب بالغ ہو جائے، تو اس کے لیے یہ اچھا نہیں کہ اس کا کوئی حصہ نظر آئے؛ مگر یہ اور یہ" آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے اشارہ کیا چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف)

معلوم ہوا کہ عورت کا پورا بدن ستر میں داخل ہے، سوائے چہرے اور ہتھیلیوں کے اور بعض علما نے ضرورت اور حرج کا خیال کرتے ہوئے قدموں کو بھی مستثنیٰ قرار دیا ہے۔(۲)

ہاتھ کو آستین سے نہ نکالے

تکبیرِ تحریمہ کے وقت مرد کے لیے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنی ہتھیلیاں آستین سے باہر نکال لے؛ مگر عورت اپنی ہتھیلیاں آستین کے باہر نہ نکالے بل کہ اندر ہی رہنے دے۔(۳)

---

(۱) ابوداؤد:۲/ ۵۶۷۔اس روایت کو دو وجہ سے ضعیف قرار دیا گیا ہے، ایک تو اس لیے کہ امام ابوداؤد نے اس کو منقطع قرار دیا ہے، کیوں کہ خالد بن دریک راوی جو اس حدیث کو حضرت عائشہ سے راویت کرتے ہیں انھوں نے حضرت کو نہیں پایا، مگر یاد رہے کہ احناف کے یہاں قرون صحابہ، تابعین و تبع تابعین کا انقطاع جرح نہیں ہے۔(اصول بزدوی:۱۷۱)

دوسرے اس لیے کہ اس کے ایک راوی سعید بن بشیر پر بعض ائمہ نے کلام کیا ہے، مگر معلوم ہونا چاہیے کہ ان کی بہت سے ائمہ نے توثیق بھی کی ہے، سعید القطان نے کہا کہ سچے ہیں، صدوق الحدیث ہیں، ابن عینیہ نے کہا کہ حافظ ہیں، عبدالرحمان بن ابراہیم نے کہا کہ ائمہ نے ان کی توثیق کی ہے، ابو حاتم اور ابوزرعہ نے کہا کہ ان کا مقام صدق ہے۔(تھذیب التھذیب:۴/۹۔۱۰)

(۲) الهداية:۱/۶۷

(۳) الشامي:۱/۵۰۴

قرأت آہستہ کرے

نمازیں دو طرح کی ہیں: ایک وہ جن میں بلند آواز سے قرأت کی جاتی ہے، جیسے فجر، مغرب اور عشا، اور بعض وہ ہیں، جن میں آہستہ قرأت ہوتی ہے، جیسے: ظہر اور عصر، مرد کے لیے؛ جب کہ وہ امام ہو، جہری نمازوں میں بلند آواز سے قرأت کرنا واجب ہے اور امام نہ ہو؛ بل کہ تنہا نماز پڑھ رہا ہو، تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے تو بلند آواز سے پڑھے یا آہستہ پڑھے؛ لیکن عورت کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ تمام نمازوں میں قرأت آہستہ کرے، زور سے نہ پڑھے۔ (۱)

امام ابوالحسن مالکی فقہ مالکی کی معتبر کتاب " **رسالة ابن أبی زید**" کی شرح میں یہ مسئلہ لکھنے کے بعد کہ "عورت صرف اتنی آواز سے پڑھے کہ دوسرا نہ سن سکے: بل کہ صرف اپنی ذات کو سنائے"، اس کی وجہ یہ لکھتے ہیں کہ "عورت کی آواز بھی عورت، یعنی ستر ہے اور بسا اوقات اس کی آواز سے فتنہ ہو جاتا ہے، اسی لیے باتفاقِ علما وہ اذان نہیں دے سکتی"۔ (۲)

فجر کی نماز جلدی پڑھ لے

احناف کے نزدیک فجر کی نماز میں مردوں کے لیے اِسفار کرنا مستحب ہے، اِسفار کے معنے ہیں روشنی پھیل جانا، مراد یہ ہے کہ جب آسمان پر سفیدی پھیل جائے، و فجر کے لیے کھڑا ہونا مستحب ہے؛ مگر عورت سفیدی ظاہر ہونے سے پہلے اندھیری میں ہی فجر پڑھ لے، جس کو غلس کہتے ہیں، اس کے لیے یہی

---

(۱) البحر الرائق: ۱/۳۲۱ الشامي: ۱/۵۰۴، الأشباه: ۳/۳۸۴

(۲) شرح الرسالة على هامش كفاية الطالب الرباني: ۱/۲۱۷

مستحب ہے۔(۱)

بہ ضرورت تالی بجا سکتی ہے

نماز میں اگر کوئی بات پیش آجائے، مثلاً نماز کے دوران کوئی شخص دروازے پر دستک دے یا اپنے امام کو سہو ہو جائے، تو مرد "سبحان اللہ" کہہ کر دستک دینے والے کو اپنے نماز میں ہونے کی اطلاع دے اور امام کو سہو پر تنبیہ کرے اور عورت ایسے موقعہ پر تالی بجائے، جیسا کہ احادیث کے تحت اس کا ذکر ہو چکا ہے۔

اور تالی بجانے کا طریقہ بعض علما نے یہ بیان کیا ہے کہ داہنے ہاتھ کی ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر مارے، ہتھیلی کو ہتھیلی کے اندرونی حصہ پر نہ مارے۔(۲)

اور بعض فقہا نے یہ طریقہ بیان کیا ہے کہ دائیں ہاتھ کی انگلیوں سے بائیں ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر مارے۔(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ عام طور پر کھیل تماشے میں ایک ہتھیلی کو دوسری ہتھیلی کے اندرونی حصہ پر مار کر جو تالی بجاتے ہیں، یہ طریقہ نماز میں نامناسب ہے؛ بل کہ علامہ نووی شافعی رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے کہ اس طریقے سے تالی بجانے پر نماز فاسد ہو جائے گی۔(۴)

احناف کے نزدیک فاسد تو نہ ہوگی؛ مگر اچھی بات نہیں ہے۔

---

(۱) الشامي :۱/۵۰۴، البحر الرائق :۱/۲٦۰

(۲) شرح مسلم للنووي:۱/۱۷۹

(۳) البحر الرائق: ۲/۱۸، شامي: ۱/ ٦۳۸

(۴) شرح مسلم للنووي :۱/۱۷۹

عورتیں جماعت نہ کریں

عورتیں جماعت نہ بنائیں؛ بل کہ تنہا تنہا نماز پڑھیں، اسی میں ان کے لیے بھلائی اور خیر ہے اور جماعت بنانے میں حدیث کی رو سے ان کے لیے خیر و بھلائی نہیں ہے۔ یہ حدیث اور اس کا حوالہ اور اس پر کلام اوپر گذر چکا ہے؛ لہٰذا ان کے لیے جماعت بنانا مکروہ ہوگا، جیسا کہ فقہا نے لکھا ہے۔(۱)

اور جو بعض صحابیہ عورتوں سے جماعت بنانا مروی ہے، یہ کبھی کبھی اور کسی مصلحت سے ہوا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر ان روایات کے تحت عرض کیا ہے۔

عورتیں مسجد میں حاضر نہ ہوں

اوپر یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے عورت کے لیے گھر میں نماز پڑھنا افضل اور بہتر قرار دیا ہے اور یہ اُس دور کی بات ہے؛ جب کہ عورتوں میں شرم وحیا، پردے اور حجاب کا کامل اہتمام تھا؛ پھر اس کے بعد شرم وحیا اور پردے کا اتنا اہتمام نہ رہا، تو صحابہ نے عورتوں کو مسجد میں آنے سے روکا اور منع فرمایا۔

چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

«لوأن رسول الله ﷺ رأى ما أَحْدَثَ النساءُ لَمَنَعَهُنَّ المسجد كما مُنِعَتْ نِسَاءُ بني إسرائيل. الخ»(۲)

(اگر رسول اللہ ﷺ ان باتوں کو دیکھتے، جو عورتو ں

---

(۱) الأشباه: ۳/۳۸۴، البحر الرائق: ۱/۳۸۲، الدر المختار: ۱/۵۶۵

(۲) مسلم: ۱/۱۸۳، أبو داؤد: ۱/۸۴

نے (بیپردگی وغیرہ کی) پیدا کر لی ہیں، تو مسجد میں آنے سے ان کو ضرور منع فرمادیتے ،جیسے بنی اسرائیل کی عورتوں کو منع کر دیا گیا تھا)

اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک دفعہ جمعہ میں عورتوں کو مسجد سے نکلتے ہوئے دیکھا، تو فرمایا کہ تم اپنے گھروں کی طرف جاؤ یہ تمہارے لیے بہتر ہے۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانے ہی میں بعض باتیں ایسی پیدا ہوگئی تھیں، جن کی بنا پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عورتوں کو مسجد میں حاضر ہونے سے منع کیا۔ اب غور کیجیے! کہ اس زمانے میں جب کہ بے پردگی اور بے حیائی عام سے عام تر ہوتی جا رہی ہے اور ہر طرف فتنہ ہی فتنہ نظر آتا ہے، عورتوں کے لیے کیسے اجازت دی جاسکتی ہے کہ وہ مسجد میں حاضر ہوں ؛ لہٰذا ان کو مسجد میں نہ آنا چاہیے اسی کو فقہائے حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔(۲)

البتہ فقہا نے بوڑھی عورت کو اجازت دی ہے؛ مگر احناف میں سے متاخرین نے بوڑھی عورتوں کو بھی منع کیا ہے اور اسی پر فتویٰ دیا ہے؛ البتہ بہت ہی بوڑھی عورت جس کی طرف میلان نہ ہوتا ہو، وہ اس سے مستثنیٰ ہے۔(۳)

یہاں یہ بھی عرض کر دینا ضروری ہے کہ بعض کتبِ فقہ میں بوڑھی عورتوں کو صرف مغرب، عشا اور فجر میں مسجد میں حاضر ہونے کی اجازت امام اعظم رحمہ اللہ سے نقل کی گئی ہے۔(۴)

---

(۱) مجمع الزوائد:۱/۱۵۶

(۲) الهداية:۱/۱۰۵،درمختار مع شامي:۱/۵۶۶

(۳) درمختار:۱/۵۶۶

(۴) الهداية:۱/۱۰۵

اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ظہر اور عصر میں فساق و فجار لوگ گھومتے پھرتے رہتے ہیں اور شہوت کی شدت سے ممکن ہے کہ یہ فساق بوڑھی عورتوں سے بھی ملوث ہو جائیں ؛ لہٰذا ظہر اور عصر میں بوڑھی عورت کو بھی نکلنے کی اجازت نہیں اور مغرب میں یہ لوگ کھانے میں مشغول ہوتے ہیں اور فجر و عشا میں سونے میں مشغول رہتے ہیں ؛ لہٰذا ان اوقات میں بوڑھی عورت کو مسجد جانے کی اجازت ہے۔(۱)

اس تقریر سے ایک بات یہ معلوم ہوگئی کہ امام اعظم رَحِمَہُ اللہُ نے بوڑھی عورتوں کو بھی محلِ فتنہ تسلیم کیا ہے، اسی لیے دن میں نکلنے کی اجازت نہیں دی ہے اور رات میں نکلنے کی اجازت بھی اس وجہ سے دی ہے کہ اس زمانے میں فساق و فجار رات کے وقت گھومتے پھرتے نہیں تھے۔

لیکن اِس زمانے میں دن سے زیادہ رات کو فساق و فجار اپنی ہوس کے شکار کے لیے گھومتے رہتے ہیں ،تو پھر خود امام اعظم رَحِمَہُ اللہُ کے مذہب کی رو سے رات میں بھی بوڑھی عورتوں کو نکلنے سے منع کرنا چاہیے، یہی فقہ و تفقہ کا تقاضہ ہے۔

علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ نے ''نہر الفائق'' سے نقل کیا ہے کہ رات میں بوڑھی عورتوں کو نکلنے سے منع کرنا بھی امام اعظم رَحِمَہُ اللہُ ہی کے قول سے ماخوذ ہے؛ کیوں کہ امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ نے ان کو نکلنے کی اجازت اس لیے دی تھی کہ فساق رات میں گھومتے نہیں ہیں ؛لیکن جب اِن دنوں میں ان کے فسق کے غلبہ کی وجہ سے وہ رات میں بھی گھومتے پھرتے ہیں ؛ بل کہ عورتوں کی تلاش میں رہتے ہیں ،تو رات میں دن سے زیادہ منع کرنا چاہیے۔(۲)

---

(۱) الھدایۃ:۱/۱۰۵

(۲) منحۃ الخالق علیٰ البحر الرائق:۱/۳۵۹،ردالمختار:۱/۵۶۶

الغرض! موجودہ زمانے میں عورتوں کو مسجد میں حاضر ہونے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ واللہ أعلم

بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہے اور اس بنا پر یہ خیال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں عورتوں کو مساجد میں آنے کی دعوت دی جاتی تھی اور یہ کہ عورتوں کو بھی جماعت میں حاضری کا ایسا ہی حکم ہے جیسا مردوں کو ہے؛ اس لیے اس پر اصرار اور اس کے لیے اشتہار کا بھی ان لوگوں کی طرف سے ایک سلسلہ چلتا ہے؛ حالاں کہ کسی بھی حدیث سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ عورتوں کو مساجد میں آنے کا حکم یا اس کی فضیلت ہے، بل کہ زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس زمانے میں (جو کہ خیر و شرم وحیا کا دور تھا) عورتوں کو مساجد میں آنے کی صرف اجازت دی تھی اور اسی اجازت کے ساتھ ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی صاف طور پر بتا دیا کہ عورت کے لیے فضیلت اس میں ہے کہ وہ اپنے گھر میں نماز پڑھے۔

چنانچہ حضرت اُم حمید الساعدیہ رضی اللہ عنہا نے ایک موقعہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم عورتیں آپ کے ساتھ نماز پڑھنا چاہتی ہیں؛ مگر ہمارے شوہر ہمیں منع کرتے ہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

” صلا تُکنَّ في بُیوتِکُنَّ خیرٌ من صلا تِکُنّ في دُوَرِ کُنَّ، و صلاتکُنّ في دُوَرِ کُنّ أفضلُ من صلا تکنّ في مسجد الجَمَاعة “(۱)

(تم عورتوں کی نماز تمہارے گھروں کے اندر اس نماز سے افضل ہے، جو گھروں کے دالان میں ہو اور گھروں کے دالان میں تمہاری نماز افضل ہے، اس نماز

(۱) سنن البیهقي: ۳/۱۳۲، ابن أبي شیبة: ۲/۱۵۷، المعجم الکبیر للطبراني: ۲۵/ ۱۴۸، الآحاد و المثاني: ۶/۱۵۰

سے، جو مسجدِ جماعت میں ہو)

الغرض! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود یہ واضح کر دیا کہ عورت کے لیے مسجد کے بہ جائے اس کا گھر ہی افضل ہے اور جو اجازت تھی، وہ اُس دور کے لحاظ سے تھی، جب حالات بدل گئے، تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، (جو اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے زیادہ مزاج شناس تھے) نے عورتوں کو مسجد میں حاضری سے منع بھی کر دیا اور ہمارے لیے صحابہ بھی لائقِ اتباع ہیں۔

پھر اس حدیث سے ایک خاص بات یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ صحابہ کرام خود اس دور میں بھی اپنی عورتوں کو مساجد میں جانے سے منع کیا کرتے تھے، اسی لیے حضرت اُمِ حمید رضی اللہ عنہا نے آپ کے سامنے اس کا ذکر کیا ؛ مگر اس کے باوجود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی ؛ بل کہ منع کرنے والوں کی تائید میں یہ بتایا کہ عورتوں کا گھر میں نماز پڑھنا ہی افضل ہے۔

اس سے واضح طور پر سمجھ میں آتا ہے کہ عورتوں کا مساجد میں آنا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا نہیں تھا؛ بل کہ آپ کا منشا ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورتیں مساجد میں نہ آئیں۔

عورت امامت نہ کرے

عورت امامت بھی نہ کرے، نہ مردوں کی نہ عورتوں کی، مردوں کی امامت تو درست ہی نہیں اور اس کی امامت میں نماز پڑھنے والے مردوں کی نماز ہی نہیں ہوتی اور اس پر تمام ائمہ وعلما کا اجماع ہے۔

علامہ ابن حزم الظاہری نے ” مراتب الإجماع “ میں لکھا ہے کہ

” واتفقوا أن المرأة لا تؤم الرجال ،وهم يعلمون أنها

امرأة ،فإن فعلوا فصلا تهم فاسدة بإجماع. "(۱)

(علما نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ عورت مردوں کی امامت نہیں کر سکتی؛ جب کہ یہ لوگ جانتے ہوں کہ وہ عورت ہے اور اگر انہوں نے ایسا کیا،تو ان کی نماز باجماع واتفاق فاسد ہے)

اور"الموسوعة الفقهية" میں ہے کہ

" يشترط لإمامة الرجال أن يكون الإمام ذكراً ، فلا تصح إمامة المرأة للرجال، وهٰذا متفق عليه بين الفقهاء."(۲)

(مردوں کی امامت کے لیے امام کا مرد ہونا شرط ہے؛ لہٰذا عورت کا مردوں کی امامت کرنا صحیح نہیں اور یہ حکم تمام فقہا کے مابین اتفاقی ہے۔)

اور عورت عورتوں کی بھی امامت نہیں کر سکتی، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ "عورت امامت نہ کرے"۔(اس حدیث کا حوالہ اوپر گزر چکا ہے) اور اس کی تائید ایک مرفوع حدیث سے بھی ہوتی ہے، جو اگر چہ کہ بہت ضعیف ہے، تاہم حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس حدیثِ موقوف کو تائید کے لیے لی جا سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ایک لمبی روایت میں ذکر کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: " لا تَؤُمَّنَّ امرأةٌ رَجُلاً "(کوئی عورت کسی مرد کی امامت نہ کرے)(۳)

---

(۱) مراتب الإجماع لابن حزم الظاهري :۲۷

(۲) الموسوعة الفقهية :۲۰۴/۶

(۳) سنن ابن ماجه: ۷۵/۱ .راقم کہتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، کیونکہ اس کے راوی ولید بن بکیر ابو جناب کی ائمۂ حدیث نے تضعیف کی ہے، تاہم بعض نے ان کی توثیق بھی کی ہے اور ابن حبان نے ثقات میں ان اس کا ذکر کیا ہے۔........................

ہاں اگر عورت عورتوں کی امامت کرے، تو نماز ہو جائے گی؛ مگر ایسا کرنا مکروہ ہے۔

امام عورت آگے نہ کھڑی ہو

اگر عورت عورتوں کی امامت کرے، تو مردوں کی طرح صف سے آگے بڑھ کر کھڑی نہ ہو؛ بل کہ صف ہی میں درمیان میں کھڑی ہونا چاہیے۔ جیسا کہ حضرت عائشہ اور ام سلمہ رضی اللہ عنہما نے کیا تھا اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے۔ یہ آثار اور ان کا حوالہ اوپر گزر چکا ہے۔

عورت پر اذان و اقامت نہیں ہے

عورت پر اذان اور اقامت نہیں ہے، وہ بغیر اذان اور اقامت کے نماز پڑھے، اس کے لیے اذان حنفیہ و مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے۔(۱)

اور اقامت بھی حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔(۲)

اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کی موقوف روایات ہیں،

..........دیکھو: تہذیب الکمال: ۳۱/ ۵، الکاشف: ۲/ ۳۵۰، تہذیب التہذیب: ۱۱/ ر۱۱۵، الثقات: ۹/ ۲۲۳)، اور اس کا دوسرا راوی عبد اللہ بن محمد العدوی انتہائی ضعیف ہے، امام بخاری نے اس کو منکر الحدیث اور ابو حاتم نے ''شیخ مجہول'' کہا ہے، اور امام وکیع نے کہا کہ حدیثیں گھڑتا تھا۔ (التاریخ الکبیر : ۵/ ۱۹۰ ، تہذیب التہذیب : ۶/ ۱۹، المجروحین: ۲/ ۹) اور تیسرے علی بن زید بن جدعان ہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے، بعض نے ان کی توثیق کی ہے اور بعض نے تضعیف کی ہے۔ (تہذیب الکمال:: ۲۰/ ۳۳۶-۳۴۰)

(۱) الفقه على المذاهب الأربعة : ۱/ ۳۲۰

(۲) الفقه على المذاهب الأربعة : ۱/ ۳۲۰

جو اوپر گزر چکی ہیں، نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم بغیر اقامت نماز پڑھتے تھے۔(۱)

اور جو بعض روایات میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اذان واقامت کہتی تھیں، یہ کبھی کبھی کسی مصلحت سے کرنے پر محمول ہے۔(واللہ أعلم)(۲)

عورت پر جمعہ کی نماز نہیں

عورت پر جمعہ کی نماز فرض نہیں ہے، وہ جمعہ کے دن اپنے گھر میں ظہر کی نماز ادا کرے گی، ابوداؤد نے حضرت طارق بن شہاب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے:

عن طارق بن شهاب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة، عبد مملوك ، أوامرأة ، أو صبي، أومريض (۳)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جماعت کے ساتھ جمعہ ہر مسلمان پر فرض ہے، سوائے چار قسم کے لوگوں کے: ایک غلام ، دوسرے عورت، تیسرے بچہ، چوتھے مریض)

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے ''تلخیص الحبیر'' میں لکھا ہے کہ اس حدیث کی متعدد حضرات نے تصحیح کی ہے۔(۴)

---

(۱) رواه البيهقي كما في إعلاء السنن عن التلخيص الحبير: ۲/۱۲۵

(۲) الحاكم كذا في الإعلاء: ۲/۱۲۴

(۳) أبو داود: ۱/۱۵۳

(۴) التلخيص الحبير: ۲/ ٦٥

نیز حضرات صحابیات بھی سب کی سب جمعہ میں نہیں آتی تھیں؛ بل کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ''بہت کم صحابیات جمعہ میں حاضر ہوا کرتی تھیں''۔(۱)

اس حدیث اور حضراتِ صحابیات کے طرزِ عمل سے معلوم ہوا کہ عورت پر جمعہ نہیں ہے، یہی فقہائے احناف کا قول ہے۔(۲)

اور یہی مسلک ائمۂ ثلاثہ ''امام مالک''، ''امام شافعی''، ''امام احمد بن حنبل'' کا بھی ہے، جیسا کہ '' الفقه علي مذاهب الأربعة'' سے ظاہر ہے۔(۳)

عورت پر عید کی نماز نہیں

عورت پر جمعہ کی طرح عید کی نماز بھی نہیں ہے۔(۴)

کیوں کہ عید کی نماز جماعت کے ساتھ ہوتی ہے اور عورت کو جماعت میں حاضر ہونے سے منع کر دیا گیا ہے، جیسا کہ اوپر آپ نے ملاحظہ فرمایا ہے؛ لہٰذا ان پر عید کی نماز فرض نہیں ہے اور نہ ان کو عید گاہ میں جانا چاہیے؛ کیوں کہ عید گاہ جانے میں فتنے کا اندیشہ ہے، جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں۔

ہاں! اس مسئلہ میں سلَف سے اختلاف چلا آ رہا ہے، سلَفِ صالحین میں سے بعض حضرات سے منع منقول ہے، ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے منع نقل کیا گیا ہے۔(۵)

---

(۱) فتاویٰ ابن تیمیة: ۶/ ۴۵۸

(۲) شامي: ۱/۵۰۴، الأشباه والنظائر: ۳/۳۸۲

(۳) الفقه علیٰ مذاهب الأربعة: ۱/ ۳۷۸-۳۸۱

(۴) شامي: ۱/۵۰۴، الأشباه والنظائر: ۳/۳۸۲

(۵) فتح الباري: ۲/۴۷۰

اور حضرت نافع رحمہ اللہ جو حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کے شاگرد ہیں، اُن کے بارے میں نقل کیا گیا ہے، وہ اپنی عورتوں کو عید میں (عیدگاہ) نہیں لے جاتے تھے۔(۱)

امام محمد رحمہ اللہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول نقل کرتے ہیں کہ عیدین میں عورتوں کو نکلنے کی اجازت پہلے دی جاتی تھی؛ لیکن اب یہ درست نہیں کہ وہ نکلیں؛ سوائے اس کے جو بہت ہی بوڑھی ہو، اس کے نکلنے میں کوئی حرج نہیں۔ (۲)

اور بعض حدیثوں میں جو یہ آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو بھی عیدگاہ جانے کا حکم دیا، جیسا کہ بخاری و مسلم وغیرہ نے حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں (عورتوں کو) حکم دیتے تھے کہ ہم عیدگاہ جائیں اور جو حیض والی ہو، وہ نماز سے دور رہے اور دعا میں شامل ہو جائے۔(۳)

اس سے اولاً تو وجوب ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ اس میں ان عورتوں کو بھی نکلنے کا حکم دیا گیا ہے، جو سرے سے مکلّف ہی نہیں ہیں، جیسے حائضہ عورت۔(۴)

دوسرے یہ شروع اسلام میں حکم تھا؛ جب کہ مسلمان تھوڑے تھے، بعد میں اللہ کے صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو نکلنے سے منع کر دیا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، تو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔(۵)

---

(۱) عبدالرزاق: ۳/۳۰۳
(۲) الحجة على أهل المدينه:۳۰۶
(۳) بخاری :۱/۱۳۳، مسلم:۱/۲۹۰
(۴) قاله ابن حجرفي فتح الباري:۲/۴۷۰
(۵) الطحاوي:۱/۱۹۲

ویسے علما کے اس سلسلے میں متعدد اقوال ہیں، علامہ شوکانی نے ''نیل الأوطار'' میں پانچ اقوال ذکر کیے ہیں:

۱-عورتوں کا عید کے لیے نکلنا مستحب ہے اور ان علما نے حدیث میں وارد امر کو نُدب واستحباب پر محمول کیا ہے۔

۲-بوڑھی عورت کو مستحب ہے، جوان کے لیے نہیں، امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ کے قول پر۔ جمہور شافعیہ اسی پر ہیں۔

۳-صرف جائز ہے، مستحب نہیں، امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ کا یہی قول ہے۔

۴-مکروہ ہے، امام ترمذی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے سفیان ثوری، ابن المبارک سے یہی نقل کیا ہے، اور امام مالک وابو یوسف رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔

۵-حق وواجب ہے، حضرت ابوبکر وعلی وابن عمر سے یہی نقل کیا گیا ہے۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ علمائے حنفیہ کا یہ کہنا کہ عید کے لیے عورتوں کا نکلنا مکروہ ہے، سلَفِ صالحین میں سے متعدد حضراتِ ائمہ کا مختار قول ہے۔ علمائے حنفیہ اس میں متفرد نہیں ہیں، جیسا کہ بعض لوگ عوام کو گمراہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس تفصیل سے یہ بات پوری طرح واضح ہوگئی کہ علمائے حنفیہ کا نقطۂ نظر احادیث کے خلاف نہیں ہے۔

عورت صف میں تنہا کھڑی ہوسکتی ہے

عورت اگر کبھی جماعت میں حاضر ہو اور صف بھری ہوئی ہو اور ساتھ میں کوئی اور عورت صف بنانے کے لیے نہ ہو، تو وہ صف کے پیچھے تنہا کھڑی ہوسکتی ہے اور اس کا تنہا کھڑا ہونا بھی صف ہی کے حکم میں ہوگا۔

---

(۱) نیل الأوطار: ۳۵۴/۲

حدیث میں ہے: ’’ المرأة وحدها صفّ‘‘(۱)

حالاں کہ مرد کے لیے اس کی ممانعت ہے کہ تنہا صف میں کھڑا ہو؛ بل کہ بعض حدیثوں میں فرمایا کہ اس شخص کی نماز ہی نہیں ہوتی، جو صف کے پیچھے کھڑا ہو۔(۲)

چند شبہات اور اس کے جوابات

اخیر میں چند شبہات کا جواب دے دینا بھی ضروری ہے، جو بعض لوگوں کو اس سلسلے میں خلجان میں مبتلا کر دیتے ہیں:

پہلا شبہ اور اس کا جواب

ایک شبہ یہ دامن گیر ہوتا ہے (جیسا کہ بعض حضرات نے مجھ سے اس شبہے کا اظہار کیا ہے) کہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «صلوّا كما رأيتموني أُصلي» (تم اس طرح نماز پڑھو جیسے مجھ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو)(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح نماز پڑھی ہے، اسی طریقے پر مرد و عورت دونوں کو نماز پڑھنا چاہیے؛ کیوں کہ آپ کا یہ خطاب اور حکم پوری امت کو ہے، جس میں مردوں کی طرح عورتیں بھی داخل ہیں اور مرد و عورت کی نماز میں تفریق کی صورت میں آپ کے اس ارشاد کے خلاف لازم آتا ہے؟

اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی مراد یہ ہے کہ جیسے میں نے تم کو تعلیم دی ہے، ویسے نماز پڑھو، مردوں کو جیسے تعلیم دی ہے، وہ اسی طریقہ پر نماز پڑھیں

---

(۱) فتح الباري: ۲/۲۱۲

(۲) الطحاوي: ۱/۱۹۲، بلوغ المرام: ۳۰

(۳) البخاري: كتاب الأذان: ۸۸، الدارمي: ۱۲۲۵

اور عورتوں کو جس طرح تعلیم دی ہے، وہ اسی کے مطابق نماز ادا کریں؛ ورنہ اس حدیث کا کیا جواب ہوگا، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ ”عورت اس بارے میں مرد کی طرح نہیں ہے“، نیز ان احادیث کا کیا کیجیے گا، جو اوپر درج کی گئی ہیں؟

معلوم ہوا کہ اس کا ظاہری مفہوم مراد نہیں ہے؛ بل کہ اس کا مطلب وہ ہے، جو اوپر ذکر کیا گیا، پھر غور کیجیے! کہ اگر اس کا ظاہری مطلب مراد لیں، تو لازم آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنے والے سارے لوگ اس پر عمل کرتے ہوئے تکبیر بلند آواز سے کہیں اور جہری نمازوں میں سورۂ فاتحہ بھی زور سے پڑھیں اور اس کے بعد کی سورت بھی پڑھیں اور بلند آواز سے پڑھیں، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح نماز پڑھتے تھے؛ حالاں کہ یہ اس کا مطلب نہ کبھی کسی نے نہیں لیا اور نہ لیا جاسکتا ہے۔

اگر کوئی کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو تکبیر بلند آواز سے اور قرأت زور سے اس وقت کرتے تھے، جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم امام ہوتے تھے اور اسی کے مطابق امام کو کرنا چاہیے اور مقتدی ہونے کی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا؛ اس لیے مقتدی کو اس کی اجازت نہ ہوگی؟

تو میں کہتا ہوں کہ مذکورہ حدیث کی یہ تاویل، خود اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کا مذکورہ بالا ارشاد اپنے ظاہر پر محمول نہیں، بل کہ اس کا مطلب یہ لیا گیا ہے کہ جس طرح تعلیم دی گئی ویسا نماز پڑھو، نہ یہ کہ جیسا مجھ کو دیکھتے ہو ویسا کرو، اگر جیسا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے دیکھا ویسا کرنے کی اجازت ہوتی، تو تمام مقتدی آپ کی طرح کرنے کے مجاز؛ بل کہ مأمور ہوتے؛ حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔

غرض یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جملے سے یہ بتایا ہے کہ جیسے میری تعلیم ہے، اسی کے مطابق نماز پڑھی جائے؛ لہٰذا مرد کو اس تعلیم پر عمل کرنا چاہیے، جو اس کو دی گئی ہے اور عورت کو اس پر، جو اس کو دی گئی ہے۔

دوسرا شبہ اور اس کا جواب

دوسرا شبہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں حضرت مکحول رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت اُمِّ درداء رضی اللہ عنہا نماز میں مردوں کی طرح بیٹھتی تھیں اور وہ بڑی فقیہہ تھیں۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ عورت مردوں کی طرح بیٹھے، نہ کہ اس طریقے پر، جو آج عورتوں نے اختیار کیا ہے؟

اس کا جواب اولاً تو یہ ہے کہ یہ اُمِّ درداء رضی اللہ عنہا جن کا حوالہ امام بخاری رحمہ اللہ نے دیا ہے، وہ اُم درداء نامی صحابیہ خاتون نہیں ہیں؛ بل کہ یہ اُمِّ درداء ایک تابعیہ بزرگ خاتون ہیں، جیسا کہ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے شرحِ بخاری میں اس کی وضاحت کی ہے۔(۲)

لہٰذا ان کا قول وعمل دوسرے مجتہدین؛ بل کہ صحابہ کرام کے مقابلہ میں حجت اور قابل قبول نہیں ہوسکتا اور یہاں تو صرف مجتہدینِ امت اور صحابہ ہی کے خلاف نہیں؛ بل کہ ان کا یہ عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی خلاف ہے، کیوں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے بیٹھنے کا طریقہ بیان کیا ہے، یہ صاف طور پر اُم درداء کے عمل کا رد کرتی ہے؛ لہٰذا

(۱) البخاري:۱/۱۱۴

(۲) فتح الباري: ۳۰۶۲

ان کا عمل حجت نہیں ہوسکتا؛ البتہ ہم خود ام درداء کے عمل میں یہ تاویل کر کے کہ انہوں نے کسی عذر سے ایسا کیا ہوگا، ان کو معذور کہنا اچھا سمجھتے ہیں؛ کیوں کہ یہ حضرت اُم درداء بڑی فقیہہ اور نیک خاتون تھیں اور بڑی زاہدہ عورت تھیں، جیسا کہ ابنِ حبان اور ابنِ حجر رحمہما اللہ نے فرمایا ہے۔(۱)

دوسرے یہ کہ حضرت مکحول رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ اُم درداء رضی اللہ عنہا مردوں کی طرح بیٹھتی تھیں، تو بہت ممکن ہے کہ اس سے ان کی مراد بعض کیفیتوں میں مرد کی طرح بیٹھنا ہو، جیسے یہ بھی بعض ائمہ کا مسلک ہے۔ مثلاً امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک آخری قعدے میں مرد اور عورت دونوں اس طرح بیٹھیں گے کہ دونوں پیر داہنی طرف نکال دیں گے اور سرین کے بل زمین پر بیٹھیں گے؛ مگر اس کے باوجود بعض کیفیتوں میں دونوں کے درمیان فرق انہوں نے کیا ہے؛ چنانچہ آپ نے عورت کو رکوع اور سجدے کی طرح بیٹھنے میں بھی اسی بات کو ملحوظ رکھنے کی ہدایت کی ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ مستور رہے، ان کی یہ عبارت اوپر درج کی گئی ہے، ملاحظہ کرلیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مرد اور عورت کے بیٹھنے کا طریقہ ایک ہونے کے باوجود، بعض کیفیتوں میں فرق ہے، تو ممکن ہیکہ حضرت اُم درداء کا بھی یہی مسلک ہو اور انہوں نے بعض کیفیتوں میں مرد کی طرح بیٹھا ہو اور اسی طرف حضرت مکحول رحمہ اللہ اشارہ فرماتے ہوں۔

الغرض! اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حضرت اُم دردا پورے طور پر مرد کی طرح بیٹھتی تھیں؛ بل کہ حضرت مکحول رحمہ اللہ کے ارشاد کا مطلب یہ ہوسکتا

---

(۱) ثقات ابن حبان: ۵/۵۱۷، تہذیب التہذیب: ۱۲/ ۴۶۷

ہے کہ ام درداء بعض کیفیتوں میں مرد کی طرح بیٹھتی تھیں اور یہ بھی ایک مسلک ہے اور ایک مسلک وہ بھی ہے، جو احناف نے اختیار کیا ہے کہ مرد وعورت کے بیٹھنے کے طریقے میں زیادہ فرق ہے اور ہم نے اوپر عرض کردیا ہے کہ ائمہ کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے اور ہمارا مقصود احناف کے نقطۂ نظر سے عورت کا طریقۂ نماز پیش کرنا ہے۔

ضمیمہ

[نوٹ: غیر مقلدین کے ایک ماہنامے ''التوعیۃ'' دہلی کے شمارہ بابت: مئی ۱۹۹۰ء میں اس کے اڈیٹر ''جناب رفیق احمد سلفی'' نے مرد وعورت کی نماز میں فرق کے عنوان پر ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اس سلسلے کی روایات پر ضعف کا حکم لگایا تھا اس پر احقر نے ان کے نام ایک خط میں تنقید کی تھی، جو مفید ہونے کی وجہ سے بطورِ ضمیمہ شاملِ اشاعت کیا جارہا ہے۔ [محمد شعیب اللہ خان]

بخدمت ''جناب رفیق احمد سلفی صاحب'' زیدمجدہ اڈیٹر ماہنامہ ''التوعیۃ''

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

مزاج بخیر ہونگے!

''التوعیۃ'' مئی ۱۹۹۰ء کا شمارہ نظر سے گذرا، جس میں آپ نے ''مرد وعورت کی نماز میں فرق واختلاف'' کے متعلق ایک سوال کے جواب میں ان تمام روایتوں کو ضعیف اور ناقابلِ احتجاج قرار دیا ہے، جو مرد وعورت کی نماز میں فرق بیان کرتی ہیں، اس پر میری کچھ گذارشات ہیں، امید ہے کہ آپ اس پر سنجیدگی سے غور فرمائیں گے۔

۱ – ''إذا جلست المرأة في الصلاة وضعت فخذها علیٰ فخذها

الأخریٰ الخ'' جو بیہقی نے ابو مطیع الحکم بن عبد اللہ البلخی کے طریق سے روایت کی ہے، اس کو آپ نے ابو مطیع کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے اور آپ نے اس راوی کے متعلق جرحوں کا کسی قدر تفصیل سے ذکر کیا ہے؛ مگر تعجب ہے کہ آپ نے اس راوی کی تعریف سے قطعاً گریز واحتراز کیا؛!! حالانکہ کسی راوی کے بارے میں ائمہ نے اختلاف کیا ہو، تو صرف ایک کو ذکر کرنا علمی دنیا میں عیب شمار کیا جاتا ہے۔

علامہ ذہبی نے ابان بن یزید کے ترجمے میں ابن الجوزی پر رد کرتے ہوئے اسی کو لکھا ہے:

'' لم يذكر أقوال من وثّقه، وهذا من عيوب كتابه، يسرد الجرحَ ويَسْكُتُ عن التوثيق''. (۱)

ابو مطیع الحکم بن عبد اللہ البلخی کے معاصر اور بہت قریب سے ان کو دیکھنے والے مشہور ومعروف محدث امام ابن المبارک رحمہ اللہ کا معاملہ ابو مطیع کے ساتھ کیا تھا؟ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

'' كان ابن المبارك يُعَظِّمُهُ ويُبَجِّلُهُ لدينه وعلمه''. (۲)

غور کرنا چاہیے کہ ابن مبارک رحمہ اللہ جس کی تعظیم وتکریم دین وعلم کی بنیاد پر کریں، اس کا دین وعلم کیسا کچھ نہ ہوگا؟ پھر ابن مبارک رحمہ اللہ اس میں متفرد نہیں ہیں؛ بل کہ حافظ ہی نے نقل کیا ہے کہ :''روي عنه محمد بن مقاتل وموسیٰ بن نصر، و كانا يُبَجِّلانِه. (۳)

---

(۱) میزان الإعتدال: ۱/۱۶

(۲) لسان المیزان: ۲/۴۰۷

(۳) لسان المیزان: ۲/۴۰۹

یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس دور میں علم سے ''قرآن وحدیث'' اور دین سے ''اہلِ سنت ہی کے عقائد'' مراد ہوا کرتے تھے؛ لہٰذا ابن مبارک رَحِمَہُ اللّٰہ کے نزدیک حکم بن عبد اللہ قرآن وحدیث کے علم اور اہلِ سنت کے عقائد کے حامل تھے، جس کی بنا پر وہ ان کی تعظیم وتکریم کرتے تھے۔ اس وزنی شہادت کے بعد ان کو جہمی ومرجی قرار دینے والوں کی بھلا کیا حیثیت رہ جاتی ہے، جو اکثر حکم بن عبد اللہ کے بہت بعد کے ہیں؟

پھر ان پر'' واہٍ في ضبط الأثر ''کی جرح کیا اثر کرسکتی ہے؛ جب کہ عقیلی نے ان پر ارجا کی جرح کے ساتھ یہ بھی کہا ہے ''صالح في الحدیث''(۱)

پھر ارجا کا یہ الزام ان پر کچھ حقیقت بھی رکھتا ہے یا محض الزام ہے؟ اور یہ کہ ارجاء کی حقیقت کیا ہے؟ یہ مستقل بحثیں ہیں۔

لگانے والوں نے ان پر یہ بھی الزام لگایا ہے کہ وہ سنت اور حدیث سے بغض رکھتے تھے؛ مگر ذہبی نے ''العبر'' میں نقل کیا ہے: '' بلغنا أنّه من کبار الأمّارین بالمعروف والناهین عن المنکر''(۲)

غور فرمایا جائے کہ جو ''امر بالمعروف ونہی عن المنکر'' کے علم برداروں میں سے خاص مقام رکھتا ہو، وہ سنت اور حدیث سے بغض رکھ سکتا ہے؟ پھر آخر وہ ''امر بالمعروف ونہی عن المنکر'' کا علم بردار کیوں کر ہوگا؟ اس میں ہماری بھی وہی رائے ہے، جو علامہ عبد الحی لکھنوی کی ہے کہ

'' لعلّ هذا التحامُل علیه من المحدثین لکونه من أصحاب الإمام أبي حنیفة رَحِمَہُ اللّٰہ ''(۳)

---

(۱) لسان المیزان: ۲/ ۴۰۸

(۲) الفوائد البهیة: ۳۲

(۳) الفوائد البهیة: ۳۲

اگر اس کو ماننے میں کسی کو تأمل وتردد ہو، تو کم از کم یہ کہنا چاہیے کہ حکم بن عبداللہ بلخی مختلف فیہ روای ہیں اور ایسا راوی حسن الحدیث ہوتا ہے، دیکھیے ابنِ حجر ابن القطان سے عبداللہ بن صالح کے بارے میں نقل کرتے ہیں:

" قال ابن القطان وهو صدوق ولم يثبت عليه ما يسقط له حديثه إلا أنه مختلف فيه، فحديثه حسن"(۱)

الغرض! حکم بن عبداللہ کو ضعیف قرار دینا صحیح نہیں؛ لہٰذا ان کی روایت بھی ضعیف قرار نہیں دی جاسکتی؛ بل کہ حسن ہوگی۔

۲- "عن يزيد بن أبي حبيب: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّ على امرأتين تُصَلِّيَانِ الخ" جس کو ابو داود نے مراسل (ص:۸) میں روایت کیا ہے، اس کے نا قابلِ احتجاج ہونے کی دو وجوہ آپ نے بیان کی ہیں، ایک یہ کہ اس میں انقطاع ہے، دوسرے اس کا راوی سالم بن غیلان متروک ہے۔

مگر آپ کی دونوں باتیں مخدوش ہیں، اول اس لیے کہ یہاں انقطاع سند کے شروع حصہ میں ہے، جس کو "اِرسال" کہا جاتا ہے اور مرسل روایت جمہور کے نزدیک مقبول ہے، امام ابو حنیفہ، امام مالک اور ان کے متبعین رحمہم اللہ اس کو مقبول قرار دیتے ہیں۔(۲)

امام احمد رحمۃ اللہ کی ایک روایت یہی ہے۔(۳)

امام ابوداؤد اپنے خط میں، جو انھوں نے اہلِ مکہ کو ارسال فرمایا تھا تحریر کرتے ہیں:

" أما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماءُ فيما مضى

---

(۱) تهذيب التهذيب :۵/۲۶۰

(۲) مقدمة ابن الصلاح: ۲۲

(۳) نزهة النظر: ۵۴

مثل سفيان الثوري، ومالک ، والأوزاعي، ثم جاءَ الشافعي فتكلم فيها''(١)

پھر جب مرسل کی تائید کسی اور موصول روایت یا مرسل روایت سے ہو جائے ،تو سبھی علما اس کے مقبول ہونے کے قائل ہیں اور یہاں اس کی تائید خود آپ کی پیش کردہ دوسری روایات سے ہو رہی ہے،تو پھر اس کو نا قابلِ احتجاج کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟

علامہ نووی رَحِمَہُ اللہُ شرحِ مسلم کے ''مقدمہ'' میں لکھتے ہیں:

" ثم مذهب الشافعي ، والمحدثين،وجمهورهم، وجماعة من الفقهاء أنه لايحتج بالمرسل ، ومذهب مالک ، وأبي حنيفة، وأحمد، وأكثر الفقهاء أنه يحتج به. ومذهب الشافعي أنه إذاانضمّ إلى المرسل مايعضده احْتُجّ به، وذلک بأن يُروىٰ أيضاً مسنداً ، أو مرسلاً من جهة أخرى ، أو يعمل به بعض الصحابة ، أو أ كثر العلماء ".(٢)

اور یہاں تو اس کی تائید دوسری روایات سے بھی ہو رہی ہے،اور علما کے اس کے مطابق عمل سے بھی ہو رہی ہے؛ کیوں کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق تمام ائمہ کا مذہب ومسلک ہے، میں ان کی کتابوں سے عبارات نقل کرتا؛ مگر تطویل کے خوف سے صرف امام شافعی کی ایک عبارت پر اکتفا کرتا ہوں،آپ فرماتے ہیں:

''وقدأدب اللّٰه تعالىٰ النساء بالإستتار، وأدّبهُنَّ بذلک رسول اللّٰه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم وأحبَّ للمرأة في السجود أن تضمّ بعضها إلى بعض، وتلصق بطنها بفخذيها،

(١) مقدمة سنن أبي داود:٦

(٢) مقدمة شرح مسلم :١٧

وتسجد كأستر ما يكون لها، وهكذا أحبّ لها في الركوع، والجلوس، وجميع الصلاة أن تكون فيها كأستر ما يكون لها ، وأحبّ أن تكفت جلبابها، وتجافيه راكعةً وساجدةً عليها، لئلا يصفها ثيابها''.(۱)

اس کے علاوہ شافعی مذہب کی کتاب ''المنهاج '' اور اس کی شرح ''مغني المحتاج: ۱/۱۷۳ ''،اور''إحياء العلوم: ۱۵۴۳۱ ''اور مالکی مذہب کی کتاب ''رساله ابن ابى زيد''اور اس کی شرح ''للإمام أبی الحسن : ۱/۲۱۷'' اور اس کی شرح ''كفاية الطالب الرباني: ۱/۲۱۸'' اور حنبلی مسلک کی کتاب'' الروض المربع :۵۷''دیکھیے اندازہ ہوگا کہ سب ہی علما ان روایات کی بنا پر مرد وعورت کی نماز میں فرق کے قائل ہیں؛ پھر یہ روایتِ مرسلہ کیوں قابل قبول نہ ہوگی؟

رہا سالم بن غیلان کا متروک ہونا ، یہ صرف دارِقطنی کی رائے ہے اور دوسرے ائمۂ فن نے سالم کی توثیق فرمائی ہے۔ابنِ حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔(۲)

اور ابنِ حجر نے اس کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:''**ذكره ابن حبان في الثقات**''،اور ابن حجر ہی نے امام احمد اور امام ابو داؤد سے ان کے بارے میں ''**لا باس به**'' نقل کیا ہے،اسی طرح نسائی سے بھی ''**ليس به باس**''نقل کیا ہے اور ابنِ یونس نے ان کو فقیہ کہا اور عجلی نے ثقہ کہا ہے۔(۳)

---

(۱) كتاب الأم للإمام الشافعي :۱/۱۱۵

(۲) ثقات ابن حبان:۸/۲۹۴

(۳) تهذيب التهذيب :۳/۴۴۲-۴۴۳

اور ''لا بأس بہٖ ''کا توثیق کے لیے استعمال متقدمین میں رائج تھا۔ (کما لایخفی علی المهرة)

اب غور کرنا اس پر ہے کہ ان سب حضرات کی توثیق کے مقابلہ میں دارِقطنی کی تضعیف اتنی وزن دار قرار کیوں دی گئی کہ اس پر اس روایت کو نا قابلِ قبول قرار دے دیا گیا ؟ اور یہ کہنا کہ'' جرح'' ''تعدیل'' پر مقدم ہوتی ہے، صحیح نہیں ؛ کیوں کہ یہ علی الاطلاق نہیں ہے؛ بل کہ اس وقت ہے جب کہ جرح مفسَّر ہو اور یہاں جرح مفسَّر نہیں ہے، تو کیوں کر اس جرح کو تعدیل پر مقدم کیا جا سکتا ہے ؟۔ الغرض! اس روایت کو مذکورہ وجوہ سے ضعیف قرار دینا صحیح نہیں ہے، غور فرمالیں۔

۳- حضرت علی رضی اللہ عنہ پر موقوف روایت: ''إذا سجدت المرأة فلتضم فخذيها'' کے راوی الحارث بن عبداللہ الاعور کے بارے میں بھی حسبِ سابق آپ نے صرف جرح نقل کی ہے اور حق یہ ہے کہ آپ نے انصاف نہیں کیا۔ میں نہیں سمجھتا کہ تہذیب میں ابن حجر نے ان کے بارے میں جو لکھا، وہ آپ کی نظر سے رہ گیا ہو، آخر اس کو نظر انداز کرنے کی کیا حاجت تھی ؟

ابنِ حجر نے ابنِ معین سے ان کے بارے میں ''لا بأس بہٖ'' نقل کیا ہے، ابن ابی داؤد نے کہا کہ :'' كان الحارث أفقه الناس، وأحب الناس، وأفرض الناس، تعلّم الفرائض من علي رضی اللہ عنہ '' ، اور لکھا ہے:'' قال ابن أبي خيثمة : قيل ليحيىٰ:

يحتج بالحارث؟ فقال: ''مازال المحدثون يقبلون حديثه'' .

جس کی روایتِ حدیث محدثین کے یہاں مقبول چلی آ رہی ہو، اس پر ایک دم سے حملہ کر دینا کہاں کا انصاف ہے؟ ابن حجر ہی لکھتے ہیں :

''قال ابن شاهين في الثقات : قال أحمد بن صا لح

المصری : الحارث الأعور ثقة، ماأحفظه ، وما أحسن ما روی عن علي ، وأثنی علیه ، قیل له: فقد قال الشعبی: کان یکذب، قال: لم یکن یکذب في الحدیث، إنّما کان کذبه في رأیه". (۱)

ان سب چیزوں کے سامنے ہوتے ہوئے بھلا ان کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے؟

۴- "عن ابن عمر رضی اللہ عنہ کان یأمر النساء أن یتربعن في الصلاۃ"
اس کے راوی عبد اللہ بن عمر العمری کو آپ نے حسبِ سابق ضعیف قرار دیا ہے؛ جب کہ ان کی بھی ابن معین، یعقوب، ابن عدی، عجلی، ابن یونس، احمد ابن حنبل، اور خلیلی نے توثیق وتعریف کی ہے۔ (۲)

اور ابنِ عمار الموصلی نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے: " لم یترکه إلایحیٰ بن سعید" (ایضاً)، اور علی بن المدینی جیسے ماہر نے یہاں کہا ہے کہ: "إذاجتمع یحيٰ بن سعید، وعبد الرحمان بن مهدي علی ترک رجل لم أحدث عنه، فإذااختلفا أخذتُ بقول عبد الرحمان لأنه أقصدُهما. (۳)

اور عبد الرحمان بن مہدی نے عبد اللہ بن عمر العمری کو ترک نہیں کیا؛ بل کہ ان سے روایت کیا ہے، تو علی بن المدینی کے بقول انہی کی بات اقصد واعدل ہے؛ پھر امام احمد نے کہا ہے کہ "إذا حدث عبد الرحمان عن رجل فهو حجة". (۴)

اب غور فرمائیں کہ ان سب باتوں کو نظر انداز کر دیا جانا چاہیے؟

(۱) تهذیب: ۲/۱۴۶-۱۴۷
(۲) تهذیب: ۵/۳۲۷-۳۲۸
(۳) تهذیب: ۶/۲۸۰
(۴) تهذیب: ۶/۲۸۱

یہ میری معروضات محض طالب علمانہ اور نیک جذبے سے ہیں، مناظرہ بازی مقصود نہیں؛ اُمید ہے کہ آپ ان پر غور فرما کر جواب سے سرفراز فرمائیں گے۔

نوٹ : یہ خط آج سے پندرہ سال قبل لکھا گیا تھا؛ مگر افسوس کہ تا دمِ تحریر اس کا کوئی جواب موصول نہیں ہوا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان مفتاحی

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

۱۹/ ربیع الاول/ ۱۴۱۱ھ

بحمد اللہ تم

تشریعِ اسلامی میں

عرف و عادت کا مقام

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تشریعِ اسلامی میں عرف وعادت کا مقام

''عرف وعادت'' اکثر علما وائمہ کے نزدیک مصادرِ شریعت میں سے ایک مصدر کی حیثیت رکھتا ہے اور اسلامی شریعت میں اس کو مصدر کی حیثیت حاصل ہونا، دراصل اسلامی شریعت کی زمانہ اور ماحول کے ساتھ ساتھ چلنے کی صلاحیت واستعداد کی طرف اشارہ کرتا ہے اوراس کی سرسبزی وتروتازگی اور ہر دم جوان ہونے کی دلیل ہے، استاذ زکی الدین شعبان نے بہت صحیح فرمایا:

''عرف'' تشریع، قضا وفتوی کے زرخیز مصادر میں سے ہے، شریعت اور فقہا نے اس کا جو اس طرح اعتبار کیا ہے، یہ فقہ اسلامی کی زرخیزی وشادابی اور مخلوق کے درمیان فیصلے کی صلاحیت پر دلیل ہے، خواہ وہ کہیں ہوں اور کسی زمانے میں پائے جائیں۔(۱)

فقہا وشریعت نے عرف کا جو اعتبار کیا ہے، اس میں راز یہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ کا نزول وظہور اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ انسانوں کے مصالح وحقوق کو منظّم کرے، کجی اور ٹیڑھ کو درست کرے تحریفات کا خاتمہ کرے اور لوگوں کے مابین جو رسومات جاری وساری ہیں، ان میں اعتدال کی راہ بتائے، پس اگر لوگوں کے معاملات وعادات واعراف میں سے وہ ایسی چیزوں کو پاتی ہے، جو صالح ومفید ہوں تو وہ ان کو برقرار رکھتی ہے، یہی وہ بات ہے، جو حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ نے

(۱) أصول الفقه الاسلامي:۱۹۶

اپنی کتاب ''حجة الله البالغة'' میں بیان فرمائی ہے:

''فاعلم أنه صلی اللہ علیہ وسلم بعث بالملة الحنيفية الإسما عيلية لإقامة عوجها، و إزالة تحريفها، و إشاعة نورها، و ذلك قوله تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ ولما كان الأمر على ذلك وجب أن تكون أصول تلك الملّة مسلمةً، وسننها مقررةً، إذ النبي إذا بعث إلى قوم فيهم بقية سنة راشدة ، فلا معنى لتغييرها، و تبديلها، بل الواجب تقريرها الخ.(۱)

(جاننا چاہیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ملت حنیفیہ اسماعیلیہ کے ساتھ بھیجا گیا؛ تا کہ اس کے ٹیڑھ کو درست اور اس کی تحریف کو ختم اور اس کے نور کو شائع کریں، جیسا کہ اللہ کا قول ہے: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ (ملت ابراہیم کا اتباع کرو)، جب بات یہ ہے تو ضروری ہوا کہ اس ملت کے اصول مسلم ہوں اور اس کے طریقے مقرر ہوں؛ کیوں کہ جب کسی قوم میں نبی آتا ہے، جس میں سنت راشدہ سے کچھ باقی ہو، تو اس کو بدلنے کے کوئی معنی نہیں؛ بل کہ ضروری ہے کہ اس کو ثابت رکھا جائے)

غرض یہ کہ عرف وعادت کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، جب کہ وہ صالح ہوں اور اصول شریعت سے مناسبت رکھتی ہوں، لہٰذا ضروری ہوا کہ عرف کے معنی اور اس کی تعریف؛ نیز اس کے اعتبار کے لیے شرائط وحدود پر بحث کی جائے۔

---

(۱) حجة الله البالغة:۱/۱۲۴

عرف کی حقیقت اور قسمیں

’’عرف‘‘ لغت واصطلاح میں

سب سے پہلے، عرف وعادت کے معنی جاننے کی ضرورت ہے، لہٰذا پہلی بحث اسی سلسلے میں ہے، ’’عرف‘‘ کے معنی لغت میں ’’جاننے‘‘ کے آتے ہیں اور عام طور پر اس شئ پراس کا اطلاق ہوتا ہے، جو معروف ہواور عقلِ صحیح وسلیم کے نزدیک مقبول اور طبیعتِ سلیمہ کے نزدیک مالوف ومانوس ہو۔

چناں چہ علامہ جرجانی ’’ التعریفات ‘‘ میں لکھتے ہیں:

’’العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول.‘‘ (۱)

(عرف وہ چیز ہے، جس پر لوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بنا پر قائم ہوں اور طبیعتیں اس کو قبول کرلیں۔)

ابو یحیٰ زکریا انصاری ’’الحدود الأنيقة‘‘ میں فرماتے ہیں:

’’العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول.‘‘(۲)

(عرف وہ چیز ہے، جس پر لوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بنا پر قائم ہوں اور طبیعتیں اس کو قبول کرلیں۔)

---

(۱) **تعریفات:۱/۱۹۳**

(۲) **الحدود الأنيقة:۱/۷۲**

لغت کی مشہور کتاب ''المنجد ''میں ہے:

''العرف ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول.''(۱)

(عرف وہ چیز ہے جس پر لوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بنا پر قائم ہوں اور سلیم طبیعتیں اس کو قبول کرلیں۔)

اور'' لسا ن العرب''میں ہے:

''العرف ضد النكر يقال: أولاه عرفاً أي معروفاً، وهو كل ما تعرفه الناس من الخير، و تبسأبه، وتطمئن إليه .''(۲)

یہ تو عرف کے لغوی معنی ہیں اور فقہی اصطلاح میں عرف نام ہے، اس چیز کا جس کی جمہور لوگوں نے عادت بنالی ہو اور وہ ان کے مابین جاری وساری ہو، خواہ وہ چیز فعل ہو جو لوگوں کے درمیان شائع وعام ہو گیا ہو، یا وہ کوئی قول ہو جو کسی خاص معنی میں ان کے مابین مستعمل ہو، اس طرح کہ وہ بولا جائے تو وہی معروف معنی کی طرف ذہن متبادر ہو۔

استاذ منصور محمد الشیخ اپنی کتاب ''أصول الأحكام'' میں فرماتے ہیں:

'' فالعرف ماتعارفه الناس و ألفوه، حتى استقر في نفوسهم من فعل شاع بينهم أو قول كثر استعماله في معنى خاص بحيث يتبادر منه هذا المعنى عند إلاطلاق دو ن معناه الأصلي.''(۳)

(۱) منجد ماده عرف
(۲) لسان العرب :۹/۲۳۹
(۳) أصول الأحكام :۲۰۰

(عرف وہ ہے، جو لوگوں میں متعارف ہو اور لوگ اس سے مانوس ہو گئے ہوں، حتی کہ وہ ان کے نفوس میں پیوست ہو گیا ہو، خواہ وہ فعل ہو جو ان میں شائع ہو، یا قول ہو جس کا استعمال کثرت کے ساتھ کسی خاص معنی میں ہوتا ہو، اس طرح کہ اطلاق کے وقت یہی معنی اس سے مفہوم ومتبادر ہو، نہ کہ اس کے اصلی معنی۔)

استاذ مصطفیٰ محمد الزرقاء نے فرمایا کہ:

" أما في الاصطلاح الفقهي فإن العرف هو عادة جمهور قوم في قول وعمل."

(لیکن اصطلاحِ فقہی میں عرف، قوم کی اکثریت کی عادت کا نام ہے، خواہ وہ قول میں ہو یا عمل میں۔)(۱)

اوپر جو عرض کیا گیا اس سے چند امور واضح ہوتے ہیں:

(۱) ایک یہ کہ عرف کا تحقق اسی وقت ہوتا ہے، جب کہ وہ اکثر لوگوں میں عام و رائج ہو جائے، یا کم از کم اس کا رواج غالب ہو، چنانچہ جمہور کا لفظ اس کی دلیل ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ عرف، عمل میں بھی ہوتا ہے اور قول میں بھی، پہلے کو عرف عملی اور دوسرے کو عرفِ قولی کہتے ہیں،

میں کہتا ہوں کہ عرف جس طرح قول اور عمل میں ہوتا ہے، اسی طرح کسی چیز کے ترک میں بھی ہو سکتا ہے، جیسا کہ استاذ عبدالکریم زیدان نے تصریح کی ہے۔(۲)

(۳) تیسرے یہ کہ فقہی و اصطلاحی عرف اس وقت متحقق ہوتا ہے، جب کہ وہ

---

(۱) المدخل الفقهي الإسلامي: ۱/۱۳۲

(۲) دیکھو: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: /۲۰۵

نفوس میں مستقر ہو اور عقول کے نزدیک مقبول ہو، لہٰذا جو امور لوگوں میں رائج ہوں؛ مگر نہ نفوس میں مستقر ہوں اور نہ عقول کے نزدیک مقبول ہوں، وہ اصطلاحی عرف میں داخل نہیں، اگر چہ عرف کا اطلاق ان پر لغت میں ہوتا ہو، مثلاً جو امور ریاء وشہرت کی بنا پر کیے جاتے ہیں، یا اس لیے کہ ان کے نہ کرنے سے معاشرے میں رسوائی ہوگی، یا لوگوں کی طرف سے ظلم ہوگا، یہ عرف فقہی میں داخل نہیں ہوں گے۔

حاصل یہ کہ عرف فقہی اصطلاح میں اس قول وفعل یا ترک کا نام ہے، جو اکثر لوگوں میں معروف ومعتاد ہو اور لوگوں کے نفوس وقلوب ان سے مانوس ومالوف ہوں اور عقول صحیحہ کے نزدیک وہ مقبول ومسلم ہو۔

''عادت'' کے معنی اور تعریف

عادت کا لفظ ''عود'' یا ''معاودۃ'' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں کسی کام کا بار بار کرنا، لہٰذا لغت میں عادت اس فعل کا نام ہے، جس کو انسان بار بار کرے۔

''**المنجد**'' میں ہے:

'' **العادة ما يعتاده الإنسان أي يعود إليه مراراً متكررةً.** ''

(عادت وہ کام ہے، جس کا انسان عادی ہو یعنی بار بار اس کی طرف لوٹے اور اس کو کرے۔)(۱)

اور فقہی اصطلاح میں عادت کے معنے ہیں:

'' **ما استقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة.** ''

(۱) المنجد مادہ ''عود''

(عادت وہ بار بار کیے جانے والے امور ہیں، جو نفوس میں مستقر اور سلیم طبائع کے نزدیک مقبول ہوں۔)(۱)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے یہی بات لکھی ہے، وہ فرماتے ہیں:

" إن العادة ماخوذة من المعاودة فهي بتكررها و معاودتها مرةً بعد أخرى صارت معروفةً مستقرةً في النفوس والعقول، متلقاةً بالقبول من غير علاقة ولاقرينة حتى صارت حقيقةً عرفية."(۲)

("عادت" معاودت سے ماخوذ ہے، پس عادت، بار بار ہونے کی وجہ سے نفوس وعقول میں مستقر ہو جاتی ہے اور وہ بغیر کسی علاقہ وقرینہ کے مقبول ہوتی ہے، حتی کہ وہ حقیقتِ عرفیہ بن جاتی ہے)

خلاصہ یہ کہ عادت وہ فعل ہے، جو بار بار ہو اور نفوس میں درجۂ استقرار وقبولیت حاصل کر لے، حتی کہ اس کا کرنا آسان اور چھوڑنا مشکل ہو جائے۔

کیا عرف وعادت میں فرق ہے؟

یہاں ایک اہم اور نا قابل فراموش سوال سامنے آتا ہے، وہ یہ کہ عرف وعادت کے مابین کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اس مسئلے میں نظریاتی طور پر علما کا اختلاف ہے اور اس میں علما کے تین قول ملتے ہیں:

(۱) اکثر علما وفقہا اس طرف گئے ہیں کہ عرف وعادت مفہوم کے لحاظ سے دو الگ الگ چیزیں ہیں، لیکن مصداق کے لحاظ سے ان میں کوئی اختلاف وفرق

---

(۱) الأشباہ:۱/۲۹۶

(۲) نشر العرف: رسائل ابن عابدین:۱/۱۱۴

نہیں۔علامہ شامی" نشر العرف "میں لکھتے ہیں:

" فالعادة و العرف بمعنى واحد من حيث المصداق، وإن اختلفا من حيث المفهوم."

(عرف و عادت دونوں مصداق کے لحاظ سے ایک ہی معنی میں ہیں، اگرچہ مفہوم کے لحاظ سے الگ الگ ہیں۔)(۱)

(۲) بعض معاصر علما اس کے قائل ہیں کہ عرف عام اور عادت خاص ہے، ان حضرات کے نزدیک "عرف" ہر وہ چیز ہے، جو لوگوں میں متعارف ہو، خواہ قول ہو یا فعل اور عادت ان افعال کے ساتھ خاص ہے جو لوگوں میں معروف ہوں۔

" الأشباه والنظائر " کی ایک عبارت سے بھی اس کی طرف اشارہ ملتا ہے، چناں چہ "فتح القدير " سے نقل کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتے ہیں:

" الحقيقة تترك بدلالة العادة إذ ليست إلا عرفاً عملياً. "

(حقیقت، عادت کی دلالت سے ترک کر دی جاتی ہے؛ کیوں کہ عادت عرف عملی ہی ہے)(۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عادت ان افعال واعمال کو کہتے ہیں، جو لوگوں میں معروف ہوں؛ نیز معلوم ہوا کہ عادت عرف کی ایک قسم ہے۔ استاذ زکی الدین شعبان نے اپنی کتاب " اصول الفقه الإسلامی "میں لکھا ہے:

"عرف وہ ہے، جس کو اکثر لوگوں نے عادت بنالیا ہو اور وہ اس سے مانوس ہو جائیں، خواہ کوئی فعل ہو جو ان میں رائج ہو جائے، یا کوئی لفظ

---

(۱) رسائل الشامي :۲/۱۱۴

(۲) الأشباه:۱/۳۰۵

ہو، جس کو لوگ کسی خاص معنی پر اطلاق کا عرف بنالیں، اس طرح کہ جب اس کو سنا جائے، تو وہی معنی متبادر ہوں، پس پہلی قسم کو عرف عملی کہتے ہیں، بعض علما اس کو عادت کا نام دیتے ہیں اور دوسری قسم عرفِ قولی ہے۔(۱)

(۳) تیسرا مسلک یہ ہے کہ عادت عام ہے اور عرف خاص، یہ اوپر کے قول کے بالکل برعکس ہے، اسی قول کو استاذ مصطفیٰ الزرقانی نے اختیار کیا ہے، چناں چہ وہ اپنی کتاب " المدخل الفقهي الاسلامي " میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

" عرف " عادت کی ایک قسم ہے، پس عادت ایک عام جنس ہے، جس کے تحت بہت سی انواع ہیں، ان میں سے ایک عرف ہے"۔(۲)

ایک اور جگہ اسی کتاب میں فرماتے ہیں:

" يتضح من جميع ما تقدم أن العادة أعم من العرف، لأنها تشمل العادة الناشئة من عامل طبيعي، والعادة الفردية، و عادة الجمهور التي هي العرف."

(اوپر جو عرض کیا گیا اس سے واضح ہوتا ہے کہ عادت، عرف سے عام ہے؛ کیوں کہ عادت کا لفظ طبعی تقاضے سے پیدا ہونے والی عادت اور عادت فردیہ (جو کسی ایک آدمی کی عادت ہو) اور عادت جمہور جس کو عرف کہتے ہیں، ان سب کو شامل ہے۔)(۳)

یہ اس سلسلے کے تین قول ہیں؛ لیکن حضرات فقہا کی اکثریت اس پر قائم ہے کہ

---

(۱) أصول الفقه الإسلامي: ۱۹۱/۱

(۲) المدخل الفقهي الإسلامي: ۸۴۱/۲

(۳) المدخل الفقهي الإسلامي: ۸۴۳/۲

عادت وعرف مصداق کے لحاظ سے ایک ہی ہے اور فقہا کے استعمالات اور تعبیرات سے بھی یہی واضح ہوتا ہے۔

عرف اور اجماع میں فرق

اس سلسلے میں اسی طرح کا ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ عرف اور اجماع میں کچھ فرق ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے اور یہ فرق کئی طرح پر ظاہر ہوتا ہے:

ا- اول یہ کہ عرف کا تحقق اس وقت ہوتا ہے، جب کہ وہ عوام وخواص سب میں رائج ہو جائے؛ لیکن اجماع کا تحقق صرف فقہائے مجتہدین کے اتفاق سے ہوتا ہے، اس میں عوام کا اعتبار نہیں، جیسا کہ امام فخر الدین الرازی نے ''**المحصول**'' میں، امام غزالی نے ''**المستصفی**'' اور ''**المنخول**'' میں اور امام سراج الدین الارموی رحمہم اللہ نے ''**التحصیل من المحصول**'' میں اس کی تصریح کی ہے۔ (۱)

اور امام الحرمین الجوینی رحمۃ اللہ نے ''البرہان'' میں فرمایا:

" فلا شک أن العوام ، ومن شدا طرفاً قريباً من العلم لم يصر بسبب ما تحلى به من المتصرفين في الشريعة ، وليسوا من أهل الإجماع ،فلا يعتبر خلافهم ولا يؤثر وفاقهم ". (۲)

(اس میں شک نہیں کہ عوام اور وہ لوگ جو تھوڑا سا علم حاصل کیے ہوئے ہوتے ہیں، وہ اس علم سے مزین ہونے کے سبب شریعت میں تصرف

---

(۱) المحصول :۴/۲۸۰، المستصفی:۱/۱۴۳، المنخول:۱/۳۱۰، والتحصيل من المحصول :۲/۸۱

(۲) البرهان لإمام الحرمين:۱/۸۴

کرنے والوں میں سے نہیں ہو سکتے اور یہ اہلِ اجماع میں سے نہیں ہیں، لہٰذا نہ ان کا اختلاف معتبر ہے اور نہ ان کا اتفاق مؤثر ہے۔)

۲- دوسرے اجماع کے تحقق کے لیے، اہلِ اجماع کا عاقل، بالغ، مسلمان، عادل، اور اہل سنت والجماعت سے ہونا ضروری ہے؛ لیکن عرف کے لیے ان میں سے کوئی چیز بھی شرط نہیں، امام ابوبکر سمرقندی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے " میزان الأصول فی نتائج العقول" میں اجماع کی بحث میں بہت تفصیل سے اہلِ اجماع کے شرائط کا ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اجماع کی اہلیت کے لیے کئی شرائط ہیں: بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ ہیں، ان میں سے جو اتفاقی ہیں، وہ یہ ہیں: عقل، بلوغ، اسلام، عدالت اور اہل سنت میں سے ہونا اور احکام شریعت میں فتوی دینے اور اجتہاد کی صلاحیت ہونا۔(۱)

ظاہر ہے کہ یہ تمام باتیں عرف کے تحقق کے لیے ضروری نہیں ہیں۔ فاتضح الفرق.

۳- تیسرے یہ کہ اجماع تمام اہلِ سنت وجماعت کے نزدیک حجت قطعیہ ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے؛ لیکن عرف حجتِ قطعیہ نہیں ہے؛ بل کہ ظنیہ ہے۔ لہٰذا اجماع سے ثابت شدہ امور کا منکر کافر ہے؛ لیکن عرف سے ثابت شئی کا منکر کافر نہیں ہے۔

نور الانوار میں ہے:

" إن الإجماع في الأمور الشرعية في الأصل يفيد اليقين و القطعية، فيكفر جاحده". (۲)

---

(۱) میزان الأصول: ۴۹۰-۴۹۱

(۲) نور الأنوار: ۲۲۵

۴- چوتھے یہ کہ اجماع تمام علما کے نزدیک حجت ہے، جب کہ عرف کی حجیت متفق علیہ نہیں ہے، بعض علما اس کو حجت نہیں مانتے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عرف و اجماع کے مابین تحقق و مصداق اور حکم سب میں فرق ہے۔ واللہ اعلم

عرف کی قسمیں

اب عرف کی قسموں کی طرف آیئے عرف اپنے موضوع، اپنے دائرے وحدود اور معتبر ہونے اور نہ ہونے کے لحاظ سے متعدد قسموں پر ہے، موضوع کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں: ایک ''عرف قولی''، دوسرے ''عرف عملی'' اور اپنے دائرے کے لحاظ سے بھی اس کی دو قسمیں ہیں: ایک ''عرف عام''، دوسرے ''عرف خاص'' اور اس کے معتبر عند الشرع ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے بھی اس کی دو قسمیں ہیں: ایک کو صحیح، دوسری کو فاسد کہتے ہیں۔ اب ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور اس کی مثالیں ملاحظہ فرمائیں۔

''عرف قولی وعملی'' کی تعریف

''عرف قولی'' یہ ہے کہ لوگ کسی لفظ کو کسی خاص معنی کے لیے استعمال کریں، اس طرح کہ اطلاق کے وقت وہی خاص معنی ذہن میں متبادر ہوں، جیسے لفظ ''دابّة'' کہ عرف میں چوپائے جانوروں کے لیے استعمال ہوتا ہے، حال آں کہ لغت میں ہر اس چیز پر اطلاق کیا جاسکتا ہے، جو زمین پر چلنے والی ہے؛ اسی طرح لفظ ''ولد'' کہ عرف میں عام طور پر صرف مذکر کے لیے استعمال ہوتا ہے، جب کہ لغوی معنی کے لحاظ سے مذکر و مؤنث یعنی لڑکے ولڑکی دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

''عرف عملی'' یہ ہے کہ لوگوں میں کوئی کام اس طرح رائج و متعارف ہوجائے،

کہ وہ نفوس میں مستقر ہونے لگے۔ جیسے لوگوں کا گیہوں کھانا یا بھیڑ بکری کا گوشت کھانا، یا جیسے بیع تعاطی، یا جیسے آرڈر دے کر کسی چیز کا بنانا وغیرہ یہ سب افعال ہیں جن کا رواج پایا جاتا ہے۔

''عرف عام'' و''عرف خاص'' کی تعریف

عرف عام یہ ہے کہ وہ تمام شہروں اور علاقوں میں رائج ومتعارف ہو، کسی طبقے یا کسی شہر یا علاقے کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔ جیسے ''استصناع''یعنی آرڈر دے کر کسی چیز کا بنانا تمام جگہوں پر اور ہر طبقے میں رائج ہے، یا جیسے بغیر اجرت ومدت کے مقرر کیے ہوئے حمام میں داخل ہونا وغیرہ۔

''عرف خاص'' یہ کہ کوئی خاص طبقہ یا علاقہ اس کی عادت بنالے یا اس کا رواج کرلے۔ جیسے اہل عراق لفظ ''دابۃ'' کہہ کر گھوڑا مراد لیتے ہیں، یا جیسے نحوی لوگ لفظ '' اسم'' سے ایک خاص معنی مراد لیتے ہیں، یعنی وہ کلمہ جو بذات خود اپنے معنی پر دلالت کرے اور اس میں کوئی زمانہ نہ پایا جائے، اسی طرح بعض علاقوں میں بیع بالوفا کا رواج عرفِ خاص میں داخل ہے۔

انتباہ: یہاں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ عرفِ عام وعرفِ خاص میں سے ہر ایک قولی وعملی دونوں ہوسکتے ہیں۔

''عرف صحیح''اور''عرف فاسد'' کی تعریف

عرفِ صحیح اس عرف کو کہتے ہیں جو نصوصِ شرعیہ اور قواعد ثابتہ کے مناقض ومخالف نہ ہو۔ جیسے لوگوں میں مروج وہ معاملات، جن میں کوئی نص شرعی وارد نہیں اور ان میں کوئی ایسی بات نہیں، جو کسی حرام کو حلال کرنے والی ہو۔

’’عرفِ فاسدہ‘‘ وہ ہے کہ جو اس کے خلاف ہو یعنی جو نصوصِ شرعیہ میں سے کسی نص کے مناقض ہو یا قواعدِ شرعیہ میں سے کسی قاعدہ کے مخالف ہو، اس طرح کہ اس سے کسی حرام کا حلال کرنا لازم آئے۔

استاذ منصور محمد الشیخ رحمہ اللہ اپنی کتاب ’’أصول الاحکام‘‘ میں لکھتے ہیں:

’’إن كان (العرف) لا يناقض القواعد الشرعية، و أحكامها الثابتة التي لا تتغير كالمعاملات التي تقودها الناس ممّا لم يرد فيه نصّ، ولم يكن فيه تحليل لشيء حرام، إن كان العرف كذلک فهو صحيح، وإن كان مناقضاً لشيء من ذلک فهو عرف فاسد.‘‘(۱)

عرف وعادت کا اعتبار

شریعت میں عرف وعادت کا اعتبار ہے یا نہیں؟ اس مسئلے میں جمہور علما وفقہا کی رائے یہ ہے کہ اعتبار ہے اور ان حضرات نے قرآن وحدیث سے اس پر استدلال کیا ہے:

شرعی دلائل

(۱) قرآن میں فرمایا گیا ہے:

﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ (عرف کے مطابق حکم دیجیے)

(الأعراف: ۱۹۹)

علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ بعض علما نے اس آیت سے عرف کے

---

(۱) أصول الأحكام:۲۰۲

اعتبار پر استدلال کیا ہے۔(۱)

اور علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ "الإكليل في استنباط التنزيل" میں اس آیت سے مستنبط مسائل کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" قال ابن الفرس: المعنى اقض بكل ماعرفته النفوس ممّا لايردّه الشرع، وهذا أصل القاعدة الفقهية في اعتبار العرف ."(۲)

(ابن الفرس نے فرمایا کہ آیت کا معنی یہ ہے کہ" آپ فیصلہ کیجیے ہر اس چیز کے موافق جس کو لوگ پہچانتے ہیں"یعنی جوان میں رائج ہے، ان چیزوں میں سے جس کو شریعت رد نہیں کرتی ،اور یہ آیت عرف کے معتبر ہونے کے سلسلے میں قاعدۂ فقہیہ کی اصل یعنی دلیل ہے۔)

اس آیت میں جو لفظ "عرف "آیا ہے، جمہور علما نے اس کی تفسیر کئی طرح سے کی ہے، علامہ ابن العربی مالکی رحمہ اللہ نے اس کی تفسیر میں چار اقوال ذکر کیے ہیں:

(۱) اس سے مراد معروف چیز ہے۔

(۲) اس سے مراد "لاإله إلاالله "کہنا ہے۔

(۳) اس سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا دین میں سے ہونا معلوم ہو۔

(۴) وہ چیزیں یعنی محاسن جن پر تمام شریعتیں متفق ہوں اور جن کا لوگ انکار نہ کریں۔(۳)

---

(۱) رسائل ابن عابدین : ۲ / ۱۱۵

(۲) الإكليل :۱۱۰

(۳) أحكام القرآن :۲/۸۲۳

ایک شبہ کا جواب

یہاں ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ یہ بات واضح ہے کہ آیت میں ''عرف'' سے وہ فقہی و اصطلاحی عرف مراد نہیں ہے، جو حضراتِ فقہا کے مابین دائر ہے؛ لہٰذا عرف کو یہاں فقہی و اصطلاحی معنی پر محمول نہیں کیا جا سکتا؛ کیوں کہ یہ اصطلاح حادث ہے اور نزول قرآن کے وقت اس اصطلاح کا کوئی وجود نہ تھا؛ لہٰذا عرف اصطلاحی پر اس آیت سے استدلال قابلِ اشکال معلوم ہوتا ہے؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ آیت میں اگرچہ فقہی و اصطلاحی عرف مراد نہیں ہے؛ لیکن اس سے عرفِ اصطلاحی کی تائید ہوتی ہے اور اس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے، وہ اس طرح کہ مراد عرف سے معروف یعنی اچھی چیز ہے اور لوگوں کا اپنے معاملات و اعمال میں کسی چیز کا رواج و عادت بھی ان کے نزدیک امورِ معروفہ میں سے ہے اور عقل ان کو مستحسن خیال کرتی ہے؛ لہٰذا یہ عرف بھی قرآنی عرف میں داخل ہوتا ہے۔

غالباً علامہ زرقانی رحمہ اللہ کی اس درجِ ذیل عبارت کا یہی حاصل ہے، وہ فرماتے ہیں:

'' توجيه هذا الاستدلال هو أن العُرف في الآية وإن لم يكن مراداً به المعنى الاصطلاحي قد يستانس به في تائيد اعتبار العرف بمعناه الاصطلاحي؛ لأن عرف الناس في أعما لهم و معاملاتهم هو مما استحسنوه و أَلِفَتْه عقولُهم، والغالب أن عرف القوم دليل على حاجتهم إلى الأمر بالمتعارف، فاعتباره يكون من الأمور المستحسنة. (۱)

(۱) المدخل الفقهي الإسلامي:۱/۱۳۲

عرف کے عند الشرع معتبر ہونے کی دوسری دلیل حدیث پاک ہے۔

(۲) « عن عائشة ﷺ أن هند بنت عتبة قالت : يا رسول الله ! أن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلاما أخذت منه وهو لايعلم. فقال خذي مايكفيكِ وولدكِ بالمعروف. »(۱)

(حضرت عائشہ ﷺ سے روایت ہے کہ ہند بنت عتبہ نے عرض کیا یارسول اللہ! ابوسفیان بہت بخیل آدمی ہیں، وہ اتنا خرچ نہیں دیتے جو مجھے اور میرے بچہ کو کافی ہو، الا یہ کہ میں ان کی بے خبری میں ان کا مال لے لوں (تو کیا مجھے یہ جائز ہے)؟ آپ نے فرمایا کہ تیرے لیے اور تیرے بچے کے لیے، جو کافی ہو وہ معروف طریقہ پر لے لے)

اس حدیث میں جو آخری جملہ ہے "**خذي ما يكفيكِ وولدكِ بالمعروف**" اس میں معروف سے مراد وہ ہے، جو عادۃً معلوم ہو، چناں چہ ابن حجر رحمہ اللہ نے قرطبی سے نقل کیا ہے:

"والمراد بالمعروف القدر الذي عرف بالعادة أنه الكفاية." (۲)

اس تفسیر کی بنا پر یہ حدیث عرف کے معتبر ہونے کی دلیل ہے، چناں چہ امام نووی نے شرح مسلم میں، حافظ ابن حجر نے شرح بخاری میں اور امام قرطبی نے اس حدیث سے عرف کے اعتبار پر استدلال کیا ہے۔

---

(۱) صحیح البخاری :۲/ ۸۰۸، صحیح المسلم:۲/ ۷۵

(۲) فتح الباري :۹/ ۵۰۹اور بذل المجھود:۵/ ۲۹۶میں بھی اسی طرح معروف کی تفسیر کی گئی ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ اس حدیث کے فوائد گناتے ہوئے کہتے ہیں:

" ومنها اعتماد العرف في الامور التي ليس فيها تحديد شرعي ."(۱)

اور علامہ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" وفيه اعتماد العرف في الامور التي لاتحديد فيها من قِبَل الشرع، وقال القرطبي فيه اعتبار العرف في الشرعيات خلافاً لمن أنكر ذلک الخ.(۲)

معلوم ہوا کہ یہ حدیث، عرف کے اعتبار پر ایک دلیل ہے۔

(۳) حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کی جو تفصیل آئی ہے، اس میں عرفات کا خطبہ بھی مذکور ہے اور اس خطبے کے اندر آپ نے یہ بھی فرمایا تھا:

« ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف »

(تم پر اپنی عورتوں کا کھانا کپڑا بھی معروف طریقے پر لازم ہے۔)(۳)

اس میں بھی معروف سے مراد عرف وعادت سے معلوم چیز ہے، اسی لیے علما نے کہا ہے کہ عورت کا کھانا اور کپڑا عرف وعادت کے مطابق دینا شوہر کے ذمے ہے، ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن بطال رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

" أجمع العلماء على أن للمرأة مع النفقة على الزوج

---

(۱) شرح مسلم للنووي:۲/۷۵

(۲) فتح الباري :۹/۵۱۰

(۳) مسلم :۱/۳۹۷

كسوتها وجوباً، والصحيح في ذلک أن لايحمل أهل البلدان على نمط واحد، وأن على أهل كل بلد ما يجري في عادتهم بقدر ما يطيقه الزوج على قدر الكفاية لها.‘‘(۱)

(علما نے اس بات پر اجماع کیا ہے، کہ عورت کے لیے اس کے شوہر پر نفقے کے ساتھ وجوبی طور پر کپڑا دینا بھی ہے اور اس بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ تمام شہروں کے لوگوں کو ایک ہی طریقے پر نہیں رکھا جائے گا؛ بل کہ ہر شہر والوں پر وہی لازم ہوگا، جو ان کے عرف وعادت میں، شوہر کی طاقت کے بقدر، عورت کو کفایت کرنے والی مقدار جاری ہے۔)

غرض اس حدیث میں بھی معروف سے یہی عرف وعادت مراد ہے؛ لہٰذا اس سے عرف کا معتبر ہونا معلوم ہوا۔

(۳) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

«ما رآه المسلمون حسناً فهو عندالله حسن.»

(مسلمان جس کو اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے)

اس کو امام احمد رحمہ اللہ، ابوداؤد طیالسی رحمہ اللہ، ابوسعید بن الاعرابی نے روایت کیا ہے، جیسا کہ شیخ ناصرالدین البانی رحمہ اللہ نے ’’سلسلة الاحاديث الضعيفة و الموضوعة‘‘ میں لکھا ہے۔ البانی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اس کی سند حسن ہے؛ نیز لکھا کہ حاکم رحمہ اللہ و ذہبی رحمہ اللہ نے اس کو صحیح اور سخاوی رحمہ اللہ نے حسن قرار دیا ہے۔(۲)

---

(۱) فتح الباري: ۵۱۳/۹

(۲) سلسلة الأحاديث الضعيفة: ۱۷/۲

میں کہتا ہوں کہ یہ روایت اگر چہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر موقوف ہے؛ مگر مرفوع حدیث کے حکم میں ہے؛ کیوں کہ محدثین نے لکھا ہے کہ صحابہ کا قول جو عقل ورائے سے نہیں کہا جاسکتا، مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔ (کما حققہ علما الأصول .)

اور یہ روایت مرفوعاً بھی مروی ہے، مگر اس کی سند میں سلیمان بن عمرو نخعی ہے جو کذاب ووضاع ہے، امام احمد، یحیی بن معین، قتیبہ اور اسحاق نے اس کی تکذیب کی ہے۔(۱)

(اس راوی کے بارے میں محدثین کے اقوال میں نے اپنے عربی مقالے میں پیش کیے ہیں۔)

اس لیے یہ روایت مرفوعا ثابت نہیں ہے، ہاں! یہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے جو بحکم مرفوع ہے۔

اس حدیث سے عرف کے اعتبار پر متعدد علما نے استدلال کیا ہے، جیسے ابن نجیم رحمہ اللہ نے " **الأشباہ** "میں اور ابن عابدین رحمہ اللہ نے "**نشر العرف**" میں؛ لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حدیث سے اجماع امت مراد ہے نہ کہ عرف، جیسے امام غزالی رحمہ اللہ نے " **المستصفی** "میں فرمایا ہے۔(۲)

یہ چند دلائل ہیں، جن سے شریعت میں عرف کا اعتبار اور اس کا ایک مقام ثابت ہوتا ہے، ایک دلیل قرآن کی آیت سے دی گئی ہے اور دو دلیلیں حدیث سے اور ایک صحابی کے قول سے جو اگر چہ روایۃً موقوف ہے؛ مگر معنیً مرفوع ہے۔ واللہ اعلم

---

(۱) تهذيب التهذيب:۳/۱۱۵-۱۱۷

(۲) المستصفى من الأصول:۱/۱۳۸

عرفِ قولی احکامِ شرعیۃ میں معتبر ہے

پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عرف، قولی بھی ہوتا ہے اور عملی بھی ہوتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ احکامِ شرعیہ میں کیا دونوں معتبر ہیں؟ جواب یہ ہے کہ دونوں معتبر ہیں۔

چناں چہ عرف قولی کے معتبر ہونے کے بارے میں فقہا نے تصریح کی ہے۔

''الاشباه و النظائر''میں ہے:

''فصل في تعارض العرف مع الشرع، فإذا تعارضا قدم الاستعمال خصوصاً في الأيمان، فإذا حلف: لا يجلس على الفراش أوعلى البساط أو يستضيئ بالسراج لم يحنث بجلوسه على الأرض ولا بالاستضائة بالشمس، وإن سمّاها الله فراشاً و بساطاً وسمّي الشمس سراجاً.(۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عرف کا شرعی استعمال سے ٹکراؤ ہو، تو عرف کو مقدم رکھا جائے گا، خصوصاً قسم کے باب میں؛ لہٰذا کسی نے اگر یہ قسم کھائی کہ وہ فرش پر یا بساط پر نہیں بیٹھے گا، یا سراج یعنی چراغ سے روشنی حاصل نہ کرے گا، پھر وہ زمین پر بیٹھا، یا سورج سے روشنی حاصل کیا، تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی، حالاں کہ اللہ نے زمین کو فرش و بساط اور سورج کو سراج فرمایا ہے۔

''الأشباه'' میں'' فصل في التعارض بين العرف و اللغة'' میں لکھا ہے:

''صرح الزيلعي وغيره بأن الأيمان مبنية على العرف لا على الحقائق اللغوية و عليها فروع، منها لو حلف لا يأكل

---

(۱) الأشباه :۱/۳۰۲

الخبز حنث بما يعتاده أهل البلد، وفي القاهرة لايحنث إلا بخبز البرّ، وفي طبرستان ينصرف إلى خبز الأرز، وفي زبيد إلى خبزالذُرة، والدُخن، ولو أكل الحالف بخلاف ما عندهم من الخبز لم يحنث .(۱)

(امام زیلعی وغیرہ حضرات نے تصریح کی ہے کہ قسموں کا مدار عرف پر ہے نہ کہ لغوی حقائق پر اور اس اصول پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ روٹی نہیں کھائے گا، تو اس کی قسم اس چیز سے ٹوٹ جائے گی، جس کی اس کے شہر کے لوگ عادت رکھتے ہیں، ''قاہرہ'' میں گیہوں کی روٹی کے سوا کسی اور روٹی کے کھانے سے وہ حانث نہ ہوگا اور ''طبرستان'' میں چاول کی روٹی مراد ہوگی اور ''زبید'' میں اس سے مراد مکئی اور باجرا کی روٹی ہوگی، قسم کھانے والا اس کے علاوہ کسی اور قسم کی روٹی کھائے گا، تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔)

اس سے معلوم ہوا کہ لفظ کا جو معنی عرف میں مستعمل ہے اسی کا اعتبار ہوگا، کسی نے قسم کھائی کہ روٹی نہیں کھاؤں گا، تو روٹی کا لفظ عرف میں جس خاص چیز کے لیے مستعمل ہے اسی کے کھانے سے قسم ٹوٹے گی، ورنہ نہیں۔

فخر الاسلام بزدوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے تصریح کی ہے کہ کبھی حقیقت کو عرف وعادت کی وجہ سے ترک کردیا جاتا ہے۔(۲)

---

(۱) الأشباه والنظائر :۳۰۵

(۲) کنزالأصول للبزدوي:۴/۸۶

ابن قدامہ حنبلی رَحِمَهُ اللهُ نے ''المغنی'' میں لکھا ہے:

''إن أقرّ بدراهم، و أطلق في بلد أوزانهم ناقصة ففيه وجهان أولهما يلزمه من دراهم البلد ودنانيره، لأن مطلق الكلام يحمل على عرف بلدهم كما في البيع وا لأ ثمان .''(۱)

ابن قدامہ رَحِمَهُ اللهُ ہی نے دوسرے مقام پر لکھا:

''له على درهم كبير لزمه درهم من دراهم الإسلام لأنه كبير في العرف'' .(۲)

ان تمام عبارات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے، کہ بیع وشرا میں، قسم میں، اقرار میں اور دوسرے موقعوں پر عرف قولی احکام شرعیہ میں معتبر ومؤثر ہے۔

کیا عرفِ عملی معتبر ہے؟

اب رہا عرف عملی، تو اس کے بارے میں بھی فقہی تصریحات ملاحظہ فرمائیں، جن سے واضح ہوگا کہ ''عرف عملی'' بھی شرعی احکامات میں معتبر ومؤثر ہے:

ابن قدامہ حنبلی رَحِمَهُ اللهُ نے ''المغنی'' میں لکھا ہے:

''مکیلی'' و''موزونی'' چیز کے بارے میں حجاز کا عرف اصل ومرجع ہے (وہاں جس کو وزنی سمجھا جاتا ہے، وہ وزنی اور جس کو مکیلی سمجھا جاتا ہے وہ مکیلی ہوگی) آگے چل کر فرمایا: اور جس چیز میں حجاز میں کوئی عرف نہ ہو وہ دو صورتوں کو محتمل ہے: ایک یہ کہ حجاز میں جو چیز اس سے سب سے زیادہ مشابہ ہے، اس کی طرف لوٹایا جائے، جیسے حوادث کو منصوص علیہ کے ساتھ زیادہ مشابہ کی طرف پھیرا جاتا ہے،

(۱) المغني :۵/۱۶۹

(۲) المغني:۵/۱۷۰

قیاس کا یہی تقاضا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اپنے مقام کے عرف کا اعتبار کیا جائے، پس اگر اس کے لیے شریعت میں کوئی چیز مقرر نہ ہو، تو مرجع عرف ہوگا، یہی ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور اس قول پر اگر اس معاملے میں شہروں (کا عرف) مختلف ہو، تو اعتبار غالب کا ہوگا اور اگر کوئی ایک غالب نہ ہو، تو یہ صورت باطل ہوگی اور پہلی صورت (عرف اپنی اپنی جگہ کا معتبر ہے) متعین ہوگی، امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ان ہی دو صورتوں پر ہے۔(۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن چیزوں میں شرعا کوئی حد مقرر نہیں، ان میں عرف عملی کا معتبر ہونا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ، حنابلہ رحمہ اللہ وامام شافعی رحمہ اللہ سب کا مذہب ہے۔

نیز "هداية" میں ہے:

جس نے جوتا اس شرط پر خریدا کہ بائع اس کو بنا کردے یا اس میں تسمہ لگائے، تو بیع فاسد ہے، صاحب "هداية" کہتے ہیں کہ یہ قیاس کا جواب ہے اور اس کی وجہ وہ ہے، جو ہم نے اوپر بیان کردی اور استحسان یہ ہے کہ یہ تعامل (عرف) کی وجہ سے جائز ہے، پس یہ ایسا ہے جیسے کپڑا رنگنا (یعنی جائز ہے) اور ہم نے تعامل ہی کی وجہ سے "استصناع" (آرڈر دے کر کسی چیز کے بنانے) کو بھی جائز قرار دیا ہے۔(۲)

درمختار میں ہے:

"كما يصح أيضاً وقف كل منقول قصداً فيه تعامل للناس كفأس، وقدوم، بل ودراهم، ودنانير إلى أن قال....لأن التعامل يترك به القياس بخلاف مالا تعامل فيه، كثياب ومتاع الخ."(۳)

---

(۱) المغني:۴/۲۱-۲۴

(۲) هداية:۳/۴۵

(۳) الدر المختار مع الشامي:۴/۳۶۴

اس کا حاصل یہ کہ اشیائے منقولہ کا وقف اگر چہ قیاساً صحیح نہیں؛ الا یہ کہ تبعاً ہو، قصداً نہ ہو؛ لیکن جن منقول اشیا کا وقف کرنا تعامل سے ثابت ہو، ان چیزوں کو وقف کر سکتے ہیں، جیسے کلہاڑی، کلہاڑا اور درہم و دینار وغیرہ؛ کیوں کہ تعامل کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے، ان تمام عبارات سے یہ معلوم ہوا کہ حضراتِ فقہا نے عرفِ عملی کا شرعی احکامات میں اعتبار کیا ہے۔

عرف عام معتبر ہے یا نہیں؟

جیسا کہ معلوم ہو چکا، عرفِ قولی وعملی دونوں کی دو قسمیں ہیں، عرف عام وعرف خاص، سوال یہ ہے کہ شرعیات میں عرف عام کا اعتبار ہے یا نہیں؟ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ عرف عام ہی شرعیات میں معتبر ہے اور اس کے معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ نص عام کی تخصیص کر سکتا ہے اور یہ کہ اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا جا سکتا ہے۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ عرف اگر ہر طرح اور ہر صورت سے شرعی دلیل کے مخالف ہو، اس طرح کہ اس سے نص شرعی کا ترک لازم آتا ہو، تو وہ ہرگز معتبر نہیں ہے، جیسا کہ محور ثالث میں اس پر بحث آئے گی اور اگر دلیل شرعی کے ہر طرح مخالف نہ ہو؛ بل کہ اس کے بعض افراد کے اعتبار سے اس کا مخالف ہو، مثلاً: دلیل شرعی تو عام ہو اور عرف اس کے بعض افراد کے مخالف ہو، تو وہ معتبر ہوگا یعنی وہ اس دلیل شرعی کی تخصیص کر دے گا، اسی طرح اگر عرف قیاس کے مخالف ہو؛ تو قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

عرفِ عام کی وجہ سے دلیل شرعی کی تخصیص کی مثال استصناع ہے جو کہ معدوم کی بیع ہے اور حدیث میں معدوم کی بیع سے منع کیا گیا ہے۔(۱)

---

(۱) أخرجه الخمسة وصححه الترمذي وابن خزيمة و الحاكم، قاله ابن حجر في "بلوغ المرام": ۵۸

فقہا نے تعامل وعرف کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا ہے، جس سے اس نصِ شرعی کی تخصیص ہوگئی" الذخيرة البرها نية" میں ہے:

" ألا ترى إنا جوزنا الاستصنا ع للتعامل، و الاستصنا ع بيع ما ليس عنده، وأنه منهي عنه، وتجويز الاستصنا ع بالتعامل تخصيص منّا للنص الذي ورد في النهى عن بيع ما ليس عنده، لا ترك للنص أصلاً، لأنا عملنا بالنص في غير الا ستصنا ع ". (۱)

اور عرف کی وجہ سے قیاس کو ترک کرنے کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی جوتا اس شرط پر خریدتا ہے کہ بائع اس میں تسمہ لگائے، تو مقتضائے بیع کے خلاف ہونے کی وجہ سے یہ شرط اس بیع کو فاسد کر دیتی ہے؛ لیکن پھر بھی فقہا نے اس قیاس کو ترک کر کے عرف کی وجہ سے اس بیع کو جائز قرار دیا ہے۔(۲)

یہ ترکِ قیاس کی مثال ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عرفِ عام کی وجہ سے نصِ شرعی میں تخصیص کی جا سکتی ہے اور قیاس کا ترک جائز ہے، یہی معنے ہے عرف عام کے معتبر ہونے کا۔

عرفِ خاص کا اعتبار ہے یا نہیں؟

رہا عرفِ خاص تو اصل مذہب یہ ہے کہ اس کا اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ "الأشباہ" میں تصریح کی ہے:

"فا لحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ". (۳)

---

(۱) رسائل شامي:۲/۱۱٦

(۲) الهداية:۳/۴۵

(۳) الأشباه:۱/۳۱۷

اورعرفِ خاص کا معتبر نہ ہونا اس معنی کر ہے کہ وہ نص میں تخصیص کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اوراس کی وجہ سے قیاس کوبھی ترک نہیں کیا جائے گا، چناں چہ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" وبما قررنا تبيّن لک أن ما تقدّم عن الأشباه من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هوفي ما إذا عارض النصَ الشرعي، فلايترک به القياس ولايخصّ به أثر."(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ عرف خاص کا معتبر نہ ہونا اس صورت میں ہے، جب کہ دلیل شرعی کے مخالف ہو، پس اس کی وجہ سے نہ تو قیاس شرعی کوترک کیا جائے گا، اورنہ نص کومخصوص کیا جائے گا؛لیکن جہاں نص وارد نہ ہواورنہ وہ قیاس شرعی کے معارض ہو، وہاں عرف خاص بھی معتبر ہے۔

چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے فقہا کی عبارت سے اس کوواضح کیا ہے۔مثلاً فقہانے یہ لکھاہے کہ:

" العلو لا يدخل بشراء بيت بكل حق، وبشراء منزل إلا بكل حق هو له أو بمرافقه أو بكل قليل وكثير هو فيه أو منه الخ". (۲)

اس کے متعلق صاحب "بحرالرائق" نے "كافي" سے نقل کیا ہے کہ علو کا بعض صورتو ں میں داخل شرا ہو نااوربعض میں نہ ہونا کوفہ کے عرف پرمبنی ہے اورہمارے عرف میں ہرصورت میں علوداخلِ شراہوگا،آگے لکھتے ہیں:

"و الأحكام تبتني على العرف، فيعتبر في كل إقليم

(۱) رسائل شامی :۲/۱۳۳

(۲) کنز الدقائق:۲۵۰

وفي كل عصر عرف أهله". (۱)

یہ عبارت عرفِ خاص کے معتبر ہونے پر صریح ہے، پس خلاصہ یہ ہے کہ عرف خاص اگر نص یا قیاس شرعی کے معارض ہو، تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور اگر معارض نہ ہو، تو اس کا اعتبار رہوگا۔

عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں

عرف خواہ عام ہو یا خاص، اس کا اعتبار اس وقت ہوگا، جب کہ ان شرائط کا تحقق ہو، جن پر اس کے معتبر ہونے کو موقوف رکھا گیا ہے، اگر وہ شرائط پائی جائیں، تو عرف معتبر ہوگا، ورنہ نہیں۔

وہ شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ وہ نصِ شرعی سے اس طرح نہ ٹکراتا ہو، جس سے نص معطل ہوجائے؛ کیوں کہ نص شرعی، عرف سے اقوی ہے، لہٰذا اقوی کو لیا جائے گا۔

علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" أن النص أقوى من العرف لأن العرف جاز أن يكون على باطل، كتعارف أهل زماننا في إخراج الشموع والسرج إلى المقابر ليالي العيد، و النص بعد ثبوته لا يحتمل أن يكون على باطل". (۲)

علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" إذاخالف العرف، الدليلَ الشرعيَ فإن خالفه من كل

---

(۱) البحر الرائق:۶/۱۳۷

(۲) فتح القدير:۷/۱۵

وجه بأن لزم منه ترک النص ، فلاشک في رده، کتعارف الناس کثیراً من المحرمات من الربا، و شرب الخمر، ولبس الحرير والذهب ،وغير ذلک مما ورد تحريمه نصّاً. (۱)

(عرف اگر دلیلِ شرعی کے ہر طرح مخالف ہو کہ اس سے نص کا ترک لازم آئے ،تو اس کے مردود ہونے میں کوئی شک نہیں ،جیسے بہت سے محرمات کا لوگوں میں عرف ہوگیا ہے ،مثلا: سود، شراب پینا ، ریشم اور سونا پہننا وغیرہ جن کی ممانعت نص میں وارد ہوئی ہے)

''الأشباہ و النظائر'' میں ہے:

محمد بن فضل رحمۃ اللہ فرماتے تھے کہ ناف سے لے کر بالوں کے اُگنے کے مقام تک کا حصہ چوں کہ عام طور پر لوگ چھپاتے نہیں ،لہٰذا اس عرف کی وجہ سے اس حصہ کا چھپانا ضروری نہیں ، علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ نے اس کو نقل کرنے کے بعد فرمایا'' و هذا ضعيف و بعيد لأن التعامل بخلاف النص لايعتبر''. (۲)

(یہ ضعیف وبعید ہے؛ کیوں کہ نص کے خلافِ تعامل معتبر نہیں ۔)

فقہا کی ان تمام عبارات سے واضح ہوا کہ عرف کا اعتبار اسی وقت ہوگا، جب کہ وہ نصوصِ شرعیہ کے معارض نہ ہو۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ عرف تمام لوگوں میں شائع وعام ہو، یا کم ازکم اس کا رواج غالب ہو، اگر غالب نہ ہوگا، تو اس کا اعتبار نہیں، ابن نجیم رحمۃ اللہ نے فرمایا:

---

(۱) رسائل ابن عابدين :۲/ ۱۱۶

(۲) الأشباه:۱/ ۲۹۸

" إنما تعتبر العادة إذا اطّردت أو غلبت، ولذا قالوا في البيع: لو باع بدراهم أو دنانير و كانا في بلد اختلف فيه النقود مع الاختلاف في المالية و الرواج انصرف إلى الأغلب". (۱)

اسی طرح علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"اعلم أن كلاً من العرف العام و الخاص إنما يعتبر إذا كان شائعاً بين أهله يعرفه جميعهم". (۲)

(عرف عام وخاص میں سے ہر ایک اسی وقت معتبر ہوگا، جب کہ وہ تمام اہل عرف میں شائع وعام ہو کہ سب اس کو جان لیں۔)

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ عرف سابق ہو، طاری نہ ہو، " الأشباه و النظائر" میں ہے کہ وہ عرف جس پر الفاظ محمول ہوتے ہیں، وہ عرف مفارق سابق ہے، نہ کہ عرف متأخر، اسی لیے فقہا نے کہا ہے "لا عبرة بالعرف الطاري"۔(۳)

علامہ حموی رحمہ اللہ نے اس کے شرح میں جو لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جو عرف، لفظ بولنے سے پہلے سے قائم ہو اور برابر قائم رہے، وہ عرف مراد ومعتبر ہے، اور جو عرف پہلے نہ تھا، کلام کے بعد پیدا ہوا، اس پر الفاظ کو محمول نہیں کیا جائے گا۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ کلام میں عرف کے خلاف کوئی تصریح نہ ہو، اگر عرف کے خلاف کسی بات کی تصریح کر دی جائے، تو اعتبار اسی تصریح کا ہوگا، نہ کہ عرف کا۔(۴)

(۱) الأشباه والنظائر: ۱/ ۲۹۹

(۲) رسائل ابن عابدين: ۲/ ۱۳۴

(۳) الأشباه: ۱/ ۳۱۱

(۴) (راجع) المدخل الفقهي: ۲/ ۸۷۳

عرف اگر نص عام کے معارض ہوتو ؟

اوپر کی پیش کردہ شرطوں کی روشنی میں بعض اہم سوالات حل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً: یہ سوال کہ عرف اگر نص عام کے مخالف و معارض ہو، تو اس کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عرف اگر نص عام سے پوری طرح معارض نہ ہو، یعنی من کل وجہ مخالف نہ ہو؛ بل کہ صرف بعض افراد میں اس کے مخالف ہوتو اس کا اعتبار ہے اور اگر ہر اعتبار سے مخالف ہوتو اعتبار نہیں، جیسا کہ ہم نے محورِ ثانی میں اس کی وضاحت کی ہے کہ عرف عام نص شرعی کا مخصص بن سکتا ہے، ہاں! عرفِ خاص چوں کہ نص کا مخصص نہیں بن سکتا؛ لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

" و إن لم يخالفه (أي إن لم يخالف العرفُ الدليلَ الشرعيَ) من كل وجه بأن ورد الدليل عاماً و العرف خالفه في بعض أفراده، أو كان الدليل قياساً، فإن العرف معتبر إن كان عاماً، فإن العرف العام يصلح مخصصاً. " (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر عرفِ عام ہو اور نص عام سے ٹکراتا ہو، تو اگر بعض افراد کے اعتبار سے ٹکراتا ہو، تو وہ معتبر ہوگا، بایں معنی کہ وہ نص کو خاص کر دے گا؛ لیکن اس صورت میں عرف خاص کا اعتبار نہ ہوگا، یعنی وہ نص عام کی تخصیص نہیں کر سکتا، علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" و بما قررنا تبين لک أن ما تقدم عن الأشباه من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ، إنما هو فيما إذا عارض

(۱) رسائل ابن عابدین:۲/۱۱۶

النص الشرعي، فلايترک به القياس ولا يخص به الأثر."(۱)

عرف عام کی بنا پر نص عام کی تخصیص کی مثال یہ ہے کہ حدیث میں قفیز طحان سے نہی آئی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ طحان کو، گیہوں پیسنے کی اجرت میں اس گیہوں کا ایک قفیز دینا منع ہے، اب اگر کوئی شخص کسی کپڑے بننے والے کو روئی یا اور کوئی چیز دے کر، بننے کی اجرت اسی سے طے کرے تو یہ بھی قفیز طحان کی نظیر ہونے کی بنا پر ممنوع ہونا چاہیے؛ مگر مشائخِ بلخ نے ان کے عرف وتعامل کی بنیاد پر اس کو جائز قرار دیا ہے؛ مگر اس سے نص عام کا ترک نہیں؛ بل کہ صرف تخصیص ہوئی ہے۔

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے "الذخيرة البرهانية" سے نقل کیا ہے:

" ومشائخ بلخ كنصير بن يحيى و محمد بن مسلمة وغيرهما كانوا يُجِيزون هذه الإجارةَ في الثياب لتعامل أهل بلدهم، والتعامل حجة يترک به القياس، ويخص به الأثر، وتجويز هذه الإجارة في الثياب للتعامل بمعنى التخصيص للنص الذي ورد في قفيزالطحان؛ لأن النص ورد في قفيز الطحان لا في الحائک؛ إلا أن الحائک نظيره، فيكون وارداً فيه دلالةً، فمتى تركنا العمل بد لالة هذا النص في الحائک، و علمنا بالنص في قفيز الطحان كان تخصيصاً لا تركاً أصلاً."(۲)

(مشائخ بلخ جیسے نصیر بن یحیی اور محمد بن مسلمہ وغیرہ کپڑوں میں اس طرح کے اجرت کے معاملے کو ان کے اہلِ شہر کے تعامل کی بنا پر جائز

(۱) رسائل شامي: ۱۳۳/۲

(۲) رسائل شامي:۱۱۶/۲

قرار دیتے تھے اور تعامل ایسی حجت ہے، جس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا جاتا اور حدیث کی تخصیص کی جاتی ہے اور اس اجرت کے معاملے کو تعامل کی بنا پر جائز قرار دینا، اس نص کی تخصیص کے معنی میں ہے، جو قفیز طحان کے بارے میں وارد ہوئی ہے، اس لیے کہ نص تو قفیز طحان کے بارے میں ہے، نہ کہ کپڑا بننے والے کے بارے میں، ہاں کپڑا بننے والا اس کی نظیر ہے، لہٰذا یہ نص بہ اعتبار دلالت کے اس کے بارے میں وارد ہوئی ہے، پس جب ہم اس نص کی دلالت پر عمل کو کپڑا بننے والے کے بارے میں ترک کر دیں اور قفیز طحان کے بارے میں اس نص پر عمل کر لیں تو یہ تخصیص ہوئی نہ کہ بالکلیہ اس کا ترک۔)

پس معلوم ہوا کہ عرفِ عام اس معنی کر معتبر ہے کہ وہ نص عام کی تخصیص کر سکتا ہے۔

عرف اگر نصِ خاص سے ٹکرائے تو؟

لیکن عرف اگر نصِ خاص سے معارض ہو کہ اس پر عمل کرنے سے نص کی تعطیل لازم آئے، تو اس کا اعتبار نہیں؛ اس لیے کہ تعامل اور عرف کی وجہ سے نص کا ترک جائز نہیں، عرف خواہ عام ہو یا خاص۔ مثلاً کسی جگہ یہ عرف ہو جائے کہ پیسنے والے کو گیہوں کا ایک قفیز اجرت میں دیتے ہیں تو اس عرف کی بنا پر یہ جائز نہ ہوگا؛ کیوں کہ اس پر عمل کرنے سے نص کی تعطیل لازم آتی ہے، جو قفیز طحان کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے۔

چناں چہ " الذخیرۃ البرھانیة "میں لکھا ہے:

"و هذا بخلاف ما لو تعامل أهل بلدة قفيز الطحان، فإنه لايجوز، ولاتكون معاملتهم معتبرةً ، لأنا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركاً للنص، و بالتعامل لايجوز ترك

النص أصلاً و إنما يجوز تخصيصه. "(۱)

(یہ اس صورت کے بہ خلاف ہے کہ کسی شہر والے خود قفیز طحان کا معاملہ کریں کہ یہ جائز نہیں ہے اور ان کا یہ معاملہ معتبر بھی نہیں ہے؛ اس لیے کہ اگر ہم ان کے اس معاملے کا اعتبار کریں، تو نص کا ترک لازم آئے گا اور تعامل کی وجہ سے بالکلیہ نص کا ترک جائز نہیں؛ بل کہ صرف نص کی تخصیص جائز ہے۔)

کیا عرف پر مبنی احکام، تغیر عرف سے بدل جاتے ہیں؟

اس ضمن میں ایک نہایت اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو احکام عرف پر مبنی ہوتے ہیں، عرف کے بدل جانے سے کیا ان احکام میں بھی تغیر ہوتا ہے؟

اس مسئلے میں علما کے مابین اختلاف ہے، جمہور علما کا مذہب یہ ہے کہ شریعت نے جن احکام کو بیان کر دیا ہے، وہ اگر چہ مبنی بر عرف ہوں؛ مگر ان میں کبھی تغیر نہیں ہوسکتا۔ چناں چہ فقہا نے لکھا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جن چیزوں کو کیلی (ناپی جانے والی) قرار دے دیا ہے، وہ ہمیشہ کے لیے کیلی ہوں گی اور جن کو وزنی (وزن کی جانے والی) قرار دیا ہے وہ ہمیشہ کے لیے وزنی ہوں گی، اگر چہ کہ عرف بدل گیا ہو اور لوگ کیلی کو وزنی اور وزنی کو کیلی قرار دے لیں۔

صاحب "هداية" نے لکھا ہے:

" كل شيء نصّ رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم على تحريم التفاضل فيه كيلاً فهو مكيل أبداً، وإن ترك الناس الكيل

---

(۱) رسائل الشامي:۲/۱۱٦

فيه، مثل الحنطة و الشعير و التمر والملح، وكل شيء نص على تحريم التفاضل فيه وزناً فهو موزون أبداً، وإن ترك الناس الوزنَ فيه، مثل الذهب و الفضة؛ لأن النص أقوى من العرف.''(۱)

(ہر وہ چیز جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے باعتبار کیل کے کمی بیشی کو حرام قرار دیا ہے، وہ ہمیشہ مکیلی ہوگی، اگر چہ کہ لوگوں نے اس میں ناپنا چھوڑ دیا ہو، جیسے گیہوں، جو، کھجور، نمک اور ہر وہ چیز جس کے اندر باعتبار وزن کے اللہ کے رسول ﷺ نے کمی بیشی کو حرام قرار دیا ہے وہ ہمیشہ موزونی ہوگی، اگر چہ کہ لوگوں نے اس میں وزن کرنا چھوڑ دیا ہو۔ جیسے سونا اور چاندی؛ کیوں کہ نص عرف سے زیادہ قوی ہے)''درمختار''وغیرہ میں بھی اسی طرح ہے۔(۲)

یہ جمہور کا قول ہے اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس صورت میں عرف کا اعتبار کرتے ہوئے، حکم میں تبدیلی ہوگی؛ کیوں کہ بعض اشیا کا کیلی اور بعض کا وزنی قرار دیا جانا، اس بنا پر ہے کہ اللہ کے رسول کے زمانے میں وہ چیزیں کیلی یا وزنی تھیں، تو معلوم ہوا کہ اصل چیز عرف ہے، پس جب عرف بدلے گا تو حکم بھی بدلے گا۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف کے قول کی تشریح کرتے ہوئے ''نشر العرف''میں لکھا ہے:

''و إنما أراد (أبو يوسف رحمه الله) تعليل النص بالعادة بمعنى

---

(۱) الهداية: ۶۴/۳

(۲) دیکھو: الدرالمختار مع الشامي:۱۷۶/۵، الجوهرة النيرة :۴۴/۲،البحر الرائق: ۱۲۹/۶

أنه إنما نص على البرّ و الشعير و التمر والملح بأنها مكيلة، وعلى الذهب والفضة بأنها موزونة؛ لكونهما كانا في ذلک الوقت كذلک، فالنص في ذلک الوقت إنما كان للعادة، حتى لو كانت العادة في ذلک الوقت وزن البرّ وكيل الذهب لورد النص على وفقها، فحيث كانت العلة للنص على الكيل في البعض، والوزن في البعض هي العادة تكون العادة هي المنظور إليها". (۱)

"درمختار" و"نشر العرف" میں ہے کہ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے، وہ فرماتے ہیں:

" فالناس في مقادير الدراهم والدنانير على عادتهم، فما اصطلحوا عليه وجعلوه درهماً فهو درهم، وما جعله ديناراً فهو دينار، وخطاب الشارع يتناول ما اعتادوه سواء كان صغيراً أو كبيراً ."(۲)

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ کے کلام سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک عرف پر مبنی احکام، عرف کے بدل جانے سے، متغیر ہوتے ہیں، چناں چہ آپ نے "اعلام الموقعين" میں لکھا ہے:

"إن النبى صلى الله عليه وسلم فرض صدقة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير،أوصاعاً من زبيب،أوصاعاً من أقط ، و

(۱) رسائل ابن عابدين :۲/۱۱۸

(۲) فتاوی ابن تيمية :۱۹/۲۴۹

هذه كانت غالب أقواتهم بالمدينة فأمّا أهل بلد أو محلة قوتهم غيرذلك فإنما عليهم صاع من قوتهم. قال: وإنما نص على الأنواع المخرجة لأن القوم لم يكونوا يعتادون اتخاذ الأطعمة يوم العيد؛ بل كان قوتهم يوم العيد كقوتهم سائرَالسنة ،ولهٰذا لما كان قوتهم يوم عيد النحرمن لحوم الأضاحي أُمِرُوْا أن يطعموا منها القانع و المعتر، فإذاكان أهل بلد أو محلة عادتهم اتخاذ الأطعمة يوم العيد جاز لهم بل يشرع لهم أن يواسوا المساكين من أطعمتهم". (۱)

علامہ کی یہ عبارت اس فصل میں ہے، جس میں زمانہ، جگہ، حالت ونیت کے بدل جانے سے فتاوی میں تغیر کی بحث فرمائی ہے ،غرض یہ مسئلہ اختلافی ہے، احوط جمہور کا مسلک ہے، دوسرا مسلک اوسع ہے۔

عرف اگر قیاس کے مخالف ہوتو؟

عرف اگر قیاس شرعی کے معارض ومخالف ہو،تو اس کا کیا حکم ہے؟ کیا عرف کا اعتبار کیا جائے گا یا قیاس پر عمل کیا جائے گا ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی مختلف صورتیں ہیں:

(۱) عرف اگر عام ہواور قیاس اس کے مخالف ہو،تو عرف کا اعتبار کیا جائے گا اور قیاس کوترک کردیا جائے گا۔

شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"فإن العرف العام يصلح مخصصاً كما مرّ عن التحرير،

(۱) إعلام الموقعين:۳/۱۲-۱۳

و يترك به القياس كما صرحوا به في مسئلة الاستصناع، ودخول الحمام، و الشرب من السقاء."(۱)

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ اور علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" صح بيع نعل على أن يحذوه أو يشرّكه ، والقياس فساده لما فيه من النفع للمشتري مع كون العقد لا يقتضيه، و ماذكره جواب الاستحسان للتعامل. "(۲)

خلاصہ یہ کہ جوتا اس شرط پر خریدنا کہ اس میں بائع تسمہ لگائے یا چمڑا اس شرط پر خریدنا کہ بائع اس کا جوتا بنائے، یہ شرط فاسد ہے اور تقاضائے عقد کے خلاف ہے؛ لہٰذا قیاس کہتا ہے کہ یہ بیع فاسد ہو؛ مگر اس قیاس کو ترک کر کے علما نے عرف وتعامل کی بنا پر اس بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ عرفِ عام کی بنا پر، قیاس کو ترک کیا جاتا ہے، اگر وہ عرف کے مخالف اور معارض ہو۔

(۲) اگر عرفِ خاص ہو، تو قیاس کے مقابلے میں اس کا اعتبار نہ ہوگا؛ لہٰذا قیاس کو ترک نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ اوپر شامی رحمہ اللہ کی عبارت نقل کی گئی ہے۔

اور وجہ یہ ہے کہ قیاس شرعی ادلۂ شرعیہ میں سے ہے، اس کا معارضہ و مقابلہ صرف ایسی دلیل کر سکتی ہے جو اس سے قوی ہو، یا کم از کم اس کے مثل ہو اور عرف خاص اگر چہ دلیل شرعی ہے ؛مگر قیاس کے مقابلے میں اس درجہ کی نہیں ہے۔ چناں چہ قیاس سے حکم عام ثابت ہوتا ہے اور عرفِ خاص سے حکم عام ثابت نہیں ہوتا؛ بل کہ صرف حکم خاص ثابت ہوتا ہے۔

---

(۱) رسائل الشامي:۲/۱۱۶

(۲) البحر الرائق:۶/۸۸، ردالمحتار:۵/۸۸

علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

إن حکم العرف یثبت علی أهله عاماً أو خاصاً، فالعرف العام في سائر البلاد یثبت حکمه علی أهل سائر البلاد، و الخاص في بلدة واحدة یثبت حکمه علی تلک البلدة فقط". (۱)

غرض یہ کہ عرف خاص اگر قیاس کے معارض ہو، تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک نہیں کریں گے۔

قواعدِ عامہ کی خلاف ورزی کی صورت میں عرف کا حکم

کیا عرف اس صورت میں قابل اعتبار ہو سکتا ہے، جب کہ وہ شریعت کے قواعدِ عامہ کے خلاف ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نہیں؛ کیوں کہ قواعد شرعیہ عامہ ایسے محکم اور قطعی ہوتے ہیں، کہ وہ تغیر وتبدل کو قطعاً قبول نہیں کرتے اور عرف ظاہر ہے کہ ایک ضمنی چیز ہے، جو قطعیت کے درجے تک نہیں پہنچ سکتا، لہٰذا عرف قواعد شرعیہ کا معارض ومقابل نہیں ہو سکتا اور جو عرف قوائد شرعیہ کا معارض ہو، وہ واجب الرد ہوگا۔

استاذ زکی الدین شعبان نے لکھا ہے:

"و لا نزاع بین العلماء في أن العرف إذا کان مخالفاً للأدلة الشرعیة و أحکامه الثابتة التي لاتتغیر باختلاف البیئات و العادات لا یلتفت إلیه ، و لا یعتدّ به بل یجب الغاؤه."(۲)

اور استاذ منصور محمد الشیخ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" و إن کان (أي العرف) مناقضاً لشيء من ذلک (أي

---

(۱) رسائل الشامي:۲/۱۳۲

(۲) أصول الفقه إلاسلامي:۱۹۴

القواعد الشرعية) فهو عرف فاسد لايلتفت إليه ولايعول عليه بل يتعين محاربته و القضاء عليه". (۱)

عرف وعادت سے متعلق قواعد فقہیہ

جاننا چاہیے کہ حضراتِ فقہا علیہم الرحمہ نے عرف وعادت سے متعلق متعدد قواعد وضع کیے ہیں اور ان قواعد سے عرف کے معتبر ہونے یا غیر معتبر ہونے کے شرائط؛ نیز ان سے متعلق احکام کا علم بھی ہو جاتا ہے، لہٰذا یہاں ان فقہی قواعد کو مختصر تشریح وتوضیح کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے:

(۱) العادة مُحكِمة

یعنی عرف وعادت شرعی حکم کے ثابت کرنے کے لیے ایک دلیل کی حیثیت رکھتی ہے۔

(۲) استعمال الناس حجة يجب العمل بها

یعنی لوگوں کا عادت کے طور پر کسی چیز کا استعمال حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے؛ مگر یہ وہاں ہے جہاں نص شرعی وارد نہ ہو اور استعمال کا معنے بعض علما نے یہ بتایا کہ یہ (استعمال) اور عادت دونوں مترادف ہیں اور بعض نے فرمایا کہ استعمال کے معنے ہیں لفظ کو اس کے مجاز شرعی کی طرف نقل کرنا اور عادت یہ ہے کہ لفظ کو اس کے مجازِ عرفی کی طرف منتقل کرنا۔ (۲)

---

(۱) أصول الأحكام :۲۰۲

(۲) كما في الأشباه:۱/۳۹۶

(۳) العادة إنما تُعتبر إذا اطّرد ثْ أو غلبت

یعنی عادت اس صورت میں قابل اعتبار ہوگی، جب کہ وہ تمام لوگوں میں پھیل جائے یا یہ کہ وہ غالب ہو، اس طرح کہ اکثر لوگوں میں پھیل جائے، پس اگر صرف خواص میں یہ شائع ہو، عام لوگوں میں شائع نہ ہو، تو اتنی سی بات سے تعارف ثابت نہ ہوگا، یعنی یہ عرف وعادت میں داخل نہ ہوگا۔(۱)

(۴) الثابت بالعرف كالثابت بالنص

جو عرف سے ثابت ہو وہ ایسا ہے، جیسے نص سے ثابت ہو، علامہ ابوزہرہ نے فرمایا کہ شاید اس کا مطلب یہ ہے کہ جو عرف سے ثابت ہوتا ہے، وہ ایک ایسی دلیل سے ثابت ہے، جس پر نص کی طرح اعتماد کیا جاسکتا ہے، جب کہ نص موجود نہ ہو۔(۲)

میں کہتا ہوں کہ پھر اس اصول کا معنی یہ ہوگا کہ عرف حجتِ شرعیہ ہے، جس طرح کہ نص ہے، اگرچہ مرتبے میں اس سے کم ہو اور یہ معنی بالکل صحیح ہیں۔

(۵) التعيين بالعرف كالتعيين بالنص

اس کا مطلب یہ ہے کہ جن امور میں نص شرعی وارد نہیں، ان کی عرف وعادت سے تعیین کرنا بہ لحاظ حکم ایسا ہے جیسے نص کے ذریعے تعیین کرنا، جیسے وہ اشیا جن کے مکیلی یا موزونی ہونے کی شارع نے تصریح نہیں کی ہے، تو ان میں مرجع عرف وعادت ہے۔

---

(۱) الأشباه: ۱/۳۱۶، رسائل الشامي: ۲/۱۳۴

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: ۲۷۳

(٦) الحقيقة تترک بالعادة والاستعمال

فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ نے فرمایا:

”حقیقت کبھی عادت اور استعمال کی وجہ سے ترک کر دی جاتی ہے، جیسے لفظ ”صلوۃ“ کہ دعا کا نام ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ” وصل عليهم “(یعنی ان کے لیے دعا کرو) مجازاً عبادتِ معروفہ معلومہ کا نام رکھا گیا ہے، کیوں کہ نماز (عبادت معلومہ) ذکر کے لیے مشروع ہوئی ہے، جیسے اللہ نے فرمایا”و أقم الصلاة لذكري“ اور ہر ذکر دعا ہے (لہٰذا نماز کو صلوۃ کہا گیا) اور جیسے حج کہ اس کے معنی لغت میں ارادہ کرنے کے ہیں، پس وہ ایک معلوم عبادت کا نام ہو گیا مجازاً؛ کیوں کہ حج میں قطعِ مسافت کا پختہ ارادہ وعزم ہوتا ہے، اسی طرح دیگر نظائر میں جیسے عمرہ، زکوۃ، حتی کہ حقیقت متروک ہوگئی، عرف وعادت کا ترکِ حقیقت پر دلالت کرنا؛ اس لیے ہوتا ہے کہ کلام لوگوں کے استعمال اور ان کی حاجت کے لیے بنایا گیا ہے، پس مجاز ہی ان کے استعمال کی وجہ سے حقیقت کے برابر ہوگا۔“(۱)

(٧) المعروف عرفاً كالمشروط شرطًا

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے ”اشباہ“ میں اس قاعدے پر مبسوط کلام کیا ہے، اسی طرح علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی ”نشر العرف“ میں اس پر کلام کیا ہے اس قاعدے پر جن جزئیات کو متفرع کیا گیا ہے، ان میں سے ایک یہ کہ اگر باپ اپنی بیٹی کو جہیز دے، پھر یہ

(۱) كنز الأصول للبزدوي:٨٧

دعوی کرے کہ عاریۃً دیا تھا اور اس پر کوئی گواہ نہ ہو، تو اس میں اختلاف ہے، فتوی اس پر ہے کہ اگر عرف یہ چل رہا ہو اور چلتا آیا ہو کہ باپ اس جہیز کو ملکیت کے طور پر دیتا ہے، نہ کہ عاریت کے طور پر تو باپ کا یہ دعوی قبول نہ ہو گا، ہاں اگر یہ عرف مشترک ہو، یعنی ملکیت کے طور پر اور عاریت کے طور پر دونوں طرح کا عرف ہو، تو باپ کے دعوے کو مان لیا جائے گا۔(۱)

(۸) العادة تجعل حكماً إذا لم يوجد التصريح بخلافه

عادت کو اس وقت حکم قرار دیا جائے گا جب کہ (عادت) کے خلاف تصریح نہ ہو۔

(۹) العرف يسقط اعتباره عند وجود التسمية بخلافه

عرف کا اعتبار اس وقت ساقط ہو جاتا ہے، جب کہ اس کے خلاف تصریح موجود ہو۔

ان دونوں قواعد (۸و۹) کا معنی ظاہر ہے کہ عرف کا اعتبار اسی وقت ہو گا، جب کہ اس کے خلاف تصریح اور بیان نہ ہو اور یہ اعتبار عرف کے شرائط میں سے ایک شرط ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

(۱۰) العرف غير معتبر في المنصوص عليه

منصوص علیہ میں عرف کا اعتبار نہیں ہے، یہ قاعدہ بھی اعتبار عرف کے شرائط میں سے ایک شرط ہے اور اس کی شرح محور ثالث میں گزر چکی ہے۔

"**الأشباه**" میں ہے:

اموال ربویہ میں سے جن کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی، ان کے مکیلی یا موزنی ہونے میں عرف کا اعتبار ہو گا اور جب میں نص وارد ہوئی ہے کہ یہ مکیلی یا وزنی

---

(۱) الأشباه: ۱/ ۲۹۷

ہیں، ان میں عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک ہے۔(۱)

علامہ ابوزہرہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے:

"إن العلماء الذين يقررون أن العرف أصل من أصول الاستنباط يقررون أنه دليل حيث لا يوجد نص من كتاب أو سنة ."(۲)

(۱۱) النص أقوى من العرف

یہ قاعدہ حقیقت میں اوپر والے قاعدے کی تعلیل ہے۔ حاصل یہ ہے کہ عرف منصوص علیہ میں اس لیے معتبر نہیں کہ نص عرف سے اقوی ہے اور یہ مسلم ہے کہ اقوی کو ادنی کی وجہ سے ترک نہیں کیا جا سکتا۔(۳)

(۱۲) العادة معتبرة في تقييد مطلق الكلام

عادت مطلق کلام کی تقیید میں معتبر ہے۔

(۱۳) المطلق يتقيد بدلالة العرف

مطلق، عرف کی دلالت سے مقید کیا جا سکتا ہے۔

(۱۴) مطلق التسمية ينصرف إلى ماهو المعروف بالعرف

مطلق ذکر، عرف کی وجہ سے معروف کی طرف پھیر دیا جاتا ہے۔

یہ تینوں قواعد (۱۲، ۱۳، ۱۴) ایک ہی معنی رکھتے ہیں کہ جب کلام میں اطلاق سے کام لیا جائے، تو اس سے وہ مراد ہوتا ہے، جو عرف و عادت میں معروف ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے بیع کے موقعے پر قیمت بیان کرنے میں اطلاق سے کام لیا، تو شہر میں جو غالب نقد ہے اس پر محمول کیا جائے گا؛ کیوں کہ یہی متعارف اور

(۱) الأشباه: ۱/ ۳۰۹

(۲) أصول الفقه: ۲۷۳

(۳) دیکھو: الدر المختار مع الشامي: ۵/ ۱۷۶

معروف ہے۔(۱)

اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی، کہ وہ روٹی نہیں کھائے گا، تو کون سی روٹی مراد ہوگی؟ ابن نجیم رحمہ اللہ نے اسی قاعدے کے مطابق لکھا ہے کہ اس کے اہل شہر جس روٹی کے عادی ہیں، اس روٹی کو کھائے گا، تو حانث ہوگا۔''قاہرہ'' میں گیہوں کی روٹی سے حانث ہوگا،''طبرستان'' میں اس سے مراد چاول کی روٹی ہوگی اور''زبید'' میں مکئی اور باجرہ کی روٹی مراد ہوگی، ابن نجیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا دوسری قسم کی روٹی کھائے گا، تو حانث نہ ہوگا۔(۲)

اسی قاعدے کی فرع میں سے یہ بھی ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ گھر میں نہیں داخل ہوگا، پھر چرچ (عیسائی عبادت خانہ) یا مجوس کے عبادت خانے یا کعبۃ اللہ میں داخل ہوا، تو حانث نہ ہوگا، اس لیے کہ مطلق کلام متعارف اور معروف بالعادۃ والعرف سے مقید ہوتا ہے۔

(۱۵) للعرف عبرة في معرفة المراد بالاسم

اسم کی مراد جاننے میں عرف کا اعتبار ہے۔علامہ عمیم الاحسان مجددی رحمہ اللہ نے'' **قواعد الفقه**'' میں اس قاعدے پر لکھا ہے، کہ امام محمد رحمہ اللہ نے''سیر کبیر'' میں ایک مسئلے میں اس کو لکھا ہے۔وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے امن طلب کرتے ہوئے کہا کہ میرے آزاد کردہ غلاموں (موالی) کو امن دو، حال آں کہ اس کے آزاد کردہ غلام نہیں ہیں؛ بل کہ صرف آزاد کردہ لونڈیاں ہیں تو ان آزاد لونڈیوں کو ہی اس (موالی) سے مراد لے کر ان کو امن حاصل ہوگا، وجہ یہ ہے کہ اہل لغت آزاد

(۱) الهداية :۳/۴،وغیرہ

(۲) الأشباه والنظائر:۱/۳۰۵

باندیوں کو بھی موالی بنی فلاں کہہ دیتے ہیں اور مراد جاننے میں عرف کا اعتبار ہے۔ (۱)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے "عقود رسم المفتي" میں فرمایا ہے: فتاوی علامہ قاسم رحمہ اللہ میں ہے کہ تحقیق یہ ہے کہ واقف، وصیت کرنے والے، قسم کھانے والے، نذر ماننے والے اور ہر معاملے کرنے والے کے الفاظ اس کے اس عرف وعادت پر محمول کیے جائیں گے جس میں وہ کلام کر رہا ہے، خواہ عرب اور شرع کی لغت کے موافق ہو یا نہ ہو۔

ان کے الفاظ یہ ہیں:

" التحقيق أن لفظ الواقف والموصي والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها، وافقت لغة العرب والشرع أولا." (۲)

(۱۶) يخص القياس والأثر بالعرف العام دون الخاص

قیاس اور حدیث، عرف عام سے خاص کیے جاسکتے ہیں نہ کہ عرف خاص سے۔ اس مسئلے پر اوپر ہم نے تفصیل سے کلام کیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ عرف سے قیاس اور اثر (حدیث) کی تخصیص اس وقت ہوگی، جب کہ عرف عام ہو؛ بل کہ عرفِ عام کی وجہ سے قیاس کو ترک بھی کیا جاسکتا ہے جیسا کہ گزر چکا۔ رہا عرف خاص، تو اس سے نہ تو اثر کی تخصیص ہوسکتی ہے اور نہ قیاس کو ترک کیا جاسکتا ہے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ عرف عام معتبر ہے اور عرف خاص معتبر نہیں، اس کا یہی مطلب ہے۔

(۱۷) إن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص

اصل مذہب یہ ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ

---

(۱) قواعد الفقه: ۱۰۴

(۲) رسائل الشامي: ۱/۸

عرفِ خاص اگر نص شرعی سے معارض ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہے، لہٰذا اس سے نہ قیاس کو ترک کیا جائے گا اور نہ اثر کی تخصیص ہوگی اور اگر وہ نصِ شرعی سے معارض نہ ہو، بل کہ نصِ فقہی کے معارض ہو، جو صاحبِ مذہب سے منقول ہے، تو پھر عرفِ خاص کا اعتبار کیا جائے گا۔(۱)

(۱۸) لا عبرة بالعرف الطاري

عرفِ طاری کا کوئی اعتبار نہیں۔ ''الأشباہ'' میں ہے کہ جو عرف کہ اس پر الفاظ کو محمول کیا جاتا ہے، وہ صرف وہ ہے جو مقارنِ سابق ہو (یعنی لفظ کے استعمال سے پہلے وہ عرف جاری ہو اور اب تک برابر جاری رہے) نہ کہ وہ جو متأخر ہو (یعنی بعد میں جاری ہوا ہو)؛ اسی لیے فقہا نے کہا ہے کہ **''لا عبرة بالعرف الطاري''** اور اسی لیے (عرف کا) اعتبار معاملات میں کیا گیا ہے، تعلیق میں اعتبار نہیں کیا گیا۔

حموی رحمہ اللہ نے ''اشباہ'' کے اس قول پر تعلیقاً لکھا ہے کہ عادتِ غالبہ، مطلق لفظ کو مقید اس صورت میں کرتی ہے، جب کہ اس کا تعلق کسی امر کے فی الحال ہونے سے ہو، نہ کہ اس صورت میں جب کہ وہ پہلے امر کی خبر واقع ہو، پس عرف متأخر سے (امرِ مقدم) مقید نہیں ہوگا۔(۲)

(۱۹) العرف العام يثبت به الحكم العام، والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص.

عرفِ عام سے حکمِ عام ثابت ہوتا ہے اور عرفِ خاص سے حکمِ خاص ثابت ہوتا ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے ''عقود رسم المفتي'' میں لکھا ہے:

---

(۱) كما حققه العلامة الشامي في نشر العرف (رسائل): ۲/۳۲

(۲) الأشباه مع حاشية الحموي رحمہ اللہ: ۱/۳۱۱-۳۱۲

''اعلم أن العرف قسمان : عام وخاص، والعام يثبت به الحكم العام، ويصلح مخصصاً للقياس والأثر ، بخلاف الخاص فإنه يثبت به الحكم الخاص ما لم يخالف القياس أو الأثر فإنه لا يصلح مخصصاً''. (۱)

(۲۰) لا ينكر تغير الأحكام بتغير الايام

ایام کے بدلنے سے احکام کے بدلنے کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔اس کا مطلب یہ ہے کہ جو احکام عرف وعادت پر مبنی ہوتے ہیں، وہ عرف وعادت کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔

امام قرافی جو مالکیہ میں سے ہیں،وہ اپنی کتاب '' **الإحكام في تمييز الفتاوى والأحكام**'' میں فرماتے ہیں:

'' إن إقرار الأحكام التي مدركها العادات مع تغيير تلك العادات خلافُ الإجماع، وجهالة بالدين بل كل ما هو في الشريعة يتبع العادات يتغير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة .(۲)

(جن احکام کا مبنی عادت پر ہے، ان کو ان عادات کے بدل جانے کے باوجود، اسی طرح باقی رکھنا اجماع کے خلاف اور دین سے جہالت ہے؛ بل کہ جو چیز شریعت میں عادات کے تابع ہو، تو اس میں عادات کے بدل جانے سے حکم بھی نئی عادت کی طرف بدل جاتا ہے۔)

یہ چند قواعد ہیں، جن میں سے اکثر علامہ عمیم الاحسان مجددی رحمہ اللہ کی

---

(۱) رسائل الشامي:۱/ ۴۷

(۲) نقله عنه العلامة ابو زهرة رحمه الله في كتابه : مالك وحياته وأثره وفقهه :۳۵۶

قواعد الفقہ سے لیے گئے ہیں اور بعض علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ کی " الاشباہ " سے اخذ کیے گئے ہیں۔

اقوالِ فقہا اور عرف میں تعارض

فقہا کرام کے اقوال اگر عرف وعادت سے معارض ہوں، تو کیا کیا جانا چاہیے؟ فقہا کی تصریح پر عمل کیا جائے یا عرف وعادت کی طرف رجوع کیا جائے؟ یہ ایک اہم موضوع ہے، جس کی مختلف صورتیں ہیں، ذیل میں ان کی تفصیل پیش کی جاتی ہے:

(۱) عرف اور ''ظاہر الروایۃ'' میں تعارض

عرف اگر ''ظاہر الروایۃ'' کے خلاف ہو اور مذہب کا کوئی قولِ ضعیف عرف کی موافقت میں ہو، تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ ظاہر الروایۃ کو ترک کر دیا جائے؟ جواب یہ ہے کہ ہاں! اس کی گنجائش ہے کہ اس صورت میں ظاہر الروایۃ کو ترک کر دیا جائے، خواہ کوئی قولِ ضعیف عرف کے موافق ہو یا نہ ہو۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے ''نشر العرف'' میں فرمایا:

''مسائل فقہیہ یا تو صریح نص سے ثابت ہوتے ہیں، یا اجتہاد و رائے سے ثابت ہوتے ہیں اور ان میں سے بہت سے مسائل کی بنا مجتہد اپنے زمانے کے عرف پر رکھتا ہے، اس طرح کہ اگر وہ مجتہد نئے عرف کے زمانے میں ہوتا، تو پہلے جو کہا تھا اس کے خلاف کہتا؛ اسی لیے فقہا نے لکھا ہے کہ اجتہاد کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ مجتہد، لوگوں کے عرف وعادت سے واقف ہو، پس بہت سے احکام زمانے کے بدلنے کی وجہ سے بدل جاتے ہیں؛ کیوں کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے،

یا کوئی ضرورت واقع ہوتی ہے یا اہلِ زمانہ میں کوئی فساد رونما ہوتا ہے۔ اگر اب بھی پہلا حکم ہی برقرار رکھا جائے، تو اس سے مشقت اور لوگوں کو نقصان لازم آتا ہے،........... آگے فرمایا .... اسی لیے آپ دیکھیں گے کہ مشائخِ مذہب نے بہت سے مواقع میں ان مسائل کے خلاف کیا ہے، جن کی تصریح مجتہد نے کی ہے''۔(۱)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے ''عقود رسم المفتی'' میں بھی اس کی تصریح کی ہے، اور ایسے بہت سے مسائل ذکر کیے ہیں، جن کی مشائخ اور مجتہدین فی المذہب نے مخالفت کی ہے، حال آں کہ وہ کتب ظاہر الروایۃ میں منصوص ہیں، پھر فرمایا:

'' هذا الذي جرأ المجتهدين في المذهب وأهل النظر الصحيح من المتأخرين على مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب في كتب ظاهر الرواية بناءً على ما كان في زمنه ''.(۲)

معلوم ہوا کہ ظاہر الروایۃ اگر عرف پر مبنی ہو اور نئے عرف کی مخالف ہو، تو نئے عرف کو لے کر ظاہر الروایۃ کو ترک کر دیا جائے گا اور چوں کہ علما نے اس کے لیے مذہب میں عرف حادث کے موافق کسی قول ضعیف کا ہونا شرط نہیں قرار دیا ہے؛ اس لیے خواہ قول ضعیف عرف کی موافقت میں موجود ہو یا نہ ہو، ہر صورت میں ظاہر الروایۃ کو ترک کیا جا سکتا ہے اور عرف کے موافق کوئی ضعیف قول موجود ہو، تو وہ اتباع واعتبار کا زیادہ مستحق ہے۔

---

(۱) رسائل ابن عابدين:۲/۱۲۵

(۲) رسائل:۱/۴۵

(۲) عرف کی ایک مسلک سے مخالفت اور دوسرے سے موافقت ہو تو ؟

عرف اور اقوالِ فقہا میں تعارض کی ایک صورت یہ ہے کہ عرف، مذاہبِ فقہیہ میں سے کسی مذہب کی کسی بات میں مخالف ہو اور اسی بات میں کسی اور فقہی مسلک کے وہ موافق ہو، اس صورت میں کیا جائز ہوگا کہ عرف کے موافق جو فقہی مسلک ہے، اس کو اختیار کرلیا جائے، اگر چہ کہ اپنے مسلک کے خلاف ہو اور کیا یہ خروج عن المذہب قرار دیا جائے گا ؟

اس مسئلے سے صراحۃً تعارض کرتے ہوئے میں نے کسی کو نہیں دیکھا، ہاں فقہا کے اقوال سے اس مسئلے کی تخریج کی جاسکتی ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ "عقود رسم المفتي" میں فرماتے ہیں:

"وربما عدلوا عما اتفق عليه أئمتنا لضرورة و نحوها كما مرّ في مسئلة الاستيجار على تعليم القرآن ونحوه من الطاعات التي في ترك الاستيجار عليها ضياع الدين، كما قررناه سابقاً يجوز الإفتاء بخلاف قولهم، قال: و الحاصل أن ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم لايخرج عن مذهبه إذا رجحه المشائخ المعتبرون، وكذا ما بناه المشائخ على العرف الحادث لتغير الزمان أو للضرورة و نحو ذلك لايخرج عن مذهبه؛ لأن ما رجحوه لترجيح دليله عندهم ماذون فيه من جهة الأمام". (۱)

---

(۱) عقود رسم المفتي، رسائل شامي: ۵/۲۵

اس عبارت سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں:

(۱) ائمۂ حنفیہ کا جس بات پر اتفاق ہے، ضرورت اگر داعی ہو، تو اس سے عدول کرنا جائز ہے۔

(۲) اگر مشائخ نے اس بات کو زمانے کے تغیر کی وجہ سے عرفِ جدید پر مبنی کیا ہے، تو اس کو خروج عن المذہب نہیں کہا جائے گا۔

اور یہ معلوم ہے کہ مشائخ نے تعلیم قرآن، امامت، اذان وغیرہ طاعات پر اجرت لینے کے جواز کا فتوی دیا ہے؛ حال آں کہ یہ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ تینوں کے متفقہ قول کے خلاف ہے، ہاں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز ہے، تو ہمارے مشائخ نے ائمۂ احناف کے مسلک سے عدول کر کے امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک تغیرِ احوال وایام کی بنا پر اختیار فرمایا ہے اور اس عدول کو خروج عن المذہب نہیں قرار دیا گیا۔ میں کہتا ہوں کہ جس طرح ائمۂ مذہب کے متفقہ قول سے ضرورتِ داعیہ کی بناء پر عدول کرنا خروج عن المذہب نہیں، اسی طرح اگر عرف وعادت میں تغیر کی بناء پر ایک فقہی مذہب سے عدول کیا جائے، تو اس کو بھی خروج عن المذہب نہیں قرار دیا جاسکتا؛ کیوں کہ خود امام کی طرف سے اس کی گنجائش دی گئی ہے؛ حتی کہ اگر وہ حیات ہوتے تو عرفِ جدید کے مطابق یہی حکم فرماتے ۔(واللہ اعلم)

کیا نئے عرف کی اتباع واجب ہے؟

جیسا کہ اوپر معلوم ہوا بعض احکام عرف وعادت پر مبنی ہوتے ہیں، اگر یہ عرف وعادت بدل جائے تو سوال یہ ہے کہ اس نئے عرف و عادت کے مطابق حکم دینا واجب وضروری ہے یا صرف جائز ہے؟ فقہا کی عبارت سے ظاہر یہی ہے کہ عرفِ جدید کا اتباع واجب ہے اور کتب ظاہر الروایۃ میں منقول پر جمود جائز نہیں۔

امام قرافی مالکی رحمہ اللہ نے تو حد کردی، انہوں نے فرمایا کہ جن احکام کا مبنی عرف وعادت پر ہے، ان کو عادات کے بدل جانے کے باوجود اسی طرح باقی رکھنا اجماع کے خلاف اور دین سے جہالت ہے، بلکہ جو چیز شریعت میں عادات کے تابع ہو، تو اس میں عادات کے بدل جانے سے حکم بھی نئی عادت کی طرف بدل جاتا ہے۔ (علامہ قرافی رحمہ اللہ کی اصل عبارت قاعدہ نمبر (۲۰) کے تحت ہم نے درج کی ہے، وہاں دیکھی جائے)

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرف کے بدل جانے سے عرفِ جدید کا اتباع واجب ہے اور پہلے حکم پر جمود جائز نہیں۔

علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”إن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان و أهله وإلا يضيع حقوقاً كثيرةً و يكون ضرره أعظم من نفعه.“ (۱)

یہ عبارت بھی اس پر شاہد ہے کہ مفتی کے لیے جائز نہیں کہ فقہائے متقدمین نے اپنے زمانے کے عرف پر جن احکام کو مبنی فرمایا ہے ان پر جمود کرے؛ بل کہ اس پر ضروری وواجب ہے کہ نئے عرف وعادت کی مراعات کرے، جو شخص ایسا نہیں کرتا وہ خود بھی گمراہ ہوتا ہے اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتا ہے اور حرام کو حلال اور حلال کو حرام کرنے کا مرتکب ہوتا ہے اور اس سے بے شمار مفاسد پیدا ہوتے ہیں جیسے تحلیل حرام اور تحریم حلال، غیر واجب کو واجب کرنا، دینِ خداوندی میں تغیر اور اللہ ورسول اللہ پر جھوٹ وغیرہ۔ اس لیے مفتی پر ضروری ہے کہ عرف پر مبنی مسائل میں اپنے زمانے

(۱) عقود رسم المفتي، رسائل الشامي: ۲۵/۵

میں لوگوں کے عادات واعراف کے مطابق فتوے دے، نہ یہ کہ فقہائے متقدمین نے اپنے زمانے میں جس کا حکم بیان کیا ہے، اس کے مطابق فتوے، یہ ایسی بدیہی بات ہے کہ دقیق فہم اور عریض علم کی محتاج نہیں۔

ہاں مگر مفتی پر ضروری ہے کہ اس کو صحیح نظر حاصل ہو اور احکام شرعیہ اور قابل رعایت شرائط اور عرف وعادات سے کامل واقفیت ہو؛ نیز اس کو یہ معلوم ہو کہ یہ عرف عام ہے یا خاص اور یہ کہ یہ نص کے خلاف ہے یا نہیں؛ تاکہ ایسے مواقع پر عرف کے موافق فتویٰ نہ دے دے، جہاں شارع کی طرف سے نص وارد ہے، یا کہیں عرف خاص پر ایسی جگہ فتوے نہ دے دے جو نص یا قیاس کے معارض ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان مفتاحی عفی عنہ

مكانة العرف و العادة
في التشريع الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

مكانة العرف و العادة في التشريع الإسلامي

العرف و العادة مصدر من مصادر التشريع الإسلامي عند أكثر العلماء و الأئمة ومما لا شك فيه أن اعتباره في الشرع مصدرا للتشريع يدل على جدارة و صلاحية الشريعة الإسلامية للمسايرة مع ظروف العصور و يشير إلى فتوتها و خصوبتها في كل الأماكن و الأزمان و لقد صدق الأستاذ زكي الدين شعبان حيث يقول في كتابه "أصول الفقه الإسلامي":

> "و العرف من المصادر الخصبة في التشريع و القضاء و الفتوى وفي اعتبار الشريعة و الفقهاء له على هذا الوجه دليل على خصوبة الفقه الإسلامي و فتوته و جدارته للحكم بين الخلق في اى مكان كانوا وفي أي زمان وجدوا حتى يرث الله الأرض و من عليها." (١)

و السر في اعتبار العرف أن الشريعة الالهية إنما جازت لتنظيم مصالح البشر و حقوقهم و لإقامة العوج و إزالة التحريف و اعتدال الرسوم السائرة بين الناس فإذا وجدت الشريعة من متعارف الناس

(١) أصول الفقه الإسلامي :١٩٦

عوائد صالحة و سنناً راشدةً أقرت بها لكونها ملائمةً لأنها و غايتها، و هذا ما يقولهٗ الامام الشاه ولي اللّٰه الدهلوي رحمه الله في "حجة اللّٰه البالغة" و هذا نصهٗ:

"فاعلم انهٗ (صلى الله عليه وسلم) بعث بالملة الحنيفية الإسماعيلية لإقامة عوجها و إزالة تحريفها و إشاعة نورها و ذلک قولهٗ تعالیٰ ﴿ملة ابيكم ابراهيم﴾ و لما كان الأمر على ذلک وجب أن تكون أصول تلک الملة مسلمة و سننها مقررة إذا النبي إذا بعث إلى قوم فيهم بقية سنة راشدة فلا معنى لتغيرها و تبديلها؛ بل الواجب تقريرها لانهٗ أطوع لنفوسهم و أثبت عند الاحتجاج عليهم." (١)

فلما ثبت أن الشريعة ما ألغت العراف و العادات بالكلية؛ بل اثبت واعتبرت منهاماكانت صالحة و ملائمةً، فعلينا إذا أن نبحث عن معناها و تعريفها و عن نحوشرائطها و حدودها.

(١) حجة اللّٰه البالغة ١:١٢٤

المحور الأول

في بيان حقيقية "العرف" و أقسامه

"العرف" فى اللغة و الاصطلاح

فأقول:العرف في أصل اللغة: المعرفة، و يستعمل كثيرا في الشئ المعروف المقبول عند ذوي العقول الصحيحة المالوف عند الطبائع السليمة.

قال في "المنجد":

"العرف ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول." (١)

وقال في لسان العرب:

"العُرف ضد النكر يقال أولاه عرفا أي معروفاً وقال: و هو كل ما تعرفه الناس من الخير و تبسأبه و تطمئن إليه." (٢)

و هذا في اللغة و أما في الاصطلاح فهو ما اعتاده الجمهورمن الناس و ألفوه و ساروا عليه من فعل شاع بينهم أو قول تعارفوا إطلاقه على معنى خاص بحيث يتبادر هو عند سماعه لا غير.

(١) المنجد: مادة عرف

(٢) لسان العرب: مادة عرف:٩/٢٣٩

قال الأستاذ منصور محمد الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه " أصول الأحكام":

"فالعرف ما تعارفه الناس و ألفوه حتى استقر في نفوسهم من فعل شاع بينهم أو قول كثر استعمالهُ في معنى خاص بحيث يتبادر منه هذا المعنى عند الإطلاق دون معناه الاصلي." (١)

وقال الاستاذ مصطفى محمد الزرقاء رَحِمَهُ اللَّهُ :

"و أما في الاصطلاح الفقهي فإن العرف هو عادة جمهور قوم فى قول و عمل." (٢)

و تتضح مما سبق أمور:

الأول: إن العرف انما يتحقق إذا اطرد وشاع بين جمهور الناس عامتهم و خاصتهم او كان غالباً بحيث يكون أكثرهم يجري على وفقه.

الثاني: إن العرف يكون في قول و عمل. الأول عرف قولي. و الثاني عرف عملي. كما سيجئ عند تقسيم العرف. و أقول: ان العرف كما يكون في قول و عمل، كذلك يكون في ترک، كما صرح به الأستاذ عبد الكريم زيدان في المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية. (٣)

---

(١) أصول الأحكام: ٢٠٠

(٢) المدخل الفقهي الاسلامي: ١/١٣٢

(٣) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ٢٠٥

الثالث: إن العرف الفقهي الاصطلاحي إنما يتحقق إذا استقرر في النفوس و تلقته العقول بالقبول. و أما ما يجري بين الناس من الامور التي لم تستقر في النفوس و لم تتلقها العقول؛ بل إنما تجري بيهنم لأمر ما مثل الرياء السمعة أو لظلم يقع من مجتمعهم إذا تركوا تلك الأمور. فهذه الأمور لا تدخل في العرف الفقهي و إن وقع عليها اسم العرف في اللغة.

فحاصل التعريف إن العرف هو ما تعارفهٔ جمهور الناس و اطرد و شا ع بينهم بحيث يستقر في النفوس من قول أوعمل أوترك.

العادة في اللغة و الاصطلاح

و العادة ما خوذة من العود و المعاودة بمعنى التكرار، فالعادة لغةً ما يعتاده الإنسان أى يعود إليه مرارا متكررة كما فى "المنجد." (١)

و في الاصطلاح الفقهي فهو عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة. ذكره في "الأشباه."(٢)

و قال ابن عابدين الشامي رَحِمَهُ اللهُ في رسالته "نشر العرف".

"إن العادة ماخوذة من المعاودة فهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة و لا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية." (٣)

---

(١) المنجد مادة عود

(٢) الأشباه والنظائر: ١/٢٩٦

(٣)رسائل ابن عابدين:٢/١١٤

فالعادة هي الأمر المتكرر حتى استقر في النفوس و سهل فعله و صعب تركهٔ و لها مفهوم شامل واسع الحدود. كما قال الأستاذ مصطفى الزرقاء؛ لأن قولهم في تعريف العادة ـ الأمر المتكرر ـ يشمل كل ما يتكرر.

هل فرق بين العرف و العادة؟

و هنا سوال مهم خالد يواجهنا و هو هل بين العرف و العادة فرق؟ أقول أُختلف فيه من الناحية النظرية على أقوال:

١ – ذهب أكثر الفقهاء إلى أن العرف و العادة بمعنى واحد من حيث المصداق المراد و إن اختلفا من حيث اللغة والمفهوم. قال ابن عابدين الشامي رحمه الله في ''نشر العرف'': فالعادة و العرف بمعنى واحد من حيث المصداق و إن اختلفا من حيث المفهوم. (١)

٢ – وقال بعض العلماء المعاصرين:

''إن العرف عام والعادة خاص. فالعرف عندهم هو كل ما تعارفهٔ الناس، قولاً كان أوعملاً و العادة تختص بما تعارفوا من الأفعال، وإلى هذا يشير بعض العبارات من ''الأشباه''.''

فقال في موضع منه نقلا عن فتح القدير:

''الحقيقة تترک بدلالة العادة إذا ليست العادة إلا عرفاً عملياً.'' (٢)

---

(١) رسائل ابن عابدين:١/١١٤

(٢) الأشباه: ١/٣٠٥

فهذه العبارة مشيرة إلى أن العادة مختصة بما تعارفوا من الأفعال و الأعمال و إلى أن العادة من العرف حيث أطلق على العادة اسم العرف العملي.

وقال زكي الدين شعبان رحمه الله في كتابه "أصول الفقه الإسلامي":

"هو ما اعتده جمهور الناس وألفوه من فعل شاع بينهم أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص بحيث لايتبادرعند سماعه غيره.والأول يسمى عرفاً عمليا و يخصه بعض العلماء باسم العادة. قال - و الثاني يسمى عرفاً قولياً." (١)

٣- و جعل البعض الآخرين من العلماء العادة هو الأعم على عكس ما قال أهل المقالة الثانية و هو الذي اختاره الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء رحمه الله . فقال في موضع من كتابه "المدخل الفقهي الإسلامي":

"العرف نوع من العبادة. فالعادة جنس أعم تحته أنواع، منها العرف." (٢)

و قال في موضع آخر:

"يتضح من جميع ما تقدم أن العادة أعم من العرف لأنها تشمل العادة الناشئة من عامل طبيعي والعادة

---

(١) أصول الفقه الإسلامي: ١٩١

(٢) المدخل الفقهي الإسلامي: ٨٤١/٢

الفردية وعادة الجمهور التي هي العرف." (١)

فهذه أقوال ثلاثه. ولكن الفقهاء أكثرهم على ما قال ابن عابدين من انهما بمعنى واحد من حيث المصداق والمراد وهو الذي يظهر من استعمالات الفقهاء و تعبيراتهم.

هل بين العرف و الإجماع فرق؟

و هل بين العرف و الإجماع فرق؟ فجوابهٔ نعم، و يتضح الفرق من وجوه.

الأول في التحقق. فالعرف -كما سبق- يتحقق وجوده إذا اطرد بين الناس عامتهم و خاصتهم و لكن الإجماع إنما يتحقق باتفاق المجتهدين من الفقهاء و لا يتعبر فيه قول العوام كما صرح به الإمام سراج الدين الأرموي رحمه الله في "التحصيل من المحصول". (٢)

و قال إمام الحرمين الجويني رحمه الله في "البرهان" ما نصه:

> "فلا شك ان العوام و من شدا طرفا قريبا من العلم ما يصر بسبب ما تحلى به من المتصرفين في الشريعة و ليسوا من اهل الاجماع." (٣)

و كذلك يعتبرالعقل و البلوغ و الإسلام و العدالة و كونه من أهل السنة في تحقق الإجماع و لا كذلك العرف.

---

(١) المدخل الفقهي الإسلامي: ٨٤٣/٢

(٢) التحصيل من المحصول: ٨١

(٣) البرهان لإمام الحرمين: ٦٨٤/١

قال الإمام أبو بكر السمرقندي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه "ميزان الأصول في نتائج العقول مانصّه":

"لوجود أهلية الإجماع شرائط: بعضها متفق عليها و بعضها مختلف فيه."

" أما المتفق عليه: العقل و البلوغ و الإسلام و العدالة و كونه من أهل الاجتهاد و الفتوى في الأحكام الشرعية و كونهٔ من أهل السنة و الجماعة." (١)

و هذا كلهٔ ليس بشرط في تحقق العرف.

الثاني في الحكم: و هو أن الإجماع حجة قاطعة عند جمهور العلماء من أهل السنة و لا خلاف فيه بينهم، و لكن العرف ليس كذلك. فالثابت بالإجماع يكفر جاحده و لكن منكر العرف ليس بكافر. قال في نور الأنوار:

"إن الإجماع في الأمور الشرعية في الأصل يفيد اليقين و القطعية فيكفر جاحدهٔ." (٢)

نعم ههنا بحث و هو أن من الإجماع ما لا يكفر جاحده كالإجماع السكوتى، و لكنه بسبب العارض. فلا يقدح هذا فيما قلنا.

الثالث في الاحتجاج، فالاجماع حجة عند جميع الائمة من اهل السنة بخلاف العرف فإنهٔ من الحجج التى اختلف فيها، كما سنرى.

(١) ميزان الأصول في نتائج العقول: ٤٩١/٤٩٠

(٢) نور الأنوار: ٢٢٥

فمما سبق يتضح أن العرف و الإجماع متضادان من حيث المصداق و من حيث الحكم.

أنواع العرف و العادة

ثم ليعلم أن العرف ينقسم إلى أنواع باعتبار موضوعه و باعتبار نطاق حدوده و باعتبار كونه معتبرا أو غير معتبر عند الشرع. و هي على ما يلي:

أما باعتبارالموضوع فالعرف ينقسم إلى نوعين: أحدهما يسمى عرفا قولياً و ثانيهما يسمى عُرفاً عملياً.

و أما باعتبار نطاق حدوده فهو منقسم الى قسمين. الأول عام و الثاني خاص.

وأما باعتبار كونه معتبرا عند الشرع أو غير معتبر فيقسم إلى نوعين: صحيح و فاسد.

الآن نتناول هذه الأنواع بالبحث تفصيلا.

العرف القولي و العملي

العرف القولي:

و هو ما تعارفه الناس من إطلاق لفظ على معنى خاص بحيث لا يتبادر منه عند إطلاقه و سماعه غيرهذا المعنى الخاص.

و مثال هذا تعارف الناس إطلاق لفظ ''الدابة'' على ذات القوائم الأربعة، فإنها في أصل اللغة يطلق على كل ما يدب على الأرض و

العرف نقلها إلى ذات القوائم الأربعة. والآن لا يتبادر منه عند إطلاقه إلا هذا المعنى العرفي الخاص. و من أمثلته لفظ الولد، فإنهُ فى العرف يطلق على الذكر دون الأنثى مع أن لفظ "الولد" في أصل اللغة يشملها.

العرف العملي:

و هو ما تعارفوا من الأفعال و الأعمال حتى استقرت في النفوس، و مثاله تعارفهم أكل البر و لحم الضأن، و كتعارفهم البيع بالتعاطى و الاستصناع و غير ذلک من الأفعال.

العرف العام والخاص

العرف العام:

و هو الذي يتعارفه الناس في البلاد كلها، وفي الأقطار كلها في عصر من العصور من غير تخصيص بطائفة دون أخرى.و من أمثلته، تعارفهم على الاستصناع و دخول الحمامات من غير تقدير الأجرة و مدة المكث فيها. و غير ذلک، و كتعارف لفظ "الدابة" لذوات القوائم الأربعة.

العرف الخاص:

و هو ما اعتاده أهل بلد معين أو طائفة معينة من الناس، كتعارف أهل العراق إطلاق لفظ الدابة على الفرس. وتعارف النحاة لفظ الاسم لما يدل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة. وكتعارف بعض الناس في بعض البلدان، البيع بالوفاء و تعارف بعض

الناس من هل ألقاهرة النزول عن الوظائف بمال يعطى لصاحبها.

و ليعلم أن العرف العام و العرف الخاص كل واحد منهما، قد يكون قولياً و قد يكون عملياً. ولذا أو ردنا الأمثلة من النوعين العرف القولي والعرف العملي.

العرف الصحيح و الفاسد

العرف الصحيح:

و هو الذي لا يناقض النصوص الشرعية و القواعد الثابتة عند الشرع، و هو كالمعاملات المروجة في الناس مما لم يرد نص ولم يكن فيه مايودي إلى تحليل حرام.

العرف الفاسد:

و هو ما بخلافه، أي الذى مناقض لنص من النصوص الشرعية أو لقاعدة من القواعد الثابتة بحيث يؤدي إلى تحليل حرام.

قال الأستاذ منصور محمد الشيخ في ''أصول الأحكام'' له:

''إن كان (العرف) لا يناقض القواعد الشرعية و أحكامها الثابتة التي لا تتغير كالمعاملات التي يقودها الناس مما لم يرد فيه نص و لم يكن فيه تحليل شئ حرام، إن كان العرف كذلك فهو صحيح و إن كان مناقضا لشئ من ذلك فهو عرف فاسد.'' (١)

(١) اصول الأحكام: ٢٠٢

المحور الثاني

في بيان اعتبار العرف و العادة

الادلة الشرعية على اعتبار العرف

و قد استدل على اعتبار العرف بأمور:

١ – الأول بالكتاب و هو قوله تعالى:

﴿خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعرض عن الجاهلين.﴾ (الأعراف :)

قال الشامي رحمه الله : إن بعض العلماء استدل على اعتبار العرف بقوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْف ﴾. (١)

و قال العلامة جلال الدين السيوطي رحمه الله في الاكليل في استنباط التنزيل في هذه الآية:

"قال ابن الفرس: المعنى اقض بكل ما عرفته النفوس مما لا يرده الشرع و هذا أصل القاعدة الفقهية في اعتبار العرف." (٢)

قال الراقم عفا الله عنه: إن العرف في هذه الآية قد فسره جمهور العلماء على أقوال وذكر منها ابن العربي المالكي رحمه الله

(١) رسائل الشامي: ٢/١١٥

(٢) الإكليل في استنباط التنزيل : ١١٠

أربعة أقوال و هي ما يلي:

ا – المعروف ٢ – قول لا إله إلا الله. ٣– ما يعرف أنهُ من الدين.

٤– ما لا ينكره الناس من المحاسن التي اتفقت عليها شرائع. (١)

القرآن، فعلى هذا يشكل الاستدلال بهذه الآية على اعتبار العرف الفقهي و يمكن أن يجاب عنه بما قالهُ الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء رحمه الله ، قال:

"توجيه هذا الاستدلال هو أن العرف في الآية و إن لم يكن مراد به المعنى الاصطلاحى، قد يستانس به في تائيد اعتبار العرف بمعناه الاصطلاحي، لأن عرف الناس في أعمالهم و معاملاتهم هو مما استحسنوه و ألفته عقولهم و الغالب أن عرف القوم دليل على حاجتهم إلى الأمر بالمتعارف فاعتباره يكون من الأمور المستحسنة." (١)

فحاصل ما فهمتُ من كلامه: أن العرف في الآية أعم من العرف الفقهي الخاص، فيدخل فيه هو دخول الخاص تحت العام. (واللّٰه تعالى أعلم)

٢ – الدليل الثاني على اعتبار العرف، السنة:

(ا)عن عائشة رضي الله عنها أن هندا بنت عتبة قالت: يا رسول اللّٰه! إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطينى ما يكفينى ووَلدى الا ما اخذت

(ا) أحكام القرآن لابن العربي: ٨٢٣/٢

(٢) المدخل الفقهى الإسلامي ١٣٢/١

منه وهو لا يعلم، فقال: خذي ما يكفيكِ و ولدكِ بالمعروف. (۱)

قول النبى صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث: خذي مايكفيک و ولدک بالمعروف، معناه الذى عرف بالعادة. قال ابن حجر رحمه الله في شرح البخاري: قال القرطبي رحمه الله و المراد بالمعروف القدر الذى عرف بالعادة انه الكفاية. (۲)

وعلى هذا فالحديث يدل على اعتبار العرف: و قد استدل على اعتبار العرف بهذا الحديث الإمام النووى رحمه الله في شرح صحيح الامام مسلم، و العلامة ابن حجر العسقلاني رحمه الله في شرح صحيح البخاري، القرطبي رحمه الله من أئمة المالكية وغيرهم.

قال النووى رحمه الله :

"في هذا الحديث فوائد - قال - و منها اعتماد العرف في الأمور التي ليس فيها تحديد شرعي." (۳)

وقال ابن حجر رحمه الله :

"وفيه اعتماد العرف في الامور التى لا تحديد فيها من قبل الشرع وقال : قال القرطبي: فيه اعتبار العرف في الشرعيات خلافا لمن أنكر ذلک - لفظا و عمل به معنى الخ." (۴)

---

(۱) صحيح البخاري: ۲/۸۰۸

(۲) فتح الباري: ۹/۵۰۹هو هكذا فسره في بذل المجهود: ۵/۲۹۶

(۳) شرح مسلم للنووي: ۲/۷۵

(۴) فتح الباري: ۹/۵۱۰

(٢)و عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه في صفة حجة النبي ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب بعرفة وقال فيه: "اتقوا الله فى النساء و لهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف." (١)

أقول: فيه دليل على اعتبار العرف، و لذا قال العلماء: إن للمرأة على الزوج نفقتها و كسوتها مما يجري في العرف و العادة. قال ابن حجر رحمه الله في فتح الباري: قال ابن بطال رحمه الله : اجمع العلماء على ان للمرأة مع النفقة على الزوج كسوتها وجوباً. و الصحيح في ذلک ان لا يحمل اهل البلدان على نمط واحد و ان على اهل كل بلد ما يجري في عادتهم بقدر ما يطيقه الزوج على قدر الكفاية لها. (٢)

فدل هذا على أن المراد بالمعروف في الحديث، المتعارف في الناس، و الى هذا يشير ضيع الامام البخاري رحمه الله في صحيحه حيث أورد فيه حديثا عن علي رضي الله عنه قال أتى إلى صلى الله عليه وسلم حلة سبراء فليستها فرأيت الغضب في وجهه فشققتها بين نسائي. وترجم عليه بقوله " باب كسوةِ المرأة بالمعروف". (٣)

قال ابن حجر رحمه الله :

"هذه الترجمة لفظ حديث مسلم أخرجه من حديث جابر المطول في صفة الحج و من جملته في خطبة النبي

(١) رواه مسلم:١/ ٣٩٧

(٢) فتح الباري: ٩/ ٥١٣

(٣) صحيح البخاري: ٢/ ٨٠٨

صلى الله عليه وسلم بعرفة:" اتقوا الله في النساء ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف" و لما لم يكن على شرطه أشار اليه و استنبط الحكم من حديث آخر على شرطه." (١)

قال الراقم: هذا يدل على أن البخاري أخذ هذه الترجمة من لفظ حديث، و معلوم أن المعروف في كلام البخاري، معناه المتعارف بين الناس، فكذا في الحديث.

و بالجملة أن الحديث دل على اعتبار العرف، و هو المقصود.

(٣)و عن ابن مسعود رضي الله عنه قال ماراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن؛ رواه الإمام أحمد رحمه الله و الطيالسي رحمه الله في مسنده و أبو سعيد بن الأعرابي رحمه الله في معجمه. قاله العلامة الألبانى رحمه الله في سلسلة الأحاديث الضعيفة الموضوعة. (٢)

قال الألباني رحمه الله :

"و هذا إسناد حسن، و نقل عن الحاكم و الذهبي تصحيحهٗ و عن الحافظ السخاوي تحسينهٗ موقوفاً." (٣)

قلت:

"هذا موقوف على ابن مسعود و لكنه في حكم الرفع لأنهٗ لا يقال من قبل الراي، فلهٗ حكم المرفوع كما حققه

(١) فتح الباري: ٥١٣٥١٢/٩

(٢) سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني: ١٧/٢

(٣) الضعيفة للألباني: ١٧/٢

في مقدمة "اعلاء السنن." (١)

استدل به على اعتبار العرف جمع من العلماء منهم العلامة ابن نجيم المصري رحمه الله في "الأشباه" و ابن عابدين الشامي رحمه الله في نشر العرف و لكن يشكل عليه بان المراد بهذا الحديث الإجماع لا العرف كما قال الإمام الغزالي فى المستصفى. و الله تعالى أعلم (٢)

ثم ليعلم أن هذا الحديث روي مرفوعاً من طريق سليمان بن عمرو النخعي من حديث أنس رضى الله عنه. كما أورده الألباني في "الضعيفة" (٣)

و هذا النخعي كذاب كان يضع الحديث. كذبه أحمد بن حنبل، و يحيى بن معين، و قتيبة و إسحاق. و اليك أقوال الأئمة في هذا الراوى. قال أحمد بن حنبل رحمه الله : كان يضع الحديث. قال يحيى رحمه الله : كان أكذب الناس. قال البخاري رحمه الله : متروك. قال يزيد بن هارون: لا يحل لاحد ان يروى عنه. قال الحاكم: لست اشك فى وضعه للحديث على تقشفه و كثرة عبادته. (٤)

فالحاصل ان هذا الحديث لا يثبت مرفوعا، و هو قول الأئمة، نعم هو قول ابن مسعود رضي الله عنه كما مر.

---

(١) راجع مقدمة إعلاء السنن :١/٧٩

(٢) راجع المستصفي للغزالي: ١/١٣٨

(٣) الضعيفة للألباني: ٥٣٢

(٤) من لسان الميزان لابن حجر: ٣/١١٥-١١٧

هل العرف القولي معتبر في الاحكام الشرعية؟

و قد فرغنا مما تقدم أن العرف قد يكون قولياً و قد يكون عملياً، و ههنا يتوجه عليه سوال و هو أن العرف القولي و العرف الفعلي كليهما معتبران في الأحكام؟ و الجواب نعم، كما يظهر من كلام الفقهاء.

أما العرف القولي فقد صرح الفقهاء باعتباره في الشرعيات ففي الاشباه و النظائر:

''فصل في تعارض العرف مع الشرع، فاذا تعارضا قدم عرف الاستعمال خصوصاً في الأيمان، فإذا حلف لا يجلس على الفراش أو على البساط أولا يستضي بالسراج لم يحنث بجلوسه على الأرض و لا بالاستضاءة بالشمس و إن سماها اللّٰه فراشا و بساطا و سمى الشمس سراجا الخ.'' (١)

و قال في فصل التعارض بين العرف و اللغة:

''صرح الزيلعي وغيره بأن الأيمان مبنية على العرف لاعلى الحقائق اللغوية و عليها - فروع، منها لو حلف لا ياكل خبزا حنث بما يعتاده أهل بلده ففي القاهرة لا يحنث إلا بخبز البر و في طبرستان ينصرف إلى خبز الأرز و في زبيد إلى خبز الزرة و الدخن و لو أكل

(١) الأشباه: ١/٣٠٢

الحالف بخلاف ما عندهم من الخبز لم يحنث الخ." (١)

و قال فخر الإسلام البزدوي رحمه الله في كنز الوصول إلى معرفة الأصول:

"جملة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع قد تترك بدلالة الاستعمال و العادة – ثم قال – و إنما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لأن الكلام موضوع – لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة." (٢)

و قال ابن قدامة الحنبلي رحمه الله في المغني:

"إن أقر بدراهم و أطلق في بلد أو زانهم ناقصة. – ففيه وجهان أولهما يلزمه من دراهم البلد و دنانيره؛ لأن مطلق كلامهم يحمل على عرف بلدهم كما في البيع والأثمان." (٣)

و قال في "المغني": و إن قال له على درهم كبير لزمه درهم من دراهم الإسلام لأنه كبير في العرف. (٤)

قلت: هذه العبارات من العلماء صريحة في اعتبار العرف القولي في الاحكام الشرعية.

---

(١) المصدر السابق: ١/٣٠٥

(٢) كنز الوصول للإمام البزدوي: ٨٦-٨٧

(٣) المغني لابن قدامة: ٥/١٦٩

(٤) المغني: ٥/١٧٠

هل العرف العملي معتبر أم لا؟

و أما العرف العملي فإنهٔ أيضا يعتبر في الأحكام كالعرف القولي. و إليک نصوص الفقهاء في هذا الخصوص:

(۱) قال ابن قدامة رَحِمَهُ اللهُ :

''فصل في معرفة المكيل و الموزون و المرجع فيه العرف بالحجاز– ثم قال بعد السطور – و ما لا عرف له بالحجاز تحتمل و جهين: أحدهما يرد إلى أقرب الأشياء شبها له بالحجاز كما أن الحوادث ترد إلى أشبهه المنصوص عليه بها، و هو القياس. و الثاني يعتبر عرفه في موضعه، فإن لم يكن لهٗ في الشرع حد، كان المرجع فيه إلى العرف كالقبض و الإحراز و التفرق و هذا قول أبی حنيفة رَحِمَهُ اللهُ و على هذا إن اختلفت البلاد فالاعتبار بالغالب و إن لم يكن غالب بطل هذا الوجه و تعين الأول. و مذهب الشافعي على هذين الوجهين.'' (۱)

فوضح من هذا أن اعتبار العرف العملي فيما لم يكن لهٗ حد في الشرع، مذهب الإمام أبی حنيفة و الشافعي و الحنابلة.

(۲)و في ''الهداية'' من كتب الحنفية:

''و من اشترى نعلا على أن يحذوه البائع أو يشركه فالبيع فاسد قال ما ذكره جواب القياس و وجهه ما قلنا

(۱) المغني لابن قدامة: ۴/۲۱-۲۲

وفي الاستحسان يجوز للتعامل فيه فصار كصبغ الثوب و للتعامل جوّزنا الاستصناع. (١)

(٣)و في "الدر المختار":

"وكما يصح أيضا وقف كل منقول قصدا فيه تعامل للناس كفأس و قدوم؛ بل و دراهم و دنانير - إلى أن قال- لأن التعامل يترك به القياس، بخلاف ما لا تعامل فيه كثياب و متاع الخ." (٢)

هذا كله يرشد إلى أن الفقهاء اعتبروا العرف العملي في الشرعيات، و هو دليل على أن العرف العملي معتبر و مؤثر في الأحكام كالعرف القولي.

اعتبار العرف العام

ثم العرف قوليا كان أو عملياً يعتبر إذا كان عاماً، وقد قدّمنا فيما سبق، أن العرف العام هو الذي تعارفه الناس في البلاد كلها.

و معنى اعتباره أنهٗ يصلح مخصصاً للعام و يترك به القياس. وبيانهٗ أن العرف إذا خالف الدليل الشرعي من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا يعتبر، كما سياتي في المحور الثالث إن شاء الله. و إن لم يخالف الدليل الشرعي من كل وجه بأن ورد الدليل عاماً و العرف إن خالفه في بعض أفراده، فهو معتبر أي مخصص للدليل الشرعي

(١) الهداية: ٣/٤٥

(٢) الدر المختار مع الشامي: ٤/٣٦٤

العام. و كذا إذا خالف العرف العام. القياس يترك به القياس.

مثال الأول' الاستصناع و هو بيع المعدوم، وقد ورد النهي عن بيع ما ليس موجوداً أخرجه الخمسة و صححه الترمذي و ابن خزيمة و الحاكم. (١)

و قد جوز الفقهاء الاستصناع للتعامل و العرف. و هو تخصيص النص الناهي عن بيع المعدوم، قال في الذخيرة البرهانية كما نقله عنه الشامي:

''ألا ترى أنا جوزنا الاستصناع للتعامل و الاستصناع بيع ما ليس عنده، و أنهٔ منهي عنه و تجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص منا للنص الذي ورد في النهى عن بيع ما ليس عند الإنسان. لا ترك للنص أصلاً لأنا عملنا بالنص في غير الاستصناع.'' (٢)

و مثال الثاني: ما في الهداية (و قد مر منا عبارة ''الهداية'' فيما سبق) أنه اشترى رجل صرماً على شرط أن يحذوه البائع أو يشرّكه، فهذا البيع فاسد في القياس، لأن هذا الشرط خلاف ما يقتضي البيع، و لكن الفقهاء أجازوه للتعامل، و هذا ترك القياس للتعامل و العرف، و هذا التعامل و العرف إنما يصلح مخصصاً للنص العام و يترك به القياس إذا كان عاماً. كما صرح به الشامي في نشر العرف. (٣)

(١) قالهٔ ابن حجرفي '' بلوغ المرام'': ٥٨

(٢) '' نشر العرف'' رسائل الشامي ١١٦:٢

(٣) رسائل الشامي: ١١٦/٢

اعتبار العرف الخاص:

و أما إذا كان العرف خاصاً، فهل يعتبر في بناء الأحكام أم لا؟ فالجواب على أصل المذهب أن العرف الخاص لا يعتبر كما صرح به في "الأشباه". قال: فالحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص. (١)

و معنى عدم اعتبار العرف الخاص. أنه لا يصلح مخصصاً للنص و لا يترك به القياس بخلاف العرف العام فإنه يصلح مخصصاً للأثر و يترك به القياس، كما مر آنفا. قال العلامة الشامي رحمه الله في "نشر العرف":

" و بما قررناه تبين لك أن ما تقدم عن "الأشباه" من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هو فيما إذا عارض النص الشرعي فلا يترك به القياس و لا يخص به الأثر." (٢)

فظهر بهذا أن العرف الخاص معتبر إذا لم يرد بخلافه نص ولم يعارضه القياس الشرعي، و الدليل على اعتبار العرف الخاص في عبارات الفقهاء أنهم صرحوا في باب الحقوق:

"العلو لا يدخل بشراء بيت بكل حق و بشراء منزل إلا بكل حق هو لهٗ او بمرافقه أو بكل قليل و كثير هو فيه او منه."(٣)

قال في البحر عن الكافي أن هذا التفصيل مبني على

---

(١) الأشباه: ١/ ٣١٧

(٢) رسائل الشامي رحمه الله: ٢/ ١٣٣

(٣) كنز الدقائق

عرف الكوفة، و في غرضنا يدخل العلو في الكل سواء
با ع باسم البيت أو المتزل أو الدار و الأحكام تبتني على
العرف فيعتبر في كل إقليم وفي كل عصر عرف أهله. (١)

فهذا صريح في اعتبار العرف الخاص بإقليم أو في عصر و سيأتي البحث عن اعتبار العرف الخاص إذا عارضه النص المنقول عن صاحب المذهب في المحور الخامس إن شاء الله تعالى.

فحاصل ما في البباب أن العرف الخاص لا يعتبر إذا عارضه النص الشرعي فلا يخص به النص و لا يترک به القياس و أما إذا عارضه النص المذهبي فهو معتبر كما سياتي.

(١) البحر الرائق: ٦/١٣٦

المحور الثالث

في بيان شرائط اعتبار العرف و منهاج العمل فيما إذا تعارضه الأدلة الشرعية

شرائط اعتبار العرف:

و لاعتبار العرف شرائط على ما يلي:

١ – أن لا يعارض العرف نصاً شرعياً بحيث يكون العمل به تعطيلا للنص:

قال في الفتح:

"إن النص أقوى من العرف لأن العرف جاز أن يكون على باطل كتعارف أهل زماننا في اخراج الشموع و السرج إلى المقابر ليالي العيد و النص بعد قبوله لا يحتمل أن يكون على باطل." (١)

قال الشامي رحمه الله :

"إذا خالف العرف الدليل الشرعي فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده كتعارف

(١) رد المحتار: ١٧٦/٥

الناس كثيرا من المحرمات من الرباء و شرب الخمر وليس الحرير و الذهب و غير ذلك مما ورد تحريمه نصا." (١)

و قال في "الأشباه":

"كان محمد بن الفضل يقول: السرة إلى موضع نبات الشعر من العانة ليست بعورة لتعامل العمال في الإبداء عن ذلك الموضع عند الاتزار، و هذا ضعيف و بعيد؛ لأن التعامل بخلاف النص لا تعتبر." (٢)

ثبت مما تقدم من نصوص الفقهاء أن العرف إنما يعتبر إذا لم يعارض النصوص الشرعية و أما إذا خالف و عارض الدلائل الشرعية فلا يعتبر.

٢ – أن يكون العرف مطرداً أو غالباً:

قال ابن نجيم رحمه الله في "الأشباه":

"إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت و لذا قالوا في البيع لو باع بدراهم أو دنانير و كانا في بلد اختلف فيه النقود مع الاختلاف في المالية و الرواج انصرف البيع إلى الأغلب." (٣)

---

(١) رسائل ابن عابدين: ٢/١١٦

(٢) الأشباه: ١/٢٩٨

(٣) الأشباه: ١/٢٩٩

و في نشر العرف للعلامة الشامي: اعلم أن كلا من العرف العام و الخاص إنما يعتبر إذ كان شائعا بين أهله يعرفه جميعهم.

٣- أن يكون العرف سابقا لا طارئاً.

قال في الأشباه:

"العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتاخر و لذا قالوا لاعبرة بالعرف الطاري." (١)

قال الحموي رحمه الله تعليقا على قول الأشباه:

"أي السابق لوقت اللفظ و استقر حتى صار في وقت الملفوظ به و أما المقارن الطاري فلا أثر له و لا ينزل عليه اللفظ السابق." (٢)

٤- أن لا يكون التصريح بخلافة، فإذا كان التصريح بخلاف العرف فلا يعتبر العرف. (راجع للتفصيل المدخل الفقهي الإسلامي ٢/٨٧٣ وبعده و سيأتي شرحه في المحور الرابع في بيان القواعد)

العرف إذا عارضه النص العام

العرف إذا عارضه النص العام بحيث يكون العمل به تخصيصاً للنص العام، فما هو حكم هذا العرف؟

قدمنا في المحور الثاني أن العرف إن لم يخالف النص الشرعي من كل وجه؛ بل إنما خالفه في بعض أفراده، فهو معتبر و معنى اعتباره

(١) الأشباه: ١/٣١١

(٢) حاشية الحموي على الأشباه: ١/٣١١

أنهٔ يصلح للنص، ولكن هذا في العرف العام، و أما في العرف الخاص، فلا؛ لأن العرف الخاص لا يصلح أن يكون مخصصاً.

قال الشامي رَحِمَهُ اللهُ في نشر العرف:

”و إن لم يخالفه (أي إن لم يخالف العرف الدليل الشرعي) من كل وجه: بأن ورد الدليل عاماً و العرف خالفه في بعض أفراده أو كان الدليل قياساً فإن العرف معتبر إن كان عاما؛ فإن العرف العام يصلح مخصصا.“ (١)

وقال في موضع آخر:

”و بما قررناه تبين لک أن ما تقدم عن الأشباه من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هو فيما إذا عارض النص الشرعي فلا يترک به القياس ولا يخص به الأثر.“ (٢)

وقال في ”ألذخيرة البرهانية“ في الفصل الثامن من الإجارات فيما لو دفع إلى حائک غزلاً على أن ينسجه بالثلث، قال و مشائخ بلخ كنصير بن يحيى و محمد بن سلمة و غيرهما كانوا يجيزون هذا الإجارة في الثياب للتعامل أهل بلدهم و التعامل حجة يترک به القياس و يخص به الأثر و تجويز هذه الإجارة في الثياب للتعامل بمعني تخصيص النص الذي ورد في فقيز الطحان لأن النص ورد في

(١) رسائل ابن عابدين: ٢/١١٦

(٢) المصدر السابق: ٢/١٣٣

فقيز الطحان لا في الحائک لا أن الحائک نظيره فيكون واردا فيه دلالة، فمتى تركنا العمل بدلالة هذا النص في الحائک و عملنا بالنص في قفيز الطحان كان تخصيصاً لا تركا أصلاً. (١)

فالحاصل أن العرف العام يصلح مخصصاً للنص العام، و أما العرف الخاص فلا يصلح أن يخص به الأثر و النص. فالعرف العام إذا عارضه النص العام. يعتبر بمعنى يخص به النص.

العرف إذا عارضه النص الخاص

و أما العرف إذا عارضه النص الخاص بحيث يكون العمل به تعطيلاً للنص فهل يعتبر أو لا يعتبر؟

فالجواب عنه: أنهٗ لا يعتبر أصلاً لأنهٗ لا يجوز ترک النص بالتعامل و العرف سواء كان العرف عاماً أو خاصاً.

قال في الذخيرة البرهانية على ما نقله عنه الشامي رحمه الله :

"و هذا بخلاف ما لو تعامل أهل بلدة فقيز الطحان فإنهٗ لا يجوز و لا تكون معاملتهم معتبرة لانا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركا للنص أصلاً و بالتعامل لا يجوز ترک التص أصلاً، و إنما يجوز تخصيصه." (٢)

هل الأحكام المبنية على العرف، تتغير بتغيير العرف؟

و ههنا سوال مهم خالد، و هو هل الأحكام المنصوصة المبنية

(١) رسائل ابن عابدين: ٢/١٦٦

(٢) رسائل ابن عابدين :٢/١٦٦

على العرف تتغير بتغير العرف؟ و لا يخفى على أن بعض الأحكام المنصوصة مبنية على العرف، ككون بعض الأشياء كيلياً و بعض الأشياء وزنياً و غير ذلک فهل تتغير بتغير العادة و العرف؟

أكثرالعلماء على أنها لا تتغير لأن النهي أقوى من العرف، قال في الهداية:

"كل شيئ نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على تحريم التفاضل فيه كيلا فهو مكيل ابدا و إن ترک الناس الكيل فيه مثل الحنطة و الشعير و التمر و الملح و كل ما نص على تحريم التفاضل فيه وزنا فهو موزون أبدا و إن ترک الناس الوزن فيه مثل الذهب و الفضة؛ لأن النص اقوى من العرف." (١)

و قال في "الدر المختار":

"و ما نص الشارع على كونه كيليا كبرٍ وشعيرٍ و تمر و ملح أو وزنياً كذهب و فضة فهو كذلک لا يتغير أبداً -قال- لأن النص اقوى من العرف." (٢)

و هكذا قال في "الجوهرة النيرة" و "البحر الرائق" و غيرهما. (٣)

و هذا قول الجمهور من الائمة، وقال الإمام أبو يوسف رحمه الله

(١) الهداية: ٣/٦٤

(٢) الدر المختار مع رد المحتار: ٥/١٧٦

(٣) الجوهرة: ٢/٤٤،البحر الرائق: ٦/١٢٩

إنه يُعتبر العرف إذا النص على كيلية بعض الأشياء و وزنية بعض الاشياء مبني على ما كان في زمن الرسول عليه السلام من كون العرف كذلک، فكان العرف هو المنظور إليه، فإذا تبدل، يتبدل الحكم المنصوص المبني على العرف، قال في نشر العرف:

و إنما اراد (أى يوسف) تعليل النص بالعادة بمعنى أنه إنما نص على البر و الشعير و التمر و الملح بأنها مكيلة و على الذهب و الفضة بأنها موزونة لكونهما كانا في ذلک الوقت كذلک، فالنص في ذلک الوقت إنما كان للعادة حتى لو كانت العادة في ذلک الوقت وزن البر و كيل الذهب لورد النص على وفقها، فحيث كانت العلة للنص على الكيل في البعض و الوزن في البعض هي العادة تكون العادة هى المنظور اليها. (١)

و رجح الكمال ابن الهمام قول أبي يوسف رحمه الله كما في الدر المختار و "نشر العرف" (و الله اعلم) والى هذا يشير كلام ابن تيمية رحمه الله في فتاواه، فقال:

فالناس في مقادير الدراهم و الدنانير على عاداتهم فما اصطلحوا عليه و جعلوه درهما فهو درهم و ما جعلوه ديناراً فهو دينار و خطاب الشارع يتناول، ما اعتادوه سواء كان صغيراً او كبيراً. (٢)

و أظن أن الامام ابن القيم الجوزي رحمه الله اراد و قصد ذلک بكلامه هذا:

---

(١) رسائل ابن عابدين: ٢/١١٨

(٢) فتاوى ابن تيمية رحمه الله :١٩/٢٤٩

"إن النبي صلى الله عليه وسلم فرض الصدقة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقسط، و هذه كانت غالب أقواتهم بالمدينة، فأما أهل بلد أو محلة قوتهم غير ذلك فإنما عليهم صاع من قوتهم – قال – و انما نص على الأنواع المخرجة لأن القوم لم يكونوا يعتادون اتخاذ الأطعمة يوم العيد، بل كان قوتهم يوم العيد كقوتهم سائر السنة، و لهذا لما كان قوتهم يوم عيد النحر من لحوم الاضاحي امروا ان يطعموا منها القانع و المعتز فإذا كان أهل بلد أو محلة عادتهم اتخاذ الأطعمة يوم العيد جاز لهم بل؛ يشرع لهم أن يوسوا المساكين من أطعمتهم." (١)

و ذكر هذا في فصل في تغير الفتوى و اختلافها بحسب تغير الأزمنة و الأمكنة و الأحوال و النيات و العوائد، فيفهم من هذا أن عنده، تتغير الأحكام المنصوصة المبنية على العرف و العادة إذا تغير العرف و العادة. والله اعلم

العرف اذا خالفه القياس

العرف إذا خالفه القياس الشرعي، فهل يعتبر العرف أو يعمل بالقياس؟ فالجواب يطلب التفصيل و قد أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

(١)العرف إذا كان عاماً، و خالفه القياس، يُعتبر العرف و يترك

(١) إعلام الموقعين: ٣/١٢-١٣

به القياس، قال الشامي: فإن العرف العام يصلح مخصصاً كما مرعن التحرير و يترک به القياس كما صرحوا به في مسئلة الاستصناع ودخول الحمام و الشرب من السقا. (١)

و في "البحر الرائق":

"و صح بيع نعل على أن يحذوه و يشركه و القياس فساده لما فيه من النفع للمشترى مع كون العقد لا يقتضيه و ما ذكره جواب الاستحسان للتعامل." (٢)

وقال في "رد المحتار" في هذه المسئلة:

"يصح البيع و يلزم الشرط استحسانا للتعامل والقياس فساده؛ لأن فيه نفعا لأحدهما و صار كصبغ الثوب ومقتضى القياس منعه لأنه إجارة عقدت على استهلاک عين الصبغ مع المنفعة و لكن جوز للتعامل." (٣)

قلت: إنه واضح من هذه العبارات الفقهية أن العرف العام يترک به القياس الشرعي.

(٢)و أما العرف الخاص إذا خالفه القياس، فلا يعتبر و لا يترک به القياس، صرح به الإمام الشامي في نشر العرف و قد قدمنا عبارته.

والوجه أن القياس الشرعي من الأدلة الشرعية فلا يعارضه إلا

(١) رسائل ابن عابدين: ٢/١١٦

(٢) البحر الرائق :٦/٨٨

(٣) رد المحتار :٥/٨٨

دليل مثله أو فوقه و العرف الخاص و إن كان دليلاً و لكنه ليس في درجته في القوة، فلا يعارضه.(والله اعلم) لأن القياس يثبت به الحكم العام ولكن العرف الخاص لا يثبت به الحكم العام؛ بل إنما يثبت به الحكم الخاص بخلاف القياس، فإنهٔ يثبت به الحكم العام.

قال الشامي رحمه الله :

''إن الحكم العرف يثبت على أهله عاماً أو خاصاً فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على اهل سائر البلاد و الخاص فى بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط.'' (١)

و بالجملة ان العرف العام في قوة يثبت به الحكم العام كالقياس، فيترك به القياس و أما العرف الخاص فليس في قوة يثبت به الحكم العام فلا يعارض القياس و لا يترك به القياس (والله اعلم)

العرف إذا عارضته القواعد العامة الشرعية

و هل العرف معتبر إذا عارضته القواعد العامة الشرعية؟ فالجواب: لا، لأن القواعد الشرعية العامة محكمة و قطعية لا تقبل التغير و التبدل و العرف ليس قطعيا، فلا يعارضها، و العرف المعارض للقواعد الشرعية واجب الرد وغير معتد به في الأحكام.

قال الاستاذ زكي الدين شعبان:

(١) رسائل ابن عابدين: ١٣٣/٢

"و لا نزاع بين العلماء في أن العرف اذا كان مخالفاً للأدلة الشرع و أحكامه الثابتة التي لا تتغير باختلاف البيئات و العادات لا يلتفت إليه و لا يعتد به؛ بل يجب الغاءه." (١)

و قال منصور محمد الشيخ:

"و إن كان (أي العرف) مناقضاً لشئ من ذلك (أي القواعد الشرعية) فهو عرف فاسد لا يلتفت اليه و لا يعول عليه بل يتعين محاربته و القضاء عليه." (٢)

(١) أصول الفقه الإسلامي: ١٩٣

(٢) أصول الأحكام: ٢٠٢

المحور الرابع

في بيان القواعد الفقهية التي تتعلق بالعرف

و ليعلم ان الفقهاء رحمهم الله قد مهدوا قواعد عديدة تتعلق بالعرف و العادة، وتعلم من هذه القواعد الأحكام و الشرائط في اعتبار العرف ورده. و نحن نورد، هنا، هذه القواعد مع شرحها بايجاز واختصار.

(١) العادة محكمة

يعني ان العادة تجعل حكماً لإ ثبات حكم شرعي.

(٢) استعمال الناس حجة يجب العمل بها

و هذا حيث لا نص، كما يأتى، و أما معنى الاستعمال فقيل هو و العادة مترادفان، وقيل الاستعمال نقل اللفظ إلى معناه المجازي شرعاً و العادة نقل اللفظ إلى معناه المجازي عرفا، كما في الأشباه. (١)

(٣) العادة إنما تعتبر إذا اطردت أو غلبت

يعني أن العادة العرف، عاماً كان أو خاصاً، إنما يعتبر إذا كان شائعا بين أهله يعرفه جميعهم، و أما إذا كان لا يعرفه عامتهم بل

(١) الاشباه: ١/٢٩٦

يتعارفه خواصهم فقط، فلا يثبت التعارف بهذا القدر. (١)

(٤) الثابت بالعرف كالثابت بالنص

قال أبو زهرة رَحِمَهُ اللهُ :

"لعل معناه أن الثابت بالعرف ثابت بدليل يعتمد عليه كالنص حيث لانص." (٢)

قلت: فيرجع معناه إلى أن العرف حجة شرعية كالنص و إن كان دونه في القوة وهذا المعنى صحيح.

(٥) التعيين بالعرف كالتعيين بالنص

معناه أن التعيين في الأمور التي لم يرد فيه نص شرعي بالعرف و العادة كالتعيين بالنص في الحكم كالأشياء التي لم ينص الشارع على كونها كيلية أو وزنية فالمرجع فيها إلى العرف.

(٦) الحقيقة تترك بالعادة و الاستعمال

قال فخر الإسلام البزدوي رَحِمَهُ اللهُ :

"الحقيقة قد تترك بدلالة الاستعمال و العادة، مثل الصلاة فإنها اسم للدعاء قال الله تعالى وصل عليهم أي ادع ثم سمي عبادة معلومة مجازاً لما أنها شرعت للذكر قال اللّٰه تعالى "و اقم الصلوة لذكرى" و كل ذكر دعاء

---

(١) الأشباه ١:٣١٦ورسائل ابن عابدين ٢:١٣٤

(٢) أصول الفقه لأبي زهرة :٢٧٣

وكالحج فانهُ قصد في اللغة فصار اسما لعبادة معلومة حجازا لما فيه من قوة العزيمة و القصد بقطع المسافة وكذالک نظائرها من العمرة و الزكاة حتى صارت الحقيقة مهجورة و إنما صار هذا دلالة على ترک الحقيقة لأن الكلام موضوع لاستعمال الناس و حاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة." (١)

(٧) المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً

قد تكلم العلامة ابن نجيم المصري رحمه الله في الأشباه على هذه القاعدة مبسوطا و كذا تكلم عليها العلامة ابن عابدين رحمه الله في نشر العرف. و مما يتفرع عليها أنه لو جهز الاب بنته جهازا و دفعه لها ثم ادعى أنها عارية و لابينة ففيه اختلاف و الفتوى أنهُ إن كان العرف مستمرا ان الاب يدفع ذلک الجهاز ملكا لا عارية لم يقبل قوله، وان كان العرف مشتركا فالقول لأب. (٢)

(٨) العادة تجعل حكما إذا لم يوجد الصريح بخلافه

(٩) العرف يسقط اعتباره عند وجود التسمية بخلافه

و معناهما ظاهر، و هو أن العرف و العادة إنما يعتبر إذا لم يكن التصريح بخلافه، و إذا وجد تصريح و تسمية بخلاف العرف

(١) كنز الوصول للبزدوي رحمه الله ٨٧

(٢) الأشباه: ١/٣٠٩

والعادة، فلا يعتبر و هذا القاعدة شرط من شرائط اعتبار العرف كما مر فيما تقدم.

(١٠) العرف غير معتبر في المنصوص عليه

و هذه القاعدة أيضاً شرط من شرائط اعتبارالعرف. وقد مر شرحها في المحور الثالث، و قال في الأشباه:

"و فيما لا نص فيه من الأموال الربوية يعتبر فيه العرف في كونه كيليا أو وزنياً و أما المنصوص على كيله أو وزنه فلا اعتبار بالعرف فيه عند ابى حنيفة رَحِمَهُ اللهُ ومحمد رَحِمَهُ اللهُ الخ." (١)

و قال ابو زهرة:

"و ان العلماء الذين يقرون أن العرف أصل من أصول الاستنباط يقررون أنهُ دليل حيث لا يوجد نص من كتاب او سنة." (٢)

(١١) النص اقوى من العرف

و هذه القاعدة في الحقيقة تعليل لما سبق من أن العرف غير معتبر في المنصوص عليه، و حاصله أن العرف إنما لم يعتبر في المنصوص عليه لأن النص أقوى من العرف، و مسلم أن القوى لا يترك بالأدنى. (٣)

---

(١) الاشباه ١:٢٩٧

(٢) أصول الفقه لأبي زهرة: ٢٧٣

(٣) راجع الدر المختار مع رد المحتار: ٥/١٧٦

(١٢) العادة معتبرة في تقييد مطلق الكلام

(١٣) المطلق يتقيد بدلالة العرف

(١٤) مطلق التسمية ينصرف إلى ما هو المعروف بالعرف

قلت: هذه القواعد مرجعها إلى معنى واحد. و هو أنه إذا أطلق في الكلام يراد به ما هو المعروف في العرف و العادة. و مثاله ما في الهداية وغيره أنه من أطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد البد؛ لأنه المتعارف. (١)

قلت: و على هذا لو حلف لا ياكل الخبز حنث إذا أكل ما يعتاده أهل بلده، ففي القاهرة لا يحنث الا بخبز البر و في طبرستان ينصرف إلى خبر الأرز و في الزبيد إلى خبز الزرة و الدخن و لو أكل الحالف خلاف ما عندهم من الخبز لا يحنث كما في الأشباه. (٢)

و من فروع هذه القواعد، حلف لا يدخل بيتا، فدخل كنيسة أو بيت نار أو الكعبة لم يحنث؛ لأن مطلق الكلام يتقيد بما هو المتعارف بالعرف و العادة.

(١٥) للعرف عبرة فى معرفة المراد بالاسم

قال العلامة عميم الإحسان المجددي رحمه الله في القواعد الفقهية تعليقاً على هذه القاعدة:

---

(١) الهداية: ٣/٤

(٢) الاشباه :١/ ٣٠٥

"قاله محمد رحمه الله في السير الكبير في مسئلة لو قال: آمنوني على موالي و ليس له إلا مواليات أناث لا ذكر فهن آمنات استحسانا لأن أهل اللغة بقولون للمعتقات هن موالي بني فلان كما يقولون للمعتقين و للعرف عبرة." (١)

و قال الشامي رحمه الله في "عقود رسم المفتي":

"و في فتاوى العلامة قاسم التحقيق أن لفظ الواقف والموصي والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته في خطابه و لغته التي يتكلم بها وافقت لغة العرب و لغة الشرع اولا." (٢)

(١٦) بخص القياس و الأثر بالعرف العام دون الخاص

و قد تكلمنا فيما سبق على هذه القاعدة. و الحاصل أن العرف إنما يخص به القياس و الأثر إذ كان عاماً، بل يترك به القياس اصلاً، كما تقدم. و اما العرف الخاص فلا يخص به الاثر و لا يترك به القياس و هذا هو معنى ما يقال إن العرف العام معتبر و العرف الخاص غير معتبر.

(١٧) إن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص

معناه: أن العرف الخاص لا يعتبر إذا عارض النص الشرعي فلا

(١) قواعد الفقه: ١٠٤

(٢) رسائل الشامي: ١/٣٨

يترك به القياس و لا يخص به الاثر، و اما اذا عارض النص الفقهى المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر، كما حققه العلامة الشامى رحمه الله فى نشر العرف. (١)

(١٨) لا عبرة بالعرف الطارئ

قال في الأشباه: العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر، ولذا قالوا لا عبرة بالعرف الطارئ فلذا اعتبر في المعاملات و لم يعتبر في التعليق.

قال الحموي رحمه الله تعليقا عليه:

"اعلم أن العادة الغالبة إنما تقيد لفظ المطلق إذا تعلق بإنشاء امر في الحال دون ما يقع إخبارا عن متقدم فلا يقيده العرف المتاخر." (٢)

(١٩) العرف العام يثبت به الحكم العام و العرف الخاص يثبت به الحكم الخاص

قال الشامي رحمه الله في "عقود رسم المفتي" اعلم أن العرف قسمان: عام و خاص، فالعام يثبت به الحكم العام و يصلح مخصصا للقياس والأثر بخلاف الخاص فإنهٔ يثبت به الحكم الخاص ما لم يخالف القياس أو الأثر فإنه لا يصلح مخصصاً. (٣)

(١) رسائل: ٢/١٣٢

(٢) الاشباه مع شرح الحموى: ١/٣١١-٣١٢

(٣) رسائل: ١/٤٧

(٢٠) لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأيام

أي تتغير الأحكام المبنية على الأعراف و العادات، اذا تغيرت الأعراف و العادات، قال القرافي من المالكية في ''الاحكام في تمييز الفتاوى و الأحكام'' على ما نقله عنه العلامة أبو زهرة فی كتابه ''مالک و حياته'':

''إن إقرار الاحكام التي مدركها العادات مع تغيير تلک العادات خلاف الإجماع و جهالة الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العادات بتغيير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة.'' (١)

قال الراقم: هذه قواعد عديدة، تتعلق بالعرف و العادة' انتقيت أكثرها من قواعد الفقه للعلامة عميم الإحسان المجددی البركتی، و بعضها من الأشباه و النظاهر للإمام ابن نجيم المصري رحمه الله .

(١) مالک رحمه الله و حياتهٔ و عصره و فقهه:٣٥٦

المحور الخامس

في تعارض العرف مع أقوال الفقهاء

حكم العرف إذا خالف ظاهر الرواية

العرف، قد يمكن أن يخالفه ظاهر الرواية و يوافقه قول ضعيف في المذهب فهل إذاً، يسوغ للعلماء ان يتركوا ظاهر الرواية؟

نعم يسوغ للعلماء أن يتركوا ظاهر الرواية مطلقاً سواء كان في المذهب قول ضعيف يوافق العرف أولا.

قال العلامة الشامي رحمه الله في ''نشر العرف'':

''اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص و هي الفصل الأول و إما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد وراي و كثير منها ما يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله اولاً لو لهذا قالوا في شروط الاجتهاد أنهٗ لا بد فيه من معرفة عادات الناس فكثر من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله او لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة و الضرر بالناس ــ قال ــ

و لهذا ترى مشائخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة الخ.'' (١)

و كذا صرح به في كتابه عقود ''رسم المفتي''، و أورد فيه مسائل كثيرة، خالف فيها المجتهدون في المذهب و المشائخ. وهي منصوصة في كتب ظاهر الرواية. و قال:

''هذا الذي جرأ المجتهدون في المذهب أهل النظر الصحيح من المتاخرين على مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب في كتب ظاهر الرواية بناءً على ما كان في زمنه.'' (٢)

قلت: إنهٗ لم يشترط وجود قول ضعيف يوافق العرف، لترك ظاهر الرواية، فعلم منه أنهٗ يترك ظاهر الرواية إذا خلافه العرف و إن لم يكن في المذهب قول يوافق العرف. فإن كان في المذهب قول ضعيف يوافق العرف، فهو أحق أن يتبع و يُعتبر.

العرف إذا خالف مذهبا فقهيا و وافق آخر

و العرف إن خالف مذهبا فقهيا من المذاهب الفقهية في قول من الأقوال، و وافق مذهبا فقهيا آخر في ذلك القول، فهل يجوز لأحد أن يختار القول الموافق للعرف و العادة، و إن كان خلاف مذهبه، و هل ذلك خروج عن المذهب؟

(١) رسائل ابن عابدين: ٢/١٢٥

(٢) رسائل: ١/٤٥

قلت: لم أر من تعرض لهذا السوال صريحا و لكن يمكن تخريج المسئلة بما قال الفقهاء في هذا الصصدد.

قال الشامي رَحِمَهُ اللهُ في "عقود رسم المفتى":

"ربما عدنوا عما اتفق عليه أئمتنا لضرورة و نحوها كما مر في مسئلة الاستئجار على تعليم القرآن و نحوه من الطاعات التي في ترك الاستئجار عليها ضياع الدين كما قررناه سابقا فح يجوز الإفتاء بخلاف قولهم ـ قال ـ والحاصل أن ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم لا يخرج عن مذهبه إذا رجحه المشائخ المعتبرون و كذا ما بناه المشائخ على العرف الحادث لتغير الزمان أو للضرورة و نحو ذلک، لا يخرج عن مذهبه لأن ما رجحوه لترجيح دليله عندهم ماذون به من جهة الإمام." (١)

و بهذا يتضح أمران:

١ – أنه يجوز العدول عما اتفق عليه أئمتنا الحنفية إذا دعت إليه الضرورة.

٢ – أنهٗ لا يعد الخروج عن المذهب إذا بناه المشائخ على العرف الحادث لتغير الزمان.

و معلوم أن المشائخ أفتوا بجواز الاستئجار على تعليم القرآن و الإقامة و الأذان و غير ذلک من الطاعات، مع أن ذلک مخالاف

(١) عقود رسم المفتي، رسائل: ١/٢٥

لما اتفق عليه الإمام أبو حنيفة و الإمام أبو يوسف و الإمام محمد رحمهم الله، نعم هو جائز عند الإمام الشافعي رحمه الله ، فعدلوا إلى مذهب الشافعي لتغير الأحوال و الأيام. و لم يعد ذلك الخروج عن المذهب. قلت: فكما أنهٗ لا يعد العدول عما اتفق عليه أئمة المذهب للضرورة التي دعت إليه خروجا عن المذهب، فكذا لا يعد ذلك خروجاً عن المذهب إذا عدل عنه للعرف؛ لأنه ماذون فيه من جهة الإمام، حتى لو كان حياً لقال بالعرف الحادث. والله اعلم

هل اتباع العرف الحادث واجب؟

و لا يخفى أن ببعض الأحكام إنما بناها الفقهاء على عرف أهل زمانهم كما سبق في كلام الشامي رحمه الله فإن تغير العرف و العادة فهل يجب اتباع العرف الحاضر هو جائز فقط؟ أو يفتى بما أفتى به الفقهاء المتقدمون في زمانهم؟

فالذي يظهر من عبارات العلماء، أنه يجب اتباع العرف الحاضر، و لا يجوز الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية؛ بل افرط الإمام القرافي و قال:

> إن إقرار الأحكام التي مدركها العادات مع تغيير تلك العادات خلاف الإجماع و جهالة الدين؛ بل كل ما هو في الشريعة يتبع العادات يتغير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة. (١)

(١) حكاه أبو زهرة في "مالك و حياته" :٣٥٦

يظهر من هذا العبارة، أن إقرار الأحكام العرفية على ما هي عليه ساباً، خلاف الإجماع، فيجب اتباع العرف الحادث.

وقال الشامي رحمه الله :

"إن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان و أهله، و إلا يضيع حقوقا كثيرة و يكون ضرره أعظم من نفعه." (١)

و تشهد هذا العبارة على المفتي لا يجوز لهٗ الجمود على الأحكام التي بناها الفقهاء المتقدمون على العرف الماضي في زمانهم؛ بل يجب عليه أن يراعي العرف الحاضر و العادة الحادثة، فمن لم يفعل ذلک ضل و أضل، و حرّم ما حلّ و أحلّ ما حرّم، وتلزم منه مفاسد كثيرة من تحليل حرام و تحريم حلال، و إيجاب ما لم يوجبه اللّٰه و تغيير دين اللّٰه و الكذب على اللّٰه و على رسول اللّٰه. فلذا يجب على المفتي أن يفتي في المسائل المبنية على الأعراف و العادات. كما اعتاده الناس في زمانه لا بما اعتاده الفقهاء المتقدمون في زمانهم الماضي، و هذا من البدهي الذي لا يحتاج إلى دقيق من الفهم و عريض العلم.

نعم، على المفتي الذي يفتي بالعرف و العادة أن يكون له نظر سديد و معرفة كامة بالأحكام الشرعية و الشروط المرعية والعادات

(١) نشر العرف، رسائل: ٢/١٣١

العروفة و معرفة أن هذا العرف خاص أو عام و إنهٔ مخالف للنص أولا، كي لا يفتى بالعرف فيما ورد فيه نص من الشارع أو يفتي بالعرف الخاص فيما عارضه النص أو القياس فيَضل و يُضل.

و هذا آخر ما أردت إيراده في هذه العجالة راجيا من الله تعالى ان يُعدها لى فى الآخرة

فقط

حرره العبد محمد شعيب اللّٰه عفي عنه

المدير بالجامعة الإسلامية مسيح العلوم،

بنغلور

تذئيل

مسالک الأئمة في اعتبار العرف

لا يخفى علينا أن جمهور الأئمة و الأكثر من العلماء ، يعدون العرف أصلاً من أصول الفقه و يأخذونه مصدراً من المصادر الشرعية، فقهاء المذاهب الأربعة، فقد اختلفوا فيه،ذهب الحنفية و المالكية إلى اعتبار العرف والعادة في الشرعيات، بينما الشافعية والحنابلة لم يحترموه كالحنفية والمالكية، نعم يظهرمن كتب الشافعية و الحنابلة في الفروع، أنهم اعتبروه أيضا في الجملة، والحاصل ان فقهاء المذاهب الاربعة كلهم اعتبروا العرف في الجملة أما الحنفية والمالكية فإنهم جلعوه مصدرا مستقلا للتشريع و لذا قالوا: ''الثابت'' بالعرف كالثابت بالنص، وأما الشافعية و الحنابلة فإنهم و ان لم يجعلوه مصدراً مستقلا، يعترونه في الجمله و لذا ادعى بعض العلماء الإجماع على اعتبار العرف. قال الإمام القرافي من أئمة المايكة في الفروق على ما نقله الأستاذ عبد الكريم زيدان في كتابه ''المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية'' فقال القرافي:

''الأحكام المترتبة على العادات قدور معها أينما

دارت و تبطل معها اذا بطلت ـــ و بهذا القانون تعتبر جميع الأحكام الشرعية المرتبة على العوائد و هو تحقيق مجمع عليه بين العلماء.'' (١)

فالحاصل أن اعتبار العرف قدر مشترک بين المذاهب، يلعم ذلک من تتبعها، و هذا نصوص فى هذا الصد.

الحنفية

مذهب الحنفية في اعتبار العرف ظاهر، قال ابن نجيم رحمه الله في الأشباه:

''اعلم أن اعتبار العرف و العادة يرجع اليه في الفقه في مسائل كثيرة، حتى جعلوا ذلک أصلاً.'' (٢)

المالكية

و المالكية كالحنفية ياخذون بالعرف. قال أبو زهرة رحمه الله في كتابه: ''مالک و حياته'': و الفقه المالكي كالفقه الحنفي ياخذ العرف ويعتبره أصلاً من الأصول الفقهية فيما لا يكون فيه نص، قطعي بل إنهٔ أو غل في احترام العرف أكثر من المذهب الحنفي لأن المصالح دعامة الفقه المالكي في الاستدلال. (٣)

---

(١) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ٢٠٧

(٢) الأشباه: ١/٢٩٥

(٣) مالک و حياته: ٣٥٣

الشافعية

قال ابن حجر العسقلاني رحمه الله في فتح الباري:

"الشافعية إنما أنكروا العمل بالعرف إذا عارضه النص الشرعي أو لم يرشد النص الشرعي إلى العرف." (١)

فهذا ابن حجر الشافعي، يقرر أن العرف يعمل به عند الشافعية اذا لم يعارضه النص الشرعي و أرشد إليه النص الشرعي. قال الراقم: إن الإمام الشافعي رحمه الله و جدناه ياخذ بالعرف في كتابه "الأم" و إليک نصّه قال في مسائل الإجارة

ليس لک أن تسكنها (أى الدار المستاجرة) رحى دابة و لا عمل حداد و لا قصار و لا سكنى تضر بالبناء و لا ببين و لک المعروف من سكنى الناس. (٢)

فهذا رجوع إلى العرف و العادة في المسائل التي لا نص فيها من الشارع، و كذا وجدنا الإمام الشافعي رحمه الله يعتبر العرف اللفظي، قال:

"إذا خلف الرجل أن لا يدخل دار فلان، فرقى فوقها فلم يدخلها و إنما دخوله أن يدخل بيتها منها أو عرصتها." (٣)

---

(١) فتح الباري ٩/٥١٠

(٢) كتاب الأم للإمام الشافعي ٣/١٩٢

(٣) الأم ٧/٧٣

قلت: هذا المسئلة مبنية على العرف اللفظي في لفظ الدخول، كما لا يخفى، و اللّٰه اعلم. و سيأتي كلام ابن قدامه الحنبلي رحمه الله يصرح فيه بأن الشافعي يعتبر العرف حيث لا نص.

الحنابلة

قال ابن قدامة الحنبلي رحمه الله في المغني:

''فصل في معرفة المكيل و الموزون المرجع في ذلك إلى العرف بالحجاز ـ إلى أن قال ـ و ما لا عرف له بالحجاز يحتمل و جهين: أحدهما يرد إلى أقرب الأشياء شبها له بالحجاز كما أن الحوادات ترد إلى أشبه المنصوص عليه بها، و هو القياس. و الثاني: يعتبر عرفه في موضعه، فإن لم يكن له حد في الشرع كان المرجع فيه إلى العرف كالقبضو و الاحتراز و التفرق. و هذا قول أبي حنيفة رحمه الله و على هذا إن اختلف البلاد فالاعتبار بالغالب فإن لم يكن غالب بطل هذا الوجه و تعين الأول، و مذهب الشافعي على هذين الوجهين.'' (١)

هذا العبارة واضحة الدلالة على أن للعرف اعتباراً عند الحنابلة و كذا عبد الشافعية، و قال العلامة أبن تيمية الحنبلي رحمه الله في الفتاوى:

''الأسماء التي علق اللّٰه بها الاحكام في الكتاب

(١) المغني لابن قدامة ٤/٢١-٢٢

والسنة، منها ما يعرف حده و سماه بالشرع، و منه ما يعرف حده باللغة – و منه ما يرجع إلى عادة الناس وعرفهم فيتنوع بحسب عادتهم." (۱)

و قال ابن القيم الجوزي الحنبلي في إعلام الموقعين:

"لا يجوز له (للمفتي) أن يفتى فى الإقرار و الإيمان والوصايا و غيرها مما يتعلق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ دون أن يعرف عرف أهلها و المتكلمين بها، فيحملها على ما اعتادوه و عرفوه و ان كان مخالفا لحقائقها الأصلية." (۲)

و كل ما تقدم يدلنا على أن الأئمة من الفقهاء قد اعتبروا العرف و عملوا به، و ليس فيه خلاف.

فقط

محمد شعيب اللّٰه خان

(۱) مجموعة الفتاوى لابن تيمية: ۱۹/۲۳۵

(۲) إعلام الموقعين لابن القيم: ۴/۲۲۸

عرف الزهرة
في مسح الرقبة

التقريظ

حضرت مولانا مفتی مہربان علی بڑوتوی رحمہ اللہ
خلیفہ حضرت اقدس فقیہ الاسلام رحمہ اللہ

عزیزم محترم جناب مولوی محمد شعیب اللہ صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہم

آپ کا رسالہ الموسوم ”**عرف الزهرة فی تحقیق مسح الرقبة**“ کے مسودہ کے مطالعہ کا شرف حاصل ہوا، حضرات اہل علم کے لیے آپ نے بڑا مفید اور کارآمد علمی خزانہ جمع فرما دیا ہے اور مسح رقبہ کے متعلق جو بعض حدیثوں پر ضعف کا غبار پڑا ہوا بعض کم بیناؤں کو نظر آتا تھا، آپ نے محدّثانہ کلام سے کیا خوب اس کو صاف کر دیا ہے، اس طرح آنجناب نے مسحِ رقبہ کے باب میں احناف کی حمایت کا بھرپور حق ادا کیا ہے۔

فجزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء فی الدنیا والآخرة، حق تعالیٰ قبولیت سے نوازیں اور کج فہموں کے لیے ہدایت کا ذریعہ اور آپ کے لیے نجات کا وسیلہ بنائیں۔

درخواست: اگر رسالہ عربی میں ہو جائے، تو میرے خیال سے آپ کا یہ عظیم کارنامہ بن جائے — والسلام۔

احقر مہربان علی بڑوتوی

(خادم تعلیمات مدرسہ عربیہ امداد الاسلام ہرسولی، ضلع مظفر نگر (یوپی))

۸/۳/۱۴۰۴ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

المقدمة

نحمده ونصلي على رسوله الكريم وعلى آله وأصحابه الطاهرين،

أما بعد:

معروض یہ کہ جس طرح بہت سارے مسائل میں بعض لوگ احناف پر مخالفت حدیث اور ان کے بعض مسائل پر بے دلیل ہونے کا الزام رکھتے ہیں، اسی طرح بعض لوگ مسح رقبہ (یعنی وضوء میں گردن کے مسح) کے بارے میں احناف کو بدعتی اور مسح رقبہ کو بدعت قرار دیتے ہیں اور انتہا یہ ہے کہ جس حدیث سے مسح رقبہ پر استدلال کیا جاتا ہے اس کو موضوع کہتے ہیں اور اپنے قول کی تائید میں علامہ نووی رحمہ اللہ کا قول پیش کر دیتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ مسح رقبہ کی حدیث موضوع ہے جس سے استدلال جائز نہیں۔

مگر ان مخالفین کو یہ نظر نہیں آتا کہ اگر ایک علامہ نووی رحمہ اللہ نے مسح رقبہ کی حدیث کو موضوع کہا ہے تو ہزاروں علما ان کے خلاف مسح رقبہ کی حدیث سے احتجاج اور اس سے استدلال کو درست قرار دیتے ہیں اور یہ نظر آتا ہے کہ علامہ نووی رحمہ اللہ کی اس بات پر حضرات علما نے تعقب کیا ہے، اور ان کی اس بات کو صحیح تسلیم نہیں کیا ہے۔

پھر یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ علامہ نووی رحمہ اللہ نے اس سلسلے کی کون سی حدیث کو

موضوع کہا ہے؟ کیا اس سلسلے کی تمام احادیث کو موضوع کہہ دیا ہے؟ دنیا سے علامہ نووی رحمہ اللہ کی کتابیں نابود اور مفقود نہیں ہوگئی ہیں، اٹھا کر دیکھئے شرح مہذب میں انھوں نے صرف ایک حدیث پر جس کے الفاظ یہ ہیں: "مسح الرقبة أمان من الغل" وضع کا حکم لگایا ہے، البتہ یہ بھی کہا ہے کہ اس باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں اور مسح رقبہ سنت نہیں بدعت ہے؛ مگر اس سے زیادہ سے زیادہ اتنا معلوم ہوتا ہے کہ دیگر روایات پر علامہ نووی رحمہ اللہ کی نظر نہیں ہے، اس سے یہ سمجھ جانا کہ تمام روایات کو انھوں نے موضوع کہا ہے، انتہاء پسندی کے سوا کچھ نہیں۔

اور اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ بعض لوگ حنفیہ کو الزام دینے کے شوق میں کتب حنفیہ کے بعض اردو تراجم سے علامہ نووی رحمہ اللہ کا نام حذف کر کے محض ان کا قول نقل کر دیتے ہیں اور عوام کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ کتبِ احناف میں بھی مسح رقبہ کو بدعت اور اس کی حدیث کو موضوع لکھا ہے؛ مگر حنفی علما اس کو چھپاتے ہیں اور عوام کو جہل میں ڈالتے ہیں۔ چناں چہ ایک صاحب نے اپنی کتاب "حدیث خیر وشر" میں "عین الہدایہ" کے حوالہ سے لکھا ہے: "گردن کا مسح بدعت ہے اور اس کی حدیث موضوع ہے"۔ ہم یہ اور اس جیسی دوسری بعض تلبیسات کو پڑھ کر فرط حیرت سے دم بخود رہ گئے؛ کیوں کہ حقیقت حال یہ ہے کہ ان کتابوں میں یہ بعض لوگوں کا ایک قول نقل کیا گیا ہے، چناں چہ اس جگہ علامہ نووی رحمہ اللہ کا نام مذکور ہے، یہ قول احناف کا نہیں ہے۔

اس کی مثال تو ایسی ہی ہے جیسے کسی عیسائی نے قرآن پاک سے عیسیٰ علیہ السلام کا اللہ کا بیٹا ہونا ثابت کیا تھا کہ قرآن میں صاف موجود ہے "مسیح بن

اللہ'' حال آں کہ یہ قرآن کا قول اور فیصلہ نہیں ہے؛ بل کہ قرآن نے نصاریٰ کا قول نقل کیا ہے۔ یہ لوگ بھی اسی طریقہ سے استدلال فرماتے ہیں۔

الغرض جب اس قسم کی باتیں درپیش آئیں، تو خیال ہوا کہ چند سطور اس سلسلے میں حوالہ قرطاس کی جائیں، اس سے یہ امید تو نہیں کہ مخالفین مان جائیں گے؛ کیوں کہ ان کا رویہ بارہا دیکھا جا چکا کہ بعد وضوحِ حق بھی ماننے کو تیار نہیں ہوتے؛ البتہ متردّدین اور موافقین کو ضرور فائدہ ہوگا اور اسی طرح متلاشی حق ضرور منتفع ہوگا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

اب بنام خدا شروع کرتا ہوں اور اس رسال کا نام ''عَرف الزهرة فی تحقیق مسح الرقبة'' رکھتا ہوں اور آخر میں علما کرام سے گزارش کرتا ہوں کہ اگر کوئی سہو وخطا دیکھیں، تو اصلاح فرما کر دامن عفو میں احقر کو جگہ عطا فرمائیں، پھر سبھی حضرات سے استدعاء دعاء خیر کرتا ہوں۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان عفی عنہ

۲/شعبان/۱۴۰۴ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فصل

سب سے پہلے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ گردن کے مسئلہ میں حضرات علما کرام وائمۂ عظام کے کیا خیالات ونظریات ہیں اور انھوں نے کیا مسلک اختیار کیا ہے۔

مذاہب ائمہ

وضوء میں مسح رقبہ (گردن کے مسح) کا کیا حکم ہے اس کے بارے میں علما وائمہ کے تین قول ملتے ہیں:

(۱) ایک قول یہ ہے کہ یہ مکروہ و بدعت ہے، امام مالک رحمہ اللہ کا یہی مسلک ہے، چناں چہ مالکی مسلک کی کتابوں میں سے التاج الاکلیل اور مختصر خلیل اور الشرح الکبیر میں مسح رقبہ کو مکروہ وغیر مستحب لکھا ہے۔ (۱)

اور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہی ہے۔(۲)

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ مسح رقبہ مستحب ہے، امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کا یہی قول ہے۔ چناں چہ مسلک حنبلی کی کتاب "المحرر فی الفقه" میں ہے کہ مسح عنق کے مسنون ہونے کے بارے میں دو قول ہیں۔ (۳)

---

(۱) التاج الاکلیل : ۱/۲۶۶، مختصر خلیل : ۱/۱۴، الشرح الکبیر : ۱/۱۰۳

(۲) شرح زیدبن رسلان : ۱/۴۶، الانصاف : ۱/۱۳۷، المحرر : ۱/۱۲

(۳) المحرر في الفقه: ۱/۱۲

اورالمبدع میں بھی دوقولوں کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ مسنون ہونے کو غنیّۃ میں اور ابن الجوزی اورابن رزین رحمہما اللہ نے اختیار کیا ہے۔(۱)

اورابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی شرح العمدۃ میں لکھا ہے کہ ایک روایت میں گردن کا مسح مستحب ہے۔(۲)

اورمرداوی رحمہ اللہ نے الانصاف میں جو بیان کیا ہےاس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں حنابلہ کے دوقول ہیں: ایک یہ کہ مسنون نہیں ہےاوراس کومتعدد اصحاب نے اختیار کیا ہےاوراس کو صحیح کہا ہےاوردوسرا قول یہ ہے کہ یہ مسنون ہےاوراس کو بھی متعدد حضرات نے اختیار کیا ہے ،غنیّۃ میں اور ابن الجوزی ،ابو البقاء ،ابن الصیر فی اورابن رزین رحمہم اللہ نے اسی کواختیار کیا ہےاورخلاصہ میں ہے کہ اصح قول یہی ہے۔(۳)

اورشافعی فقہ کی ایک اورمعروف کتاب ''روضة الطالبين'' میں ہے کہ اٹھارویں سنت گردن کا مسح ہے،کیا یہ سنت ہے یا مستحب ہے؟اس میں دو وجہ یعنی دو قول ہیں۔(۴)

علمائے حنفیہ کے نزدیک بھی مسح رقبہ مستحب ہےاوران کی کتب فقہ معتبرہ مشہورہ میں سے وقایہ، شرح الوقاية، نقایه، كنز الدقائق، الدر المختار، ردالمحتار، نورالایضاح اور مراقی الفلاح، طحطاوی علی المراقی وغیرہ صدہا کتب

---

(۱) المبدع: ۱/۱۱۲

(۲) شرح العمدة: ۱/۱۹۳

(۳) الانصاف : ۱/۱۳۷

(۴) روضة الطالبين: ۱/۶۱

میں اس کا ذکر کیا گیا ہے اور مستحب قرار دیا ہے۔(۱)

(۳) تیسرا قول بعض شوافع وغیرہ سے منقول ہے کہ مسح رقبہ سنت ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "تلخیص الحبیر" میں اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "نیل الاوطار" میں امام شافعی رحمہ اللہ کے شاگرد علامہ رویانی رحمہ اللہ کی کتاب "بحر" سے نقل کیا ہے کہ ہمارے اصحاب نے (مسح رقبہ) کو سنت کہا ہے۔(۲)

اور امام غزالی رحمہ اللہ نے فقہ شافعی پر اپنی کتاب "الوسیط" میں اس کو سنتوں میں شمار کیا ہے۔(۳)

اور علامہ تقی الدین شافعی رحمہ اللہ نے بھی "کفایۃ الاخیار" میں مسح رقبہ کو سنتوں میں شمار کرایا ہے اور علامہ رافعی رحمہ اللہ سے اس قول کی تصحیح بھی نقل کی ہے، پھر اس کے بعد کہا کہ علامہ رافعی رحمہ اللہ نے "شرح کبیر" میں "مسح الرقبة امان من الغل" حدیث سے احتجاج کیا ہے، پھر امام نووی رحمہ اللہ کا قول بدعت ہونے کا نقل کر کے آخر میں فرمایا کہ اس کا مقتضاء یہ ہے کہ اس باب میں دو قول ہیں۔(۴)

حاصل یہ کہ مسئلہ اگرچہ مختلف فیہ ہے؛ مگر بدعت کے قول سے زیادہ سنیت واستحباب کے قول کو علما وائمہ نے اختیار کیا ہے، جیسا کہ کتب مذاہب اربعہ کے مطالعہ سے اور ان کے عمل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے۔

---

(۱) دیکھو: المبسوط: ۱/۸، البحر الرائق: ۱/۲۹، فتح القدیر: ۱/۳۱، بدائع: ۱/۱۱۷، مراقی الفلاح: ۲۸

(۲) تلخیص ۱/۳۴، نیل الاوطار: ۱/۱۵۹

(۳) الوسیط: ۱/۲۸۸

(۴) کفایۃ الاخیار: ۱/۵۳

بدعت ہونے کا قول ضعیف ہے

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اکثر علما کے نزدیک مسح رقبہ کے بدعت ہونے کا قول ضعیف وکمزور ہے؛ اسی لیے اکثر علما نے بدعت ہونے کے قول کو بصیغۂ تمریض بیان کیا ہے اور اس قول کو ضعیف ہونا بھی چاہیے؛ کیوں کہ اس کو بدعت قرار دینے والوں کے نزدیک اس کے بدعت ہونے کی وجہ عدم ثبوت ہے کہ ان حضراتِ مانعین کے نزدیک کوئی روایت پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی۔ چناں چہ علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ جنھوں نے مسح رقبہ کو بدعت قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے کوئی شی ثابت نہیں، جیسا کہ ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ نیان سے تلخیص الحبیر میں نقل فرمایا ہے اور جو ثابت تھی اس کو انھوں نے موضوع قرار دے دیا۔

مگر کون نہیں جانتا کہ جس بات پر استدلال کی عمارت رکھی گئی تھی وہ اگر متزلزل ہو جائے، تو استدلال بھی ملیامیٹ ہو کر رہ جاتا ہے، تو اگر علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ اور بعض دیگر بزرگوں کے نزدیک اس سلسلے میں کچھ بھی ثابت نہیں ہوا، تو ضروری نہیں کہ دوسرے حضرات بھی تہی دامن ہوں اور جب یہ ثابت ہو گیا ہے کہ دیگر علما کے پاس اس سلسلے میں متعدد روایات ثابت ہیں، تو پھر علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ کا استدلال بے جان ہو کر رہ گیا؛ لہٰذا یہ قول ضعیف ہوا۔

علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ پر علما کا انکار

اسی لیے متعدد حضرات علما نے امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ کی جلالت شان کے باوجود اس مسئلے میں ان پر انکار کیا ہے اور ان کے اس کو بدعت کہنے پر اور اس کی حدیث کو موضوع قرار دینے پر ان کا رد کیا ہے۔

چناں چہ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے تلخیص الحبیر میں ابن الرفعہ کا امام نووی رحمہ اللہ پر تعاقب نقل کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ امام نووی رحمہ اللہ نے جو یہ کہا کہ مسح رقبہ بدعت ہے یہ صحیح نہیں؛ کیوں کہ امام بغوی رحمہ اللہ جو ائمۂ حدیث میں سے ہیں انھوں نے اس کو مستحب کہا ہے اور اس کا مأخذ حدیث و اثر ہی ہوسکتا ہے؛ کیوں کہ یہ بات محض قیاس سے نہیں کہی جاسکتی۔ (۱)

علامہ ہیتمی شافعی رحمہ اللہ نے " المقدمة الحضرميه" کی شرح "المنهج القويم" میں فرمایا:

" قال النووي: إنه بدعة و خبر "مسح الرقبة أمان من الغل" موضوع لكنه متعقب بأن الخبر ليس بموضوع ".

(امام نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ گردن کا مسح بدعت ہے اور یہ حدیث کہ گردن کا مسح طوق سے امن ہے، موضوع و من گھڑت ہے؛ لیکن اس بات پر تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ حدیث موضوع نہیں ہے۔)(۲)

اور دوسرے شافعی فقیہ علامہ شروانی رحمہ اللہ نے کہا:

" وقال النووي إنه بدعة و خبر مسح الرقبة أمان من الغل موضوع لكنه متعقب بأن الخبر ليس بموضوع. وقال الكردي عليه: والحاصل أن المتأخرين من أئمتنا قد قلّدوا الإمامَ النووي في كون الحديث لا أصل له ولكن كلام المحدثين يشير إلى أن الحديث له طرق

(۱) التلخيص الحبير: ۱/۹۲

(۲) المنهج القويم: ۱/۴۷

وشواهد يرتقي بها إلى درجة الحسن."

(امام نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ گردن ایک مسح بدعت ہے اور یہ حدیث کہ گردن کا مسح طوق سے امن ہے موضوع ومن گھڑت ہے؛ لیکن اس بات پر تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ حدیث موضوع نہیں ہے اور علامہ کردی رحمہ اللہ نے اس پر لکھا ہے کہ حاصل یہ ہے کہ ہمارے متأخرین ائمہ نے اس حدیث کے بے اصل ہونے کی بات میں امام نووی رحمہ اللہ کی تقلید کر لی ہے ؛لیکن محدثین کا کلام اس بات کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ اس حدیث کے متعدد طرق اور شواہد ہیں جن کی وجہ سے یہ حسن کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔)(۱)

اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے متعدد روایات مسح علی الرقبہ کے ثبوت میں نقل کرنے کے بعد فرمایا:

"وبجميع ذلک تُعْلَمُ أنّ قول النووي: 'مسحُ الرقبة بدعةٌ وأنّ حديثه موضوعٌ' مجازفةٌ، وأعجب من هذا قوله: ولم يذكره الشافعي ولا جمهور الأصحاب ، وإنّما قاله ابن القاص وطائفةٌ يسيرةٌ فإنّه قال الروياني من أصحاب الشافعي في كتابه المعروف بـ " البحر" ما لفظه: قال أصحابنا هو سنةٌ. وتعقب النوويَ أيضاً ابنُ الرفعة بأن البغوي وهو من أئمة الحديث قد قال باستحبابه ، قال: ولا مأخذ لاستحبابه إلا خبر أو أثر ؛ لأن

(۱) حاشية الشرواني: ۱/۲۴۱

هذا لا مجال للقياس فيه.''

(ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ علامہ نووی رَحِمَهُ اللّٰهُ کا قول کہ ''مسح رقبہ بدعت ہے اور اس کی حدیث موضوع ہے'' مُجازفة (یعنی اٹکل اور بے تکی بات ہے) پھر فرمایا کہ اس سے بھی زیادہ عجیب علامہ نووی رَحِمَهُ اللّٰهُ کا یہ قول ہے کہ اس کو نہ امام شافعی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے ذکر کیا، نہ جمہور اصحاب نے، اس کو تو بس ابن القاص رَحِمَهُ اللّٰهُ نے ایک اور چھوٹی جماعت نے ذکر کیا ہے (تعجب) اس لیے کہ اصحابِ شافعی میں سے علامہ رویانی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے اپنی کتاب میں جو کہ بحر سے مشہور ہے، فرمایا کہ ہمارے اصحاب نے (مسح رقبہ) کو سنت کہا ہے۔ پھر لکھا: ابن الرفعہ رَحِمَهُ اللّٰهُ نے بھی علامہ نووی رَحِمَهُ اللّٰهُ کا تعقب کیا ہے کہ علامہ بغوی رَحِمَهُ اللّٰهُ جو کہ ائمہ حدیث میں سے ہیں، مسح رقبہ کے استحباب کے قائل ہیں۔ (ابن الرفعہ) نے کہا کہ اس (مسح رقبہ) کا ماخذ خبر یا اثر ہی ہے؛ اس لیے کہ اس میں قیاس کو مجال نہیں۔)(۱)

علامہ شوکانی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے اپنی دوسری کتاب ''السیل الجرار'' میں بھی ان پر نقد کیا ہے، وہ کہتے ہیں:

'' أقول: لم يثبت في ذلك شيء يوصف بالصحة أو الحسن، وقد ذكر ابن حجر في التلخيص أحاديث وهي وإن لم تبلغ درجة الاحتجاج بها فقد أفادت أن لذلك أصلا لا كما قال النووي: إن مسح الرقبة بدعة وأن

(۱) نیل الاوطار: ۲۰۲/۱

حديثه موضوع، وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في الهدي: لم يصح عنه في مسح العنق حديث البتة ،وهذا مسلم ولكن لا تشترط الصحة في كل ما يصلح للحجية فإن الحسن مما يصلح للحجية.''

(میں کہتا ہوں کہ اس بارے میں کوئی ایسی حدیث ثابت نہیں جو صحیح یا حسن کہی جا سکے اور ابن حجر رَحِمَهُ اللهُ نے تلخیص میں متعدد احادیث نقل کی ہیں اور وہ اگر چہ کہ درجۂ احتجاج کو نہیں پہنچتیں ،تاہم یہ بتاتی ہیں کہ اس کی کوئی اصل موجود ہے، ایسا نہیں جیسے نووی نے کہا کہ گردن کا مسح بدعت ہے اور اس کی حدیث موضوع ہے اور جیسے ابن القیم رَحِمَهُ اللهُ نے کہا کہ گردن کے مسح کے بارے میں کوئی حدیث رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے صحیح طور پر ثابت نہیں ، یہ مسلم ہے ؛مگر ہر قابل احتجاج حدیث کے لیے صحیح ہونا شرط نہیں ہے؛ کیوں کہ حدیث حسن بھی احتجاج کے قابل ہوتی ہے۔)(۱)

الحاصل علامہ نووی رَحِمَهُ اللهُ کا یہ قول کہ مسح رقبہ بدعت اور اس کی حدیث موضوع ہے نا قابل قبول ہے؛ کیوں کہ حدیث بھی متعدد طرق اور شواہد کی روشنی میں کم از کم حسن قرار پاتی ہے اور اس کی بنا پر مسح رقبہ کا سنت یا مستحب ہونا بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

گردن کا مسح سنت ہے یا مستحب؟

اب رہی یہ بات کہ مسح رقبہ کے بارے میں بدعت ہونے کے علاوہ جو اور دو قول ہیں، ان میں سے کون راجح ہے؟ تو اس کے جواب سے قبل ضروری ہے کہ ہم

(۱) السيل الجرار: ۱/۹۰

سنت ومستحب کی تعریف اور ان میں فرق بیان کریں، پھر اس کا فیصلہ کریں کہ کون راجح ہے۔

علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے اپنی مشہور کتاب "البحر الرائق" میں سنت کی اصطلاحی تعریف پر بحث کرتے ہوئے جو فیصلہ فرمایا ہے وہ یہ ہے:

"إن السنة ما واظب النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیه لكن إن كانت لا مع الترک فهي دليل السنة المؤكدة ، وإن كانت مع الترک أحياناً فهي دليل غير المؤكدة ، وإن اقترنت بالإنكار على من لم يفعله فهي دليل الوجوب ، فافهم".

(سنت وہ ہے جس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو؛ لیکن یہ مواظبت بلاترک ہوئی ہے، تو یہ سنت موکدہ ہونے کی دلیل ہے اور اگر کبھی ترک کے ساتھ ہے، تو یہ سنت غیر موکدہ ہونے کی دلیل ہے اور اگر اس کے نہ کرنے والے پر انکار بھی ہوا ہے، تو یہ وجوب کی دلیل ہے، خوب سمجھ لو۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ سنت وہ ہے جس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت (ہمیشگی) فرمائی ہو۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی "ردالمحتار" میں سنت کی تعریف میں مواظبت کو ملحوظ رکھا ہے۔(۲)

اور مستحب کی تعریف "البحر الرائق" میں یہ کی گئی ہے کہ جس فعل پر آپ نے مواظبت نہیں فرمائی اور کسی چیز کو پسند فرما کر بھی آپ نے اس کو نہیں کیا، تو یہ بھی اس

(۱) البحر الرائق: ۱/۱۷

(۲) ردالمحتار: ۱/۱۰۲

میں داخل ہے۔اس کوعلامہ شامی رحمہ اللہ نے ردالمحتار میں راجح قرار دیا ہے۔(۱)

حاصل یہ نکلا کہ جس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہے وہ سنت ہے اور جس پر مداومت نہیں فرمائی یا رغبت فرما کر بھی اس کو نہیں کیا، تو یہ مستحب ہے۔

اس تمہید کے بعد ملاحظہ فرمایئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ مسح رقبہ ثابت؛ بل کہ اس کی طرف رغبت دلانا بھی ثابت ہے جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا؛ مگر آپ کا مواظبت و مداومت کرنا ثابت نہیں؛ اس لیے سنیت کا قول مرجوح ہے اور استحباب کا قول راجح ہے، رہا یہ سوال کہ پھر بعض حضرات نے اس کو سنت کس بنیاد پر کہا تو عرض ہے کہ جن حضرات نے مسح رقبہ کو سنت فرمایا ہے، وہ اصطلاحی تعریف کے اعتبار سے نہیں؛ بل کہ لغوی معنی کے اعتبار سے ہے؛ کیوں کہ سنت کے معنی طریقہ کے ہیں کہ دین اسلام میں یہ بھی مشروع طریقہ ہے، یا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہاں سنت کا لفظ مستحب کے معنے میں ہو؛ کیوں کہ لفظ سنت کبھی مستحب کے لیے بھی استعمال کرتے ہیں جیسا کہ علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ نے ''ردالمحتار'' میں لکھا ہے۔(۲)

ان چند معروضات کے بعد ہم اس کے استحباب پر دلائل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

---

(۱) البحر الرائق:۱/ ۲۸،ردالمحتار:۱/۱۲۴

(۲) ردالمحتار:۱۲۳

فصل

اب ہم مسح رقبہ (گردن پر مسح) کے مستحب ہونے کے دلائل بیان کرتے ہیں اور ساتھ ہی ان دلائل پر کلام کرکے ان کا درجہ بھی بیان کرتے ہیں۔

پہلی دلیل

﴿عن ليث عن طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح رأسه حتى بلغ القذال وما يليه من مقدم العنق﴾ (۱)

(لیث، طلحہ بن مصرف سے، وہ ان کے باپ سے، وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے سر کا مسح کرتے ہوئے دیکھا کہ آپ گدی اور اس سے ملے ہوئے گردن کے اگلے حصے تک پہنچ گئے۔)

اس حدیث سے علما نے استدلال کیا

اس حدیث سے بے غبار طریقہ پر مسح رقبہ کا ثبوت ہوتا ہے اور بے شمار علما وائمہ نے اس سے مسح رقبہ پر استدلال فرمایا ہے۔ علامہ مجد الدین ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے منتقی الاخبار میں اس حدیث پر ''باب مسح العنق'' کا ترجمہ باندھا ہے اور علامہ

(۱) رواه أحمد: ۳/۴۸۱، ابوداؤد: حديث: ۱۳۲، والطحاوى: ۱/۳۰، والبيهقى فى السنن الكبرى: ۱/۶۰، والطبرانى فى المعجم الكبير: ۱۹/۱۸۰

ابن تمیہ رحمہ اللہ نے شرح العمدۃ میں اس سے مسح رقبہ کا استحباب ثابت کیا ہے اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے بھی نیل الاوطار میں اس سے احتجاج کیا ہے اور ملا علی قاری رحمہ اللہ نے شرح نقایہ میں اور علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں مسح رقبہ پر اسی حدیث سے استدلال فرمایا ہے۔

یہ حدیث موضوع نہیں

بعض ائمہ حدیث نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "تلخیص الحبیر" میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے، ایسے ہی "بلوغ المرام" میں بھی اس کی تضعیف کی ہے۔ امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے "باب صفة وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم" میں اس پر کلام کیا ہے۔ مگر کسی نے بھی اس حدیث کو موضوع قرار نہیں دیا اور علامہ نووی رحمہ اللہ نے جس کو موضوع کہا ہے وہ دوسری حدیث ہے جس پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔

جن لوگوں نے اس روایت پر علامہ نووی رحمہ اللہ کا قول نقل کر کے منطبق کرنا چاہا ہے ہم نہیں سمجھتے کہ یہ بھولا پن ہے یا تلبیس و دھوکہ دہی؟ کیا ان لوگوں کو اتنا بھی معلوم نہیں کہ کسی روایت کا موضوع ہونا اس سلسلے کی تمام روایات کے موضوع ہونے کو مستلزم نہیں؛ اگر ایسا ہوا کرے کہ کسی مضمون کی کسی روایت کو موضوع کہنے اور قرار دینے سے تمام روایات اس سلسلے کی موضوع قرار پائیں، تو پھر شریعت کا کوئی باب ایسا ملنا مشکل ہے، جس میں کوئی حدیث صحیح ہو؛ کیوں کہ ہر باب میں زنادقہ اور فتنہ پرداز لوگوں نے کوئی نہ کوئی بات اختراع کی ہے۔ چنانچہ محدثین نے ابواب قائم فرما کر ہر باب کی موضوع احادیث کو جمع فرما دیا ہے، تو پھر کوئی باب بھی احادیث موضوعہ سے خالی ملنا مشکل ہے، تو پھر ساری شریعت ہی کو بدعت کہنا پڑے گا۔ غرض

یہ کہ مذکورہ بالا روایت کو موضوع نہیں کہا گیا ہے، البتہ اس پر ضعف کا حکم لگایا گیا ہے۔

ضعیف کہنے والوں کی دلیل

اب آیئے دیکھتے ہیں کہ جن حضرات نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اس کی کیا حقیقت ہے؟ اس حدیث کے ضعیف ہونے کی کئی وجوہات بیان کی گئی ہیں: ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ اس کے راوی لیث بن ابی سلیم کی یحییٰ بن سعید، عبدالرحمٰن بن مہدی اور امام احمد نے تضعیف کی ہے اور ان کو متروک قرار دیا ہے اور ابن حبان رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ اسانید کو الٹ پھیر کرتے تھے اور مراسیل کو مرفوع کر دیتے اور ثقات سے وہ حدیثیں بیان کرتے جو ان کی حدیثیں نہیں ہیں اور علامہ نووی رحمہ اللہ نے تہذیب الاسماء میں کہا کہ علما نے ان کے ضعیف ہونے پر اتفاق کیا ہے۔(۱)

ضعف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کے راوی طلحہ بن مصرف کے دادا جن کا نام کعب بن عمرو ہے صحابی نہیں ہیں۔ ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے جب اپنے باپ ابو حاتم رحمہ اللہ سے پوچھا تو ابو حاتم رحمہ اللہ نے ان کی صحبت کا انکار کیا۔ نیز ابن معین رحمہ اللہ سے جب دریافت کیا گیا کہ کیا کعب کو صحبت حاصل ہے؟ تو فرمایا محدثین کہتے ہیں کہ کعب نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے اور ان کے اہل بیت صحبت کا انکار کرتے ہیں۔

تیسری وجہ ضعف کی یہ ہے کہ طلحہ کے والد مصرف کو ابن القطان نے مجہول الحال کہا ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر اس روایت کو ضعیف قرار دیا گیا ہے؛ مگر محققین نے ان وجوہ و جروح کا جواب دے کر روایت کو قابل احتجاج قرار دیا ہے۔ ہم یہاں پر علی

(۱) التلخیص الحبیر: ۱/ ۲۸

الترتیب وبالتفصیل ان تمام علتوں کے جوابات لکھتے ہیں۔ واللہ الموفق

لیث بن ابی سلیم کی تضعیف کا جواب

لیث بن ابی سُلیم کی تضعیف کے سلسلہ میں گذاش ہے کہ اہل علم جانتے ہیں کہ مطلق جرح اور ہر جرح قابل اعتناء ولائق اعتبار نہیں ہوا کرتی؛ اگر ہر جرح قابل قبول ولائق اعتبار ہو، تو پھر امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام بخاری، امام شعبہ، اور امام ابن معین رحمہم اللہ جیسے حضرات بھی ضعیف ٹھہریں گے۔ چنانچہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے جو ایک بلند پایہ محدث ہیں، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو سیئ الحفظ اور ضعیف فرما دیا؛ مگر سبھی جانتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں دارقطنی کی یہ جرح نامقبول ہوئی اور اس جرح کا رائی برابر اثر نہ ہوا اور آپ کی ثقاہت وعدالت میں ذرہ برابر فرق نہیں آیا؛ نیز اہل علم سے یہ بھی مخفی نہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے معظم ومحترم استاذ حضرت امام علی ابن المدینی رحمہ اللہ کو امام عقیلی رحمہ اللہ نے ضعفاء کی فہرست میں داخل کر دیا تھا؛ مگر اس جرح کا اثر تو کیا ہوتا خود امام عقیلی رحمہ اللہ اس کی وجہ سے علما کی نظر سے گر گئے، حتی کہ صاحب تذکرہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ کو اولاً افسوس ہوا، تو کہا "بئس ماصنع" کہ (عقیلی نے بڑی بری حرکت کی) اور جب اس کو برداشت نہ کر سکے تو پکار اٹھے کہ اگر علی ابن المدینی رحمہ اللہ جیسے حضرات ہی ضعیف ہو جائیں تو پھر ثقہ اور قوی دنیا میں کون ہوگا؟ نیز حضرت عکرمہ مولی ابن عباس پر کیا کم جرح ہوئی ہے؟ ان کو تو بعض محدثین نے کذاب تک کہہ دیا، بدعتی اور لالچی اور دنیادار کہا؛ مگر اس سب کے باوجود امام بخاری رحمہ اللہ جیسے کڑی شرائط پر پرکھنے والے شخص نے ان کی روایات کو اپنی صحیح میں درج فرمایا اور ان جروح کا کوئی اعتبار نہیں کیا؛ اسی لیے حافظ عسقلانی رحمہ اللہ نے فتح الباری کے مقدمہ میں ان تمام

جروحات کا مفصل ومدلل جواب دے کر ثابت فرمایا کہ عکرمہ ثقہ ہیں اوران کے حق میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ قابل اعتبار نہیں۔ ایسے ہی بخاری ومسلم کے کتنے راوی اور رجال ہیں، جن پر علما وائمہ نے جرح کی؛ مگر یہ جرح ان روایوں کو اپنے درجۂ ثقاہت وعدالت سے گرانے میں کارگر نہ ہوئی۔

اس سے یہ غرض نہیں کہ لیث کو مذکورہ ائمہ کے درجہ میں کھڑا کردیں؛ بل کہ محض یہ بتانا ہے کہ ثقہ ہونے کے لئے ضروری نہیں کہ ہر طرح کی جروحات سے وہ خالی ہو اوراس پر کوئی جرح نہ کی گئی ہو؛ بل کہ جرح کے ہوتے ہوئے بھی ثقہ ہوسکتا ہے۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی ذہن میں ہونا چاہیے کہ تضعیف وتوثیق ایک امر اجتہادی ہے اوراس میں اختلاف بھی ہوسکتا ہے، کہ ایک راوی کسی امام ومحدث کے نزدیک ثقہ ہو اور وہی روای دوسرے محدث کے نزدیک ضعیف ومتروک ہو۔

ابراہیم بن محمد بن ابی یحیٰ رحمہ اللہ جمہور کے نزدیک ضعیف ہیں؛ مگر امام شافعی رحمہ اللہ ان کو حجت قرار دیتے ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”**تلخیص الحبیر**“ میں کہا:

”**ابراهيم بن محمد بن ابى يحيىٰ وهوضعيف لكنه حجة عند الشافعي.**“ (۱)

عطاء خراسانی کی جمہور نے توثیق کی ہے؛ مگر امام بخاری وعقیلی اور ابن حبان رحمہم اللہ کے نزدیک یہ ضعیف ہیں، عبدالرحمٰن بن اسحاق کوفی رحمہ اللہ کی بہت سے محدثین نے سوء حافظہ کی وجہ سے تضعیف کی ہے؛ لیکن امام ترمذی رحمہ اللہ نے ”**باب ماجاء فی سوق الجنة**“ میں ان کی ایک روایت کی تحسین فرمائی اور حافظ

(۱) **تلخیص الحبیر**: ۵۶/۱

ابن حجر رحمہ اللہ نے القول المسدد میں اس طرف اشارہ کیا ہے؛ نیز فرمایا کہ حاکم رحمہ اللہ نے بھی ان کی حدیث کی تصحیح کی ہے۔(۱)

ابومعشر بعض محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں ؛مگر امام نسائی، امام احمد اور ابوحاتم رحمہم اللہ وغیرہ کے نزدیک قابل احتجاج ہیں۔غرض یہ کہ راوی کی توثیق وتضعیف ایک امر اجتہادی ہے جس میں مختلف آراء پائی جاسکتی ہیں۔

لیث بن ابی سلیم

اب اس پر غور کرنا ہے کہ لیث بن ابی سلیم کے بارے میں اگر ابن مہدی، یحییٰ بن سعید، امام احمد رحمہم اللہ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ وہ متروک اور ضعیف ہیں،تو ایک خلق کثیر نے ان کو ثقہ جان کر ان سے حجت پکڑی اور ان سے راویت کی ہے۔

چنانچہ علامہ عینی رحمہ اللہ نے ”البنایہ شرح هدایہ “میں لیث کی تضعیف کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ لیث سے ایک خلق کثیر نے روایت کیا ہے،جن میں سفیان ثوری ،شریک ،شعبہ،ابوعوانہ اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ وغیرہ ہیں اور ابوداؤد سے نقل کیا کہ ”لیس به باس“(ان میں کوئی خرابی نہیں)، یحییٰ سے بھی ایسا ہی قول نقل کیا اور دار قطنی سے نقل کیا کہ لیث صاحب سنت بزرگ تھے۔(۲)

اسی طرح حافظ نورالدین ھیثمی رحمہ اللہ نے مجمع الزوائد میں لیث کو ثقہ مدلس کہا ہے۔(۳)

یاد رہے کہ لیث کی روایات کے بارے میں علامہ ھیثمی رحمہ اللہ کی اقوال

(۱) القول المسدد: ۳۵

(۲) البنایہ: ۱/۲۱۲

(۳) مجمع الزوائد: ۱/۱۴۹

متعارض ہیں، بعض جگہ ضعیف کہا ہے، بعض جگہ لیث کی توثیق کی ہے، جیسا کہ اوپر نقل ہوا، غالباً جہاں تحدیث کی تصریح نہیں تھی وہاں تدلیس کی وجہ سے تضعیف کی ہے، جہاں تحدیث کی تصریح ہے وہاں پر تصحیح کی ہے؛ لیکن ہم آگے چل کر بتائیں گے کہ تدلیس بھی خود کوئی علت نہیں ہے۔ فافہم

الحاصل لیث بن ابی سلیم کے بارے میں علما مختلف الخیال ہیں، بعض تضعیف کرتے ہیں، تو بعض توثیق وتحسین کرتے ہیں، ہم نے اوپر علامہ عینی رحمہ اللہ کے حوالہ سے ابوداؤد اور یحییٰ بن معین رحمہما اللہ کا قول لیث کے بارے میں جو نقل کیا ہے کہ انہوں نے ''لا باس به'' کہا، یہ متقدمین کی اصطلاح میں اور خصوصاً ابن معین رحمہ اللہ کی اصطلاح میں توثیق کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

چنانچہ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ کی ''الرفع والتکمیل'' میں یحییٰ ابن معین رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے:

''جب میں ''لا باس به'' کہوں تو سمجھو کہ وہ ثقہ ہے''۔ اور فتح المغیث سے ابوزرعہ رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ — میں نے عبدالرحمٰن بن ابراہیم دُحیم سے کہا کہ آپ علی بن حوشب الفرازی کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ تو کہا: ''لا باس به''، ابوذرعہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ آپ انہیں ثقہ کیوں نہیں کہتے، تو کہا کہ میں نے تو کہہ دیا ہے کہ وہ ثقہ ہیں۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ابن معین اور امام ابوداؤد رحمہما اللہ کے نزدیک لیث ثقہ ہیں۔ رہا یہ کہ ابن معین رحمہ اللہ سے ان کی تضعیف بھی منقول ہے، جیسا کہ اوپر منقول ہوا، تو میں کہتا ہوں کہ پھر تو جرح وتعدیل مبہم جمع ہو گئے، لہٰذا تعدیل ہی

(۱) الرفع والتکمیل: ۱۵۵-۱۵۶

مقدم ہوگی، جیسا کہ یہ مسئلہ ابھی تفیصل سے ہم ذکر کریں گے،پس ابن معین رَحمہُ اللہ کے نزدیک یہ ثقہ ہیں، ایسے ہی امام ابوحنیفہ رَحمہُ اللہ کے نزدیک بھی یہ ثقہ ہوں گے؛ کیوں کہ امام صاحب کے شیوخ محدثین کے یہاں ثقہ ہیں، انہاء السکن مقدمہ اعلاء السنن پر امام ابوحنیفہ رَحمہُ اللہ کے راویوں کے بارے میں بحث کرتے ہوئے امام شعرانی رَحمہُ اللہ کا قول ان کی کتاب میزان سے نقل کیا گیا ہے:

'' وناهيک يا أخي بعدالة من ارتضاهم الامام أبوحنيفة لأن ياخذ عنهم أحكام دينه مع شدة تورعه وتحرزه ''

(اے بھائی! تجھے ان لوگوں کی عدالت کافی ہے جس سے امام ابوحنیفہ رَحمہُ اللہ احکام دین حاصل کرنے پر باوجود آپ کے شدتِ تورع اور تقوی کے راضی ہوگئے۔)(۱)

الغرض لیث بہت سارے ائمہ کے نزدیک ثقہ اور لائق احتجاج ہیں، اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ علامہ ہیثمی رَحمہُ اللہ نے لیث کو مدلس کہا ہے جو کہ جرح اور تضعیف ہے،تو اس سلسلے میں اولاً ہم تدلیس کی محدثین کی اصطلاح کے مطابق تعریف کرتے ہیں، پھر اصل بات کی طرف عود کریں گے۔

تدلیس کی تعریف

محدثین کی اصطلاح میں تدلیس کا مطلب یہ ہے کہ راوی سند بیان کرتے ہوئے بجائے اپنے شیخ کے، شیخ کے شیخ کا نام ذکر کرے اور اپنے شیخ کا نام ذکر نہ کرے، اسی طرح تدلیس یہ بھی ہے کہ شیخ کے نام کے بجائے اس کی غیر معروف کنیت کا ذکر کرے یا اگر شیخ کنیت سے مشہور ہے تو اس کا غیر معروف نام سند میں لے۔

(۱) انهاء السکن مقدمه اعلاء السنن: ۵۵

راوی کی غرض تدلیس سے کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ اپنے شیخ کا نام چھپالے؛ کیوں کہ شیخ مشہور نہیں یا کم عمر ہے وغیرہ تو اپنی روایت کی وقعت بڑھانے کے لیے شیخ کے شیخ کا نام لیتا ہے اور کبھی اس وجہ سے تدلیس کرتا ہے کہ روایت کی صحت مسلم ہو اور سند مشہور ہو تو تفصیل کرنا سند میں ضروری نہیں سمجھتا۔ اس میں صورت اولیٰ کو تدلیس اور ثانیہ کو تلبیس کہا جاتا ہے۔ (۱)

جمہور اور احناف کے نزدیک تدلیس من حیث ہو تدلیس کوئی جرح نہیں ہے، کیوں کہ راوی اگر ثقہ ہے، تو غرض فاسد سے تدلیس نہیں کرسکتا، ورنہ وہ ثقہ ہی نہیں رہے گا اور اگر راوی ضعیف ہے، تو بلا تلبیس و تدلیس ہی اس کی روایت ضعیف و مجروح ہے، تو اصل علت ضعف ہوا نہ کہ تدلیس۔

فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ نے فرمایا:

”ومن ذلک طعنه بالتدليس، وذلک أن تقول حدّثني فلان عن فلان من غير أن يتّصل الحديث بقوله حدّثنا أوأخبرنا، وسمّوه عنعنةً؛ لأن هذا يوهم شبهة الإرسال وحقيقته ليس بجرح فالشبهة الأولى.“ (۲)

(یعنی طعن مردود میں سے محدثین کا تدلیس سے طعن کرنا بھی ہے، اور تدلیس یہ ہے کہ یوں کہے ”حدّثني فلان عن فلان“ بغیر اس کے کہ حدیث کو ”أخبرنا“ یا ”حدّثنا“ کہہ کر متصل کرے اور محدثین اس کو عنعنہ کہتے ہیں۔ یہ طعن مردود اس لیے ہے کہ اس سے روایت

(۱) دیکھو: مقدمہ ابن الصلاح: ۴۲، ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۲۰۵، الکفایۃ: ۳۶۳-۳۶۴

(۲) اصول بزدوی: ۱۸

کے منقطع ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے اور جب حقیقت انقطاع بھی جرح نہیں تو شبہ انقطاع تو بدرجہ اولیٰ جرح نہیں ہوگا۔)

اور ''نورالانوار'' میں ہے:

''لایُقبَلُ الطعنُ بالتدلیس...... لأن غایته أنه یوهم شبهة الإرسال، وحقیقة الإرسال لیس بجرح فشبهته أولی.''(۱)

غرض یہ کہ فقہائے احناف کے نزدیک تدلیس جرح نہیں ہے؛ لیکن اس کے قبول کرنے کے لیے فقہا نے یہ شرط لگائی ہے کہ قرون ثلاثہ کے ثقات کی تدلیس تو مقبول ہے۔ قفوالاثر میں احناف کا مسلک اس طرح نقل فرمایا:

''وأما عندنا (معشر الحنفیة) فقیل لمرویّه (أي المدلِّس) حکمُ المرسل وقد علمتَ حکمَه.'' (۲)

پھر جمہور محدثین کے نزدیک ثقہ راوی روایت میں تحدیث وسماع کی تصریح کردے، تو اس کی روایت مقبول ہوتی ہے جیسا کہ کتب اصول میں مصرح ہے۔(۳)

علت تدلیس کا جواب

ان معروضات کے بعد ہم کہتے ہیں کہ جب تدلیس کا جرح ہونا ہی مسلم نہیں، تو اس روایت میں اس وجہ سے طعن کرنا، قادح نہیں؛ لہٰذا جواب کی ضرورت نہیں، پھر اگر تدلیس کو جرح تسلیم کرلیں، تو جواب یہ ہے کہ لیث بن ابی سلیم نے طبرانی کے طریق میں تحدیث کی تصریح کردی ہے، جیسا کہ ہم آگے اس کا ذکر کریں گے؛ لہٰذا یہ علت بھی مندفع ہوگئی؛ کیوں کہ ثقہ کے تحدیث کی تصریح کرنے کے بعد اس کی روایت

(۱) نورالانوار: ۱۹/۶

(۲) قفو الأثر: ۷۲/۱

(۳) دیکھو: مقدمہ ابن الصلاح: ۴۲، ارشاد طلاب الحقائق: ۲۰۵/۱، الکفایۃ: ۳۶۳-۳۶۴

جمہور کے نزدیک مقبول ہوتی ہے، جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے۔

علامہ نووی پر نقد

یہاں سے علامہ نووی رحمہ اللہ کے اس قول کا ضعف وفساد ظاہر ہو گیا کہ تمام علما نے لیث کے ضعف پر اتفاق کر لیا ہے، اگر واقعی لیث متفق علیہ ضعیف راوی ہوتے تو کیا امام مسلم رحمہ اللہ ان کی روایت کو اپنی صحیح میں درج فرماتے ؟ یہ لیث امام مسلم رحمہ اللہ کے طبقۂ ثانیہ کے راویوں میں سے ہیں اور سنن اربعہ کے مولفین نے ان سے روایت کی ہے، خصوصاً امام نسائی رحمہ اللہ کا ان کی روایت کی تخریج کرنا کم ازکم ان کے نزدیک صحیح یا حسن ہونے کی دلیل ہے؛ کیوں کہ امام نسائی رحمہ اللہ نے اپنی مجتبیٰ میں التزام کیا ہے کہ صحیح روایات ہی کی اس میں تخریج کی جائے اور ان کی شرائط تمام اصحاب سنن سے اشد ہیں، جیسا کہ زہر الربی میں علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے؛ بل کہ علامہ سیوطی نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ نسائی نے بعض ان راویوں سے حدیث روایت نہیں کی جن سے بخاری ومسلم نے روایت کیا ہے۔

الغرض جب لیث سے امام نسائی رحمہ اللہ نے حدیث لی ہے، تو کم ازکم ان کے نزدیک بھی یہ حسن ہوں گے، رہا یہ کہ امام نسائی رحمہ اللہ نے خود ان کی تضعیف کی ہے تو غایت مافی الباب یہ ہے کہ ان کی رائے مختلف منقول ہے اور اقوال متعارض ہیں، لہٰذا ترجیح تعدیل ہی کو ہوگی؛ کیوں کہ جرح مبہم مقبول نہیں ہوتی جیسا کہ یہ بحث آئے گی۔ الغرض امام نووی رحمہ اللہ کا یہ دعویٰ کہ تمام علما کا لیث کے ضعف پر اتفاق ہے نا قابل التفات ہے۔

جرح مقدم ہے یا تعدیل

اگر کوئی کہنے لگے کہ قاعدہ ہے **"الجرح مقدم علی التعدیل"** کہ تعدیل پر

جرح مقدم ہے، لہٰذا لیث کو بھی اگرچہ بعض ائمہ نے ثقہ کہا ہے؛ مگر جرح کے مقدم ہونے کی وجہ سے ضعیف قرار دینا چاہئے، تو میں کہتا ہوں کہ یہ قاعدہ علی الاطلاق نہیں ہے؛ بل کہ اولاً تو علما کا اس میں اختلاف ہے، حتی کہ بعض نے تعدیل کو علی الاطلاق مقدم قرار دیا ہے، جیسا کہ کتب اصول میں مذکور و منقول ہے؛ مگر مشہور اور صحیح قول جس کو جمہور نے اختیار فرمایا ہے یہ ہے کہ اگر جرح اور تعدیل دونوں مبہم ہوں تو تعدیل مقدم ہے اور اگر جرح مفسر ہے، تو پھر جرح مقدم ہے، خواہ تعدیل مبہم ہو یا مفسر۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل“ میں اس مسئلہ پر طویل بحث فرمائی ہے اور اسی مذکورہ قول کو صحیح اور مشہور قرار دیا ہے۔

آپ نے متعدد اقوال و آراء کا ذکر کرنے کے بعد جو فیصلہ فرمایا ہے، ہم اس کو یہاں انہیں کے الفاظ میں نقل کرتے ہیں:

” والحاصل أن الذی دلت علیه کلمات الثقات وشهدت به جمل الاثبات هوأنه إن وجد فی شان راوٍ تعدیل وجرح مبهمان ، قدم التعدیل . وکذا إن وجد الجرح مبهماً والتعدیل مفسراً قدم التعدیل . وتقدیم الجرح إنما هوإذا کان مفسراً سواء کان التعدیل مبهماً أومفسراً “.

(الحاصل جس پر ثقات کے کلمات دلالت کرتے اور اثبات کے بیانات گواہی دیتے ہیں یہ ہے کہ اگر کسی راوی کی شان میں تعدیل اور جرح دونوں مبہم پائے جائیں تو تعدیل مقدم ہے اور اسی طرح اگر

جرح مبہم اور تعدیل مفسر پائی جائے تو تعدیل مقدم ہوگی، اور جرح کا مقدم ہونا صرف اسی صورت میں ہے، جب کہ جرح مفسر ہو تعدیل خواہ مفسر ہو یا مبہم۔)(۱)

اب لیث کے بارے میں دیکھا جائے، تو اکثر جروحات تو مبہم ہی ہیں اور جو مفسر ہیں ان میں ایک تو یہ ہے کہ اسانید میں قلب کرتے تھے، مراسیل کو مرفوع کر دیتے تھے اور ایک یہ کہ آخری عمر میں اختلاط و تغیر حافظہ کی شکایت ہوگئی تھی، جس سے ان کی روایات میں اضطراب پایا جاتا ہے؛ لیکن ان تمام کا مرجع اور مآل ایک ہی ہے کہ حافظہ خراب ہوگیا تھا، جس سے یہ ساری باتیں ان سے ہوتی تھیں۔

چناں چہ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام بزار رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے:

''كان أحد العباد إلا أنه أصابه اختلاط فاضطرب حديثه وإنما تكلم فيه أهل العلم بهذا وإلا فلانعلم أحداً ترك حديثه''.

(یعنی یہ لیث عابد لوگوں میں سے تھے؛ مگر انہیں اختلاط کی شکایت ہوگئی تھی، پس ان کی حدیث مضطرب ہوگئی اور علما نے ان کے بارے میں اسی وجہ سے کلام کیا ہے، ورنہ ہم کسی کو نہیں جانتے جس نے ان کی حدیث کو ترک کر دیا ہو۔)(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ لیث بن ابی سلیم پر اختلاط کی وجہ سے ہی کلام ہوا ہے، اس کے علاوہ ان میں کوئی بات قابل جرح نہیں ہے اور یہی ایک جرح ان پر مفسر بھی ہے۔

---

(۱) الرفع والتكميل: ۹۹

(۲) تهذيب التهذيب: ۴۱۸/۸

علت اختلاط وتغیر کا جواب

مگر جن لوگوں نے لیث میں کلام کیا ہے، ان میں سب لوگ اختلاط کی وجہ سے ان کی حدیث کو متروک نہیں ٹھہراتے؛ بل کہ بہت سے ایسے ہیں، جنھوں نے ان کی احادیث کو قبول کیا ہے۔

چنانچہ علامہ نووی رحمہ اللہ کا شرح مسلم میں کلام اس پر صریح ہے۔ فرماتے ہیں:

"أما ليث بن أبي سليم فضعفه الجماهير، قالوا اختلط واضطربت أحاديثه، قالوا: وهو ممن يكتب حديثه وقال الدار قطني: يكتب حديثه وقال كثيرون: لا يكتب حديثه." (كذا في البذل: ۱/۷۸)

(بہ ہر حال لیث بن ابی سلیم پس جماہیر علما نے ان کی تضعیف کی ہے، انھوں نے کہا کہ اختلاط لیث کو ہو گیا تھا اور ان کی احادیث مضطرب ہو گئی تھیں، کہتے ہیں کہ لیث ان لوگوں میں سے ہیں جن کی احادیث لکھی جاتی ہیں اور دار قطنی رحمہ اللہ نے کہا کہ ان کی حدیث لکھ لی جاتی ہیں اور اکثر نے کہا کہ نہیں لکھی جاتی۔)

اس سے ایک بات تو یہ مستفاد ہوئی کہ تضعیف اختلاط کی وجہ سے کی گئی ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے باوجود بہت سے لوگ ان کی احادیث کو لیتے ہیں۔ حاصل یہ نکلا کہ یہ اختلاط اس قدر اثر انداز نہیں کہ ان کی روایات کو لینے سے مانع بن جائے، کچھ اختلاط ہوا جس سے محتاط لوگوں نے ان کی احادیث سے اجتناب کیا؛ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کی احادیث صالح نہیں۔ امام مسلم رحمہ اللہ جیسے محتاط شخص نے جب ان سے روایت لی ہے، تو یہ صالح ضرور ہیں، کیوں کہ مطلقاً تغیر و اختلاط

موجبِ ضعف نہیں ہوا کرتا؛ بل کہ اس وقت موجب ضعف ہوتا ہے، جب کہ زیادہ ہونے لگے، جیسا کہ تذکرہ وغیرہ کتب رجال دیکھنے سے اس کا علم ہوگا۔

حاصل یہ ہے کہ اختلاط وتغیر مطلقاً موجب ضعف نہیں، تاہم ان کی روایات کو صحیح بھی نہیں کیا جا سکتا؛ مگر حسن الحدیث اور صالح للاحتجاج ہونے میں کلام نہیں۔ پس لیث پر کی گئی جرح کا مفصل جواب ہو چکا۔ (وللہ الحمد)

کعب بن عمرو صحابی ہیں

اس حدیث کے ضعیف ہونے کی دوسری علت جو بیان کی گئی کہ طلحہ کے دادا کعب بن عمرو کو صحبت حاصل نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات بھی صحیح نہیں؛ کیوں کہ عبد الرحمٰن بن مہدی نے کہا کہ طلحہ کے دادا عمرو بن کعب ہیں اور انھیں صحبت حاصل ہے جیسا کہ امام بیہقی اور امام زیلعی رحمہما اللہ نے نقل کیا ہے۔ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام ابن ابی حاتم رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ ان کو صحبت حاصل ہے۔ اور ابن کثیر رحمہ اللہ نے اسد الغابۃ میں تصریح کی ہے کہ کعب طلحہ بن مصرف کے دادا کو صحبت حاصل ہے۔ (۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ نے البنایہ میں فرمایا کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے تجرید الصحابہ میں تصریح کی ہے کہ انہیں صحبت حاصل ہے اور عثمان دارمی رحمہ اللہ نے علی ابن المدینی رحمہ اللہ سے حکایت کی کہ میں نے عبد الرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ سے طلحہ کے دادا کا نام پوچھا، تو کہا "عمرو بن کعب" انہیں صحبت حاصل ہے۔ (۲)

---

(۱) دیکھو: سنن البيهقي: ۱/۵۱، نصب الراية: ۱/۱۷، التلخيص الخبير: ۱/۹۷، أسد الغابة: ۱/۹۲۸

(۲) البناية: ۱/۲۱۲

بہ ہر حال نام کچھ بھی ہو، انہیں صحبت حاصل ہے، رہا گھر والوں کا ان کے صحابی ہونے سے انکار تو اولاً کوئی ضروری نہیں کہ ہر بات اہل خانہ کو معلوم ہی ہو، ثانیاً تلخیص میں حافظ نے لکھا ہے کہ خلال نے ابوداؤد سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ میں نے طلحہ کی اولاد میں سے ایک آدمی کو یہ کہتے سنا کہ طلحہ کے دادا کو صحبت حاصل ہے۔(۱)

اور یہ مسلم ہے کہ جس کے پاس زیادہ علم ہو اسی کی بات لائق ترجیح ہے، لہٰذا منکرین کے مقابلہ میں مثبتین کا قول راجح ہوگا؛ اسی لیے علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں ابن معین رحمہ اللہ کا مذکورہ بالا قول نقل کر کے فرمایا "جب اہل علم نے صحبت کا اعتراف کرلیا تو بات پوری ہوگئی۔"(۲)

پس یہ علت بھی مندفع ہوگئی اور معلوم ہوگیا کہ جن حضرات نے ان کے صحابی ہونے کا انکار کیا ہے وہ دراصل ان کے عدم علم کی بنا پر ہے اور دوسرے حضرات نے اپنے علم کی بنا پر اس کو ثابت مانا ہے۔

مصرف کی توثیق

تیسرا اعتراض طلحہ کے والد مصرف کے مجہول ہونے کا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے مختصر تہذیب الکمال میں کہا کہ ابوزرعہ نے ان مصرف کی توثیق کی ہے۔(۳)

پس جن لوگوں کے پاس یہ معروف نہیں، ان کا قول حجت نہ ہوگا؛ بل کہ مسترد کردیا جائے گا؛ کیوں کہ دوسرے امام نے ان کی توثیق کی ہے اور توثیق مجہول کی

---

(۱) التلخیص الحبیر: ۷۹/۱

(۲) فتح القدیر: ۲۴/۱

(۳) البنایة: ۲۱۲/۱

ناممکن ہے، جب توثیق کی گئی، تو بس جہالت ختم ہوگئی۔

اور مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اس سے قطع نظر جہالت مصرف کا ایک اور طریقہ سے جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''مصرف میں نہ جرح ہے نہ تعدیل اور مصرف نے ایک ثقہ سے روایت کی ہے اور مصرف سے بھی ثقہ نے روایت کی ہے کہ مصرف نے کعب سے اور مصرف سے ان کے لڑکے طلحہ نے روایت کی ہے اور یہ دونوں ثقہ ہیں اور مصرف نے کوئی منکر روایت نہیں کی، پس ابن حبان رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ثقہ ہیں۔(۱)

راقم کہتا ہے کہ ابن حبان رحمہ اللہ کے یہاں اصول اور ضابطہ یہ ہے کہ جس راوی کے بارے میں علما نے نہ جرح کی ہو نہ تعدیل اور یہ راوی ثقہ سے روایت کرے اور اس سے بھی ثقہ روایت کرے اور یہ کوئی منکر روایت بیان نہ کرے تو ایسا شخص ثقہ ہے۔(۲)

''طلحہ'' کی توثیق

رہے طلحہ بن مصرف تو یہ ثقہ ہیں، ان کی یحییٰ بن معین اور ابو حاتم اور عجلی رحمہم اللہ وغیرہ نے توثیق کی ہے اور حریش بن سلیم رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے ابو اسحاق، سلمہ بن کہیل، حبیب بن ابی ثابت اور ابو معشر رحمہم اللہ کو دیکھا کہ یہ سب کہتے تھے کہ ہم نے طلحہ جیسا کسی کو نہیں دیکھا، حال آں کہ ان سب نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب کو دیکھا ہے۔ اور عبد اللہ بن ادریس رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے امام اعمش رحمہ اللہ کو نہیں دیکھا کہ وہ کسی ایسے شخص کی تعریف کرتے ہوں جس کو انھوں نے

(۱) إعلاء السنن : ۱/۳۸

(۲) فتح المغيث : ۱/۳٦

پایا ہے سوائے طلحہ بن مصرف کے۔(۱)

یہاں تک لیث تک کی سند کا قابل ولائق احتجاج ہونا ثابت ہوگیا اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے السیل الجرار امام میں ابن الصلاح رحمہ اللہ سے اس سند کی تحسین نقل کی ہے۔(۲)

طبرانی کی سند

اب اس کے بعد کے راویوں کا حل کیا ہے؟ ہم اس کے لیے طبرانی کی سند پر مختصر طور پر یہاں بحث کرتے ہیں۔ امام طبرانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اپنے معجم کبیر میں اس سند کے ساتھ پیش کیا ہے:

"حدثنا الحسين بن اسحاق التسترى ثنا شيبان بن فروخ ثنا أبوسلمة الكندى ثنا ليث بن أبى سليم حدثنى طلحة بن مصرف عن أبيه عن جدّه كعب بن عمرواليامى الخ."(۳)

اس سند میں سب سے پہلے راوی حسین بن اسحاق رحمہ اللہ تستری ہیں، یہ امام طبرانی رحمہ اللہ کے شیخ ہیں اور ثقہ ہیں؛ کیوں کہ میزان میں ان کی تضعیف نہیں کی گئی ہے اور علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے "**مجمع الزوائد**" میں تصریح کردی ہے کہ امام طبرانی رحمہ اللہ کے شیوخ جن کی میزان میں تضعیف نہیں کی گئی وہ ثقات ہیں۔(۴)

لہٰذا اس اصول پر یہ حسین بن اسحاق رحمہ اللہ تستری ثقہ ہیں۔ دوسرے راوی

---

(۱) تهذيب الكمال: ۱۳/۴۳۶، تهذيب التهذيب: ۵/۲۳

(۲) السيل الجرار: ۱/۸۹

(۳) معجم كبير طبرانى: ۱۹/۱۸۰

(۴) مجمع الزوائد: ۱/۸

شیبان بن فروخ رحمہ اللہ ہیں، رجال مسلم میں سے ہیں اور یہ ثقہ ہیں، امام احمد رحمہ اللہ نے ان کو ثقہ کہا ہے اور امام ابوزرعہ رحمہ اللہ نے صدوق کہا ہے۔ (۱)

تیسرے راوی ابوسلمہ کندی ہیں، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تقریب میں ان کو مجہول کہا ہے؛ مگر مولانا عثمانی رحمہ اللہ نے اعلاء السنن کے حاشیہ میں اس کو نقل کر کے اس کا تعقب کیا ہے کہ یہ مجہول کیسے ہو سکتے ہیں جبکہ ان سے دو ثقہ عادل نے روایت کی ہے، ایک تو زید بن حباب رحمہ اللہ نے، دوسرے شیبان ابن فروخ رحمہ اللہ نے۔ پس جہالت عین مرتفع ہوگئی اور جہالت وصف وہ ابن حبان رحمہ اللہ کے قاعدے سے مرتفع ہوگئی؛ کیونکہ ان میں نہ جرح ہے نہ تعدیل، اور ان کے شیخ و شاگرد دونوں ثقہ ہیں اور انہوں نے منکر بھی روایت نہیں کیا۔ (۲)

میں کہتا ہوں کہ اگر یہ مجہول بھی ہوں، تو کوئی حرج نہیں؛ کیوں کہ ابوسلمہ کی متابعت ابوداؤد طحاوی کے پاس عبدالوارث نے اور حفص بن غیاث نے طحاوی کے پاس کی ہے۔ لہٰذا متابعت کے پائے جانے کی وجہ سے ان کا ضعف ختم ہوگیا۔

اور لیث کا حسن الحدیث ہونا اوپر معلوم ہو چکا اور اس کے بعد کی سند کا لائق احتجاج ہونا بھی ثابت ہوگیا، پس یہ طبرانی کی سند حسن ہے، جس سے احتجاج صحیح اور درست ہے، خصوصاً باب فضائل میں اس کو حجت بنانا بلا کسی تردد کے درست ہے، جیسا کہ اس پر مفصل کلام آگے آئے گا۔

دوسری دلیل:

﴿ عن وائل بن حجر رضي الله عنه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(۱) تهذيب الكمال : ۱۲/۶۶۰

(۲) حاشية إعلاء السنن : ۱/۳۸

مسح علی راسہ ثلاثاً وظاهر أذنيه ثلاثاً وظاهر رقبته وباطن لحيتيه ثلاثاً ﴾ (۱)

(حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے (ایک لمبی حدیث میں) مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (وضوفرماتے ہوئے) مسح کیا اور اپنے سر کا تین مرتبہ اور اپنے کانوں کے ظاہر پر تین مرتبہ اور گردن کے ظاہر پر اور اپنی داڑھی کے اندرون حصہ میں تین دفعہ مسح کیا۔)

اس حدیث پر دو اعتراضات

اس روایت سے بھی مسح رقبہ کا ثبوت صاف طریقہ پر ہو رہا ہے، مخالفین کی جانب سے اس روایت سے احتجاج پر ایک اعتراض تو یہ کیا گیا ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی محمد بن حجر رحمہ اللہ ہیں، جن کے بارے میں علامہ ذہبی رحمہ اللہ (میزان:۳/۴۱) نے "له مناكير" کہہ کر جرح کر ڈالی ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ نے "فيه نظر" کا ریمارک قائم فرما دیا، اور امام بخاری رحمہ اللہ کا "فيه نظر" کہنا بڑی سخت جرح شمار کی جاتی ہے۔ لہٰذا یہ روایت بھی ضعیف ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا گیا کہ احناف تو مسح رأس (سر کے مسح) میں تثلیث (تین دفعہ مسح کرنے) کے قائل نہیں اور اس روایت سے تثلیثِ مسح کا ثبوت بھی ہو رہا ہے؛ لہٰذا اس روایت سے اگر احتجاج کریں گے، تو تثلیث کے بھی قائل ہونا چاہئے، حال آں کہ ایسا نہیں کرتے۔

حاصل یہ کہ اولاً روایت قابل احتجاج نہیں، ثانیاً مذہب احناف کے خلاف ہے۔ احناف پر مخالفین کی جانب سے یہ دو اعتراضات کئے گئے ہیں؛ مگر یہ دونوں

(۱) رواه البزار كذا في نصب الراية:۱/۸

اعتراضات بے جان اور نا قابل التفات ہیں۔

ہم ان اعتراضات کے مفصل جوابات حوالہ قلم کرتے ہیں، جس سے اس روایت کالائق احتجاج ہونا اور پھر استدلال کا صحیح ہونا ظاہر ہو جائے گا۔

پہلے اعتراض کا جواب

پہلے اعتراض کے سلسلے میں گزارش ہے کہ محمد بن حجر رحمہ اللہ راوی دراصل مختلف فیہ ہیں کہ بعض نے ان کی تضعیف اور بعض نے توثیق کی ہے۔ چناں چہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "لسان المیزان" میں نقل کیا کہ ابو حاتم رحمہ اللہ نے ان کو کوفی شیخ فرمایا۔(۱)

اور لفظ شیخ منجملہ الفاظ تعدیل کے ہے، اگر چہ کہ ادنی درجہ کی تعدیل ہے، جیسا کہ حافظ نے نخبۃ الفکر میں ذکر کیا ہے؛ لہٰذا یہ محمد بن حجر رحمہ اللہ راوی مختلف فیہ ہوئے اور مختلف فیہ روای حسن الحدیث ہوتا ہے، جب کہ جرح وتعدیل مبہم ہو جیسا کہ یہاں ہے، علامہ ظفر احمد عثانی رحمہ اللہ نے مقدمہ اعلاء السنن میں فرمایا:

"وكذا إذا كان الراوى مختلفاً فيه، وثّقه بعضهم وضعّفه بعضهم فهو حسن الحديث، وقال المنذرى في مقدمة ترغيبه فأقول: إذا كان رواة الإسناد ثقات وفيهم من اختلف فيه فإسناده حسن أومستقيم أو لابأس به."(۲)

(اسی طرح جب راوی مختلف فیہ ہو کہ بعض نے اس کی توثیق کی اور بعض نے تضعیف تو وہ حسن الحدیث ہے اور منذری نے الترغیب

(۱) لسان المیزان: ۵/۱۱۹

(۲) مقدمة إعلاء السنن

کے مقدمہ میں کہا کہ جب اسناد کے رواۃ ثقہ ہوں اوران میں کوئی مختلف فیہ ہوتو اس کی اسناد حسن ہے یا مستقیم یالا باس بہ ہے۔)

اورجرح وتعدیل کے مبہم ہونے کی صورت میں تعدیل کا مقدم ہونا اوپر ہونا معلوم ہو چکا، پس روایت حسن درجہ سے کم نہیں ہوگی۔ پھر "لهٔ مناکیر" کہنے سے اس راوی کی روایت کا ترک کرنا بھی لازم نہیں آتا۔ چنانچہ انهاء السکن (۱۵۹:) میں فتح المغیث سے نقل کیا ہے کہ ابن دقیق العید نے کہا کہ علما اصول کا یہ قول "یہ راوی مناکیر روایت کرتا ہے" اس کی روایت کے ترک کو مقتضی نہیں جب تک کہ مناکیر حد کثرت کو نہ پہنچ جائیں اوراس کو منکر الحدیث کہا جائے اور پھر اس کے مقابلہ میں ابوحاتم رحمہ اللہ جیسا متشدد فی الرجال تعدیل وتوثیق کررہا ہے، تواس کو کیسے نظرانداز کردیا جائے گا، ابوحاتم رحمہ اللہ ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے تمام رواۃ میں کلام کیا اوررجال کے بارے میں تشدد اختیار کیا تھا اورمحدثین نے تصریح کی ہے کہ اگر ایسے لوگ کسی کی توثیق کریں، تو مضبوط پکڑلو، البتہ ایسے لوگوں کی جرح زیادہ قابل اعتناء نہیں ہوا کرتی تاوقتیکہ کوئی معتدل فی الرجال ان کا ساتھ نہ دے۔ الغرض محمد بن حجر رحمہ اللہ کی توثیق بھی کی گئی ہے، لہٰذا یہ حسن الحدیث ہیں۔

دوسرے یہی روایت امام طبرانی نے بطریق سعید بن عبدالجبار رحمہ اللہ روایت کی ہے اور یہ سعید اگرچہ ضعیف ہیں؛ مگرتائید وتقویت میں کھپ جاتے ہیں۔ سعید بن عبدالجبار رحمہ اللہ کے متعلق علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے امام نسائی رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ "لیس بالقوی" (یہ قوی نہیں) اورکہا کہ ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔(۱)

---

(۱) میزان الاعتدال : ۲/۳۸۵

لیس بالقوی کہنا ایک معمولی قسم کی جرح ہے، جیسا کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے مقدمہ فتح الباری میں حسن بن الصباح البزار رحمہ اللہ کے بارے میں نسائی ہی کے اس کہنے پر کہ یہ قوی نہیں ہیں فرمایا کہ: قلتُ: وهو تليين هيّن." (۱)

الغرض سید بن عبدالجبار بہت زیادہ ضعف کے شکار نہیں ہیں؛ بل کہ معمولی درجہ کے ضعیف ہیں؛ اسی لیے غالباً ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو ثقات میں بھی داخل کردیا ہے۔ بہر حال اس روایت سے محمد بن حجر رحمہ اللہ کی روایت کو تقویت ملتی ہے؛ لہٰذا یہ طبرانی کا طریق بزار کی روایت کی تقویت کا موجب ہوگا؛ کیوں کہ دو طریق حسن ہوں تو یہ دونوں مل کر روایت کو درجہ صحت تک پہنچا دیتے ہیں۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ تدریب الراوی میں فرماتے ہیں:

"الحديث الحسن لذاته إذا رُوِيَ من غيروجه ولو وجهاً واحداً آخر قوي وارتفع من درجة الحسن الى درجة الصحيح."

(حدیث حسن لذاتہ جب متعدد طرق سے مروی ہو، اگر چہ دوسرا ایک ہی طریق ہو، تو یہ حدیث قوی ہو جاتی ہے اور درجہ حسن سے درجہ صحیح کو پہنچ جاتی ہے۔)(۲)

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ "نخبة الفكر" میں فرماتے ہیں:

"فإن خفّ الضبط فالحسن لذاته وبكثرة طرقه يُصَحَّحُ."

(اگر ضبط راوی تام نہ ہو، تو وہ حسن لذاتہ ہے اور کثرت طرق کی بنا پر

(۱) هدي الساري: مقدمة فتح الباري: ۳۹۵

(۲) تدريب الراوي: ۱/۵۷

اس پر صحت کا حکم لگایا جا سکتا ہے۔)

یہاں اگر چہ دونوں طریق حسن نہ ہوں، ایک ضعیف ایک حسن ہوتا ہم اس سے اتنا اندازہ ہوا کہ جب دو حسن طریق مل کر درجہ صحیح کو پہنچ جاتی ہیں، تو حسن کے ساتھ ایک ضعیف طریق مل گیا تو قوت ضرور ہوگی جس سے احتجاج کرنے میں کوئی خرابی نہیں۔

چنانچہ علامہ سیوطی رَحِمَہُ اللہ "تدریب الراوی"، میں فرماتے ہیں:

"ولابدع في الاحتجاج بحديث له طريقان، لو انفرد كل منهما لم يكن حجةً كما في المرسل".

(اور کوئی بدعت نہیں ہے ایسی حدیث سے احتجاج کرنے میں جس کے دو طریق ایسے ہوں کہ اگر یہ الگ الگ ہو جائیں تو حجت نہ بن سکیں، جیسا کہ مرسل۔)(۱)

جب ایسی حدیث سے بھی احتجاج کیا جا سکتا ہے کہ جن کا ہر طریق منفرداً لائق احتجاج نہیں تو جہاں ایک طریق خود ہی احتجاج کے قابل ہو اور پھر دوسرا طریق بھی اس میں قوت دے رہا ہو، تو کیوں کر اس سے احتجاج درست نہ ہوگا؟ اور حسن روایت کا قابل احتجاج ہونا مخفی تو نہیں، تاہم "إتماماً للفائدة"، ہم محدثین میں سے حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللہ کا کلام پیش کرتے ہیں، آپ نے نزہۃ النظر میں فرمایا کہ:

"وهذا القسم من الحسن لذاته مشاركٌ للصحيح فى الاحتجاج به وإن كان دونه. "

(اور یہ قسم حسن لذاتہ اس سے احتجاج کرنے کے بارے میں صحیح

---

(۱) تدریب الراوي : ۵۲/۱

کے مشارک ہے،اگر چہ صحیح سے (رتبہ میں) کم ہے۔)(۱)

الغرض روایت بزار قابل احتجاج ہے،لہٰذا اعتراض اول ساقط ہوا۔

دوسرے اعتراض کا جواب اول

دوسرے اعتراض کے متعلق اولاً یہ معروض ہے کہ یہ روایت احناف کے خلاف نہیں ہے؛ کیوں کہ احناف کے یہاں بھی تثلیثِ مسح مشروع ہے؛ البتہ دوسروں کے مسلک میں اور احناف کے مسلک میں فرق یہ ہے کہ احناف ایک ہی پانی سے تثلیث کومشروع کہتے ہیں اور دوسرے حضرات ہر مرتبہ کے لیے جدید پانی لینے کومشروع قرار دیتے ہیں اور روایت الباب اس تفصیل سے ساکت ہے، جس میں دونوں ہی احتمال ہیں اور جب اکثر روایاتِ صحیحہ ایک ہی مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں،تو تثلیث کی روایات کو تثلیث بماءِ واحد پر محمول کرنے میں کوئی جدت اور بدعت نہیں اور اس مسئلہ کے مفصل دلائل کتب فقہ اور شروحات حدیث میں مذکور و محفوظ ہیں۔

صاحب ہدایہ نے ''ماء واحد'' سے تثلیث ہی پر ان روایات کومحمول کیا ہے۔انھوں نے فرمایا:

''والذي يُرْوٰى من التثليث محمول عليه بماءٍ واحدٍ، وهو مشروع على ما رَوَى الحسن عن أبي حنيفة''.

(جو احادیث میں تثلیث مروی ہے یہ ایک ہی پانی سے تین دفعہ مسح پر محمول ہے اور یہ بات مشروع ہے اس قول کی بنا پر جو حسن بن زیادہ رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے۔)(۲)

---

(۱) نزهة النظر: ۳۵

(۲) الهداية: ۱/۶

اسی پر محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں، علامہ خوارزمی رحمہ اللہ نے کفایہ میں اور محقق بابرتی رحمہ اللہ نے عنایہ میں لکھا کہ حسن بن زیاد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک تین مرتبہ ایک ہی پانی سے مسح کرنا مسنون ہے اور درمختار میں بھی اس کو مندوب یا مسنون کہا ہے۔

ایک استدلال پر نظر

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اعلاء السنن میں مسح میں ایک پانی سے تثلیث پر طبرانی کے طریق سے استدلال کرتے ہوئے اس مطلوب پر روایت کو صریح کہا ہے اور وہ طریق وہ ہے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا تھا، جس کے راوی سعید بن عبدالجبار رحمہ اللہ ہیں، اس طریق کے الفاظ یہ ہیں:

"ثم مسح على رأسه ثلاثاً، ومسح ظاهر أُذنيه ومسح رقبته وباطن لحيته من فضل ماء الرأس."

(پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر پر تین مرتبہ مسح فرمایا اور سر کے بچے ہوئے پانی سے اپنے کانوں کے ظاہر پر مسح کیا اور اپنی گردن کا اور اپنی داڑھی کے اندرون کا مسح کیا۔)

مگر اس روایت کو **تثلیث بماء واحد** پر صریح قرار دینا خالی از نظر نہیں، کیوں کہ اس سے تو صرف اتنا مفہوم ہوتا ہے کہ آپ نے تین مرتبہ سر کا مسح کیا اور پھر بچے ہوئے پانی سے کانوں اور گردن اور داڑھی کا مسح کیا۔ اس میں ایک ہی پانی سے سر کا مسح کرنے کی کوئی تصریح نہیں ہے؛ بل کہ اگر "**من فضل ماء الراس**" کو مسح رأس سے متعلق کیا جائے، تو پھر مسح راس کا چار مرتبہ ہونا لازم آئے گا کہ آپ نے پہلے ایک مرتبہ مسح کیا، پھر بچے ہوئے پانی سے تین دفعہ سر کا مسح کیا؛ کیوں تقدیر

عبارت یوں ہوگی: '' ثمّ مسح علی رأسه ثلاثاً من فضل ماء الرأس'' توجب بچے ہوئے پانی سے تین مرتبہ مسح ہوا تو اس سے پہلے کم از کم ایک دفعہ پانی لے کر مسح فرمایا ہوگا، ورنہ ''فضل'' کا تحقق کیسے ہوگا؟

الغرض یہ طبرانی کے الفاظ بھی بزار کے الفاظ کی طرح مبہم ہیں اور ''من فضل'' کا تعلق مسح رأس سے نہیں ہے، ورنہ مقصود کے خلاف لازم آئے گا، لہٰذا اس کو صریح علی المطلوب کہنا غایت بُعد میں ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

دوسرے اعتراض کا جواب ثانی

اس کے بعد ہم اصل بحث کی جانب آتے ہیں، دوسرے اعتراض کا ایک جواب یہ ہے کہ احناف تین دفعہ مسح کے سنت ہونے کا تو انکار کرتے ہیں، کیوں کہ اس پر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مداومت ثابت نہیں ہے؛ لیکن جواز کے وہ قائل ہیں، چناں چہ صاحب بحر الرائق علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے جواز ہی کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور سنیت کی نفی دوسرے دلائل کی وجہ سے کرتے ہیں، لہٰذا جب احناف کے نزدیک اس کا محمل ثابت ہوگیا تو یہ حدیث احناف کے خلاف نہ رہی، جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اکثری عمل پیشاب فرمانے کے بارے میں یہی ثابت ہے کہ بیٹھ کر کرتے تھے؛ اسی لیے بیٹھ کر پیشاب کرنا بالاتفاق سنت ہے اور کھڑے ہوکر پیشاب کرنا خلاف سنت ہے، حال آں کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کا ثبوت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بخاری کی ایک روایت سے ہوتا ہے۔ تو جس طرح یہاں پر اکثری عمل کو لے کر پیشاب بیٹھ کر کرنے کو سنت قرار دینے کے باوجود علماء کو یہ طعنہ نہیں دیا جاسکتا کہ انہوں نے یہ فیصلہ کرکے بخاری کی حدیث کے خلاف کیا؛ کیوں کہ علما نے بخاری کی روایت کو مختلف محامل پر حمل کیا ہے۔

مثلاً بعض نے کہا کہ آپ کو کمر میں درد تھا جس کی وجہ سے آپ بیٹھ نہیں سکتے تھے؛ اس لیے آپ نے کھڑے ہوکر پیشاب فرمایا۔ بعض نے یہ تاویل کی کہ یہ علاجاً آپ نے فرمایا تھا کہ کمر کے درد میں کھڑے ہوکر پیشاب کرنا مفید ہے۔ بعض نے کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کو بیان جواز پر حمل کیا۔

دوسری نظیر اس کی یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایک مرتبہ اعضاء وضو کو دھونا ثابت ہے اور بعض روایات سے دو مرتبہ دھونا ثابت ہے؛ مگر بالاتفاق تین مرتبہ دھونا سنت ہے، تو یہ قول دوسری روایات کے خلاف اس لیے نہیں کہ وہ روایات جن سے ایک مرتبہ یا دو مرتبہ دھونے کا ثبوت ہوتا ہے، بیان جواز پر محمول ہیں۔

الغرض اس حمل وتاویل وتوجیہ کے بعد مخالفت کا الزام نہیں دیا جاسکتا، اسی طرح یہاں تثلیث کو جواز پر حمل کرنے کے بعد یہ روایت احناف کے خلاف نہیں رہی؛ بل کہ موافق ہوگئی۔(۱)

(۱)قوله: جواز، قلتُ: وفي هذا خلاف بين مشائخنا، قال ابن نجيم المصري في شرح الكنز: (۱/۲۳) وإذا كان غير مسنون فهل يكره؟ فالمذكور في المحيط والبدائع أنه يكره، وفي الخلاصة: أنه بدعة، وقيل لابأس به. وفي فتاوى قاضي خان: وعندنا لومسح ثلاث مرات بثلاث مياه لايكره. ولكن لايكون سنةً ولا أدباً، وهو الأولى كما لايخفى؛ إذ لا دليل على الكراهة انتهى مافي شرح الكنز.

وتعقبه العلامة ابن عابدين في منحة الخالق ، فقال:

أقول قديستدل عليها (اى الكراهة) بالحديث المارّ من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : " فمن زاد على هذا أو نقص فقد تعدى وظلم " لأن أئمتنا استدلوا على أنه مرةً واحدةً بالحديث المصرح فيه بها، وحملوا ما صرح فيه بالثلاث على التثليث بماءٍ واحدٍ، كما يأتى، فوضوء ه عليه السلام ليس فيه تثليث المسح بمياه عندنا ، فترجع إلى الإشارة فى قوله: " فمن زاد على هذا الخ" إذ لاشک أن هذا زيادة بنائًا على ما ثبت عندنا من وضوء ه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، تأمل. وفى شرح المنية الكبير بعدحكاية الأقوال مانصه: والأوجه أنه يكره، قال فى الكافى: التثليث يعنى بمياه يقربه من الغسل، ولوبدله به كره، وكذا إذا قربه منه انتهى."

قلت: وفيما قاله العلامة نظر ، لأن قوله عليه السلام: "فمن زاد على هذا أونقص فقد تعدى وظلم" محمول على الاعتقاد عندنا كما صرح به فى الهداية وغيرها وليس المراد به نفس العمل ، ولذا صرح فى البحربأن الزيادة على الثلاث إن كان لطمانية القلب لابأس به ، فمعنى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : " فمن زاد على الثلاث أونقص عن الثلاث بأن لم ير الثلاث سنةً فقد تعدى وظلم ، لأن من لم ير سنةَ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سنةً فقد جفا و ابتدع ، فيلحقه الوعيد. وأما نفس العمل بأن زاد على

الثلاث أى فى غسل الأعضاء أونقص عن الثلاث ورأى أن السنة هوالثلاث لايلحقه الوعيد؛ لأن الزيادة على الثلاث من باب الوضوء على الوضوء؛ إذا نوى به وأنه نورعلى نور على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكذا جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الوضوء مرتين سبباً لتضعيف الثواب فى حديث أنس رواه ابن السكن فى صحيحه كما فى التلخيص: (١/٣٠) حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد غسل وجهه ويديه مرتين: هذا وضوء من يضاعف الله له الأجرا.

فالحاصل أن الحديث محمول على الاعتقاد لا على نفس العمل، وقدحقق هذالمعنى فى البدائع (٢٢:١) وصححه. ولقد أقرّ بهذا هو فى رد المحتار، فالتثليث فى المسح بمياه لايلحقه الوعيد، كما إن زاد على الثلاث فى غسل الأعضاء، وأما إن كان على اعتقاد أن تثليث المسح هوالسنة ، والتوحيد خلافه ، فلاشک فى كراهته عندنا ، لما ثبت عندنا من وضوء ه عليه السلام . وكذا إن جعل تثليث المسح عادةً يكره لما فيه من ترک السنة ، وأما الترک أحياناً لاسيما لغرض صحيح كحصول الطمانينة وغيره ليس بمكروه كما لايخفى على من له أدنى شغل من كتب الفقه. وهذا هوالحق الذى قاله

العلامة ابن نجيم المصرى ، فافهم. واللّٰه أعلم بالصواب.

دوسرے اعتراض کا جواب ثالث

ثالثاً اس اعتراض کا جواب وہ ہے جو مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اعلاء السنن میں دیا ہے؛ مگر چوں کہ یہ جواب محض علمی اور فنی ہے؛ نیز مولانا عثمانی رحمہ اللہ نے بہت ہی مختصر و مجمل طریقہ پر یہ جواب دیا ہے، اور اس کا بعینہٖ نقل کر دینا مخل فہم ہے؛ اس لیے ہم اس کو پوری وضاحت کے ساتھ اور ہر اجمال کی تفصیل کے ساتھ ساتھ بعض چیزوں کے اضافے سے پیش کرتے ہیں تاکہ سمجھنے میں سہولت ہو۔ واللہ الموفق

اب لیجیے پہلے علامہ عثمانی رحمہ اللہ کی عبارت پڑھیے، پھر ہماری تشریح دیکھیے، علامہ فرماتے ہیں:

"أن الحديث فى سنده محمد بن حجر عند البزار، وهو مختلف فى توثيقه، وسعيد بن عبد الجبار عند الطبرانى، وهو كذلك أيضاً، والراوى المختلف فيه إذا تفرد بشيءٍ ينافى رواية الثقات يترجح رواية الجماعة على روايته، وإذا تفرد بشيءٍ لم يذكره غيره تُقْبَلُ زيادتُه، لكونه من رجال الحسن و راوى الحسن والصحيح يُقْبَلُ تفردُه إذا لم يناف رواية غيره، فذكر مسح ظاهر الرقبة لاينافى رواية الثقات، بل هو زياده سقط عنها غيره فتُقْبَلُ، وذكر التثليث ونحوه ينافى رواية الثقات الذين

صرحوا بكون مسح الرأس مرةً واحدةً ، فيُرَجَّحُ روايتُهم علي هذه فافهم." (۱)

تفصیل وتشریح اس کی یہ ہے کہ اس وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت کے دو طریق ہیں، جیسا کہ اوپر بھی معلوم ہو چکا، ایک بزار کا اور دوسرے طبرانی کا۔ بزار کے طریق میں محمد بن حجر رحمہ اللہ راوی ہیں اور یہ مختلف فیہ ہیں، اور طبرانی کے طریق میں سعید بن عبدالجبار ہیں جو کہ مختلف فیہ یا ضعیف ہیں، ان دونوں راویوں نے تثلیثِ مسح کا ذکر کیا ہے، جب کہ دوسرے ثقات نے تصریح کی ہے کہ مسح رأس ایک ہی مرتبہ تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ محمد بن حجر اور سعید رحمہما اللہ نے مسح رأس کے عدد بیان کرنے میں دوسرے ثقہ حضرات کی مخالفت کی ہے اور مسح رقبہ کے سلسلے میں ان دونوں نے دوسرے ثقہ حضرات کی مخالفت نہیں کی ہے؛ بل کہ ثقات نے جس چیز کو بیان ہی نہیں کیا تھا اس کو ان دونوں نے بیان کیا ہے جو کہ مخالفت نہیں ؛ بل کہ زیادت ہے۔

جب یہ بات ممہد ہوگئی کہ محمد بن حجر اور سعید رحمہما اللہ نے تثلیث کے ذکر کرنے میں تو ثقات کی مخالفت کی ہے؛ مگر مسح رقبہ کا ذکر انھوں نے علی سبیل الزیادت کیا ہے، نہ کہ بطور مخالفت، تو اب ذرا فنی بحث بھی ملاحظہ فرمایئے جس سے اعتراضِ مذکور کا جواب نکل آئے گا۔

زیادتِ ثقہ کی فنی بحث

تفردثقہ یا زیادتی ثقہ کے بارے میں محدثین کے یہاں قاعدہ اور اصول یہ ہے کہ وہ زیادتی اگر دوسرے اوثق یا ثقات کی روایت کے منافی ومخالف ہو کہ اس کو قبول کرنے سے ثقات کی روایت کا ترک لازم آتا ہو تو پھر اس زیادتی کو رد کر دیا جائے گا

(۱) إعلاء السنن : ۱/۷۰

اور اس زیادتی کا نام اصول وفن حدیث میں شاذ ہے اور اگر یہ زیادتی اوثق یا ثقات کی روایت کے منافی نہیں ہے؛ بل کہ دونوں روایات کو جمع کیا جا سکتا ہے، تو پھر اس زیادتی کو قبول کرلیا جائے گا اور ثقہ میں صحیح وحسن دونوں قسم کی حدیث کا راوی داخل ہیں۔ اس قاعدہ اور اصل کے لیے ہم حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا کلام پیش کرتے ہیں، جو انہوں نے اس سلسلے میں بحث کرتے ہوئے "شرح النخبة" میں تحریر فرمایا ہے:

" وزيادة راويهما أي الصحيح والحسن مقبولةٌ مالم تكن منافيةً لرواية من هو أوثق ممّن لم يذكر تلك الزيادة ، فان الزيادة إما أن تكون لاتنافى بينهما وبين رواية من لم يذكرها ، فهذه تُقبَلُ مطلقاً ؛ لأنها فى حكم الحديث المستقل الذي تفرد به الثقة ، ولايرويه عن شيخهٖ غيره. وإما أن تكون منافيةً بحيث يلزم من قبولها ردُّ الرواية الأخرىٰ ، فهذه هي التي يقع الترجيح بينها وبين معارضها ، فيُقبَلُ الراجحُ ويُرَدُّ المرجوح ".

(راوی صحیح حسن کی زیادتی مقبول ہے جب کہ وہ زیادتی ان اوثق لوگوں کی روایت کے منافی نہ ہو جنھوں نے اس زیادتی کو ذکر نہیں کیا؛ کیوں کہ زیادتی یا تو منافی نہیں ہوگی اس کی روایت کے جس نے اس کو ذکر نہیں کیا، پس یہ مطلقاً مقبول ہوگی؛ کیوں کہ یہ مستقل حدیث کے حکم میں ہے جس میں ثقہ نے تفرد کیا ہے اور اس کے علاوہ اس کے شیخ سے کوئی اس کو بیان نہیں کرتا ہے اور یا وہ زیادتی منافی ہوگی اس طرح کہ

اس کے قبول کرنے سے دوسری روایت کا رد کرنا لازم آئے، پس یہ وہ زیادتی ہے جس میں اس کے معارض کے ساتھ ترجیح کا مسئلہ واقع ہوتا ہے، پس راجح کو مقبول اور مرجوح کو مردود قرار دیا جاتا ہے۔)(۱)

اسی طرح علامہ نووی رَحِمَہُ اللہُ نے تقریب میں اور علامہ سیوطی رَحِمَہُ اللہُ تدریب شرح تقریب میں نے بیان کیا ہے۔

اب اصل مسئلہ مبحوث عنہا کو ملاحظہ فرمایا جائے کہ محمد بن حجر اور سعید بن عبد الجبار رحمہا اللہ جو کہ مختلف فیہ راوی ہیں اور حسن الحدیث ہیں یا سعید جو ضعیف ہیں؛ مگر محمد بن حجر رَحِمَہُ اللہُ کی تقویت انہیں حاصل ہے، یہ دونوں تثلیث مسح میں چوں کہ دوسرے ثقات کی مخالفت کر رہے ہیں؛ اس لیے تثلیث کا ذکر اور یہ ٹکڑا شاذ غیر مقبول ہے اور مسح رقبہ ایک ایسی زیادتی ہے، جو مخالف ومنافی نہیں؛ بل کہ یہ محض ایک زیادتی ہے؛ اس لیے یہ مقبول ہے۔ لہٰذا احناف نے تثلیث مسح راس کو رد کر دیا اور قبول نہیں کیا اور مسح رقبہ کو قبول کر لیا۔

انتباہ

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ نے فتح القدیر: (۱/۲۳) میں اس وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت کو ترمذی کی طرف منسوب کیا ہے اور متون حنفیہ کے بعض مترجمین نے بھی ان کے حوالے سے ایسا ہی نقل کر دیا ہے؛ حال آں کہ یہ بزار کی روایت ہے، ترمذی کی نہیں؛ مگر اغلب یہ ہے کہ یہ ناسخین وکاتبین کی غلطی ہے کیوں کہ خود محقق بن ہمام رَحِمَہُ اللہُ نے اس روایت کے بعد تصریح کی ہے کہ اس طریق میں محمد بن حجر بن عبد الجبار ہیں حالاں کہ محمد بن حجر ترمذی کے رجال میں سے نہیں ہیں اور اس کو محقق موصوف جانتے

(۱) شرح النخبة:۳۷

ہیں، پھر وہ اس کو ترمذی کی طرف کیسے منسوب کر سکتے ہیں؟ معلوم ہوا کہ یہ ناسخین کی غلطی ہے نہ کہ علامہ موصوف کی، جیسا کہ بعض نے علامہ کی غلطی سمجھ کر ان کی طرف وہم کی نسبت کر دی ہے۔ اسی لیے علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے ان لوگوں پر تعجب کیا ہے جنھوں نے وہم کی نسبت علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ کی طرف کی ہے۔

علامہ عبدالحی رحمہ اللہ نے سعایہ میں لکھا ہے کہ جب انہوں نے رسالہ ''**تحفة الطلبه في مسح الرقبه**'' لکھا اور اس میں اس روایت کو فتح القدیر کے حوالہ سے ترمذی کی جانب منسوب کر دیا تو بعض لوگوں نے اس پر نکیر و اعتراض کیا کہ ترمذی میں تو یہ روایت نہیں ہے، تو علامہ نے جواب میں فرمایا کہ ناقل پر تصحیح حوالہ کہ ذمہ داری ہے، اور ہم نے فتح القدیر کا حوالہ دیدیا ہے اور اس میں یہ موجود ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ عبدالحی رحمہ اللہ کو بھی اس پر تنبہ نہ ہوا۔

تیسری دلیل

﴿ عن موسىٰ بن طلحة قال من مسح قفاه مع رأسه وُقِيَ الغُلَّ يوم القيامة ﴾ (۱)

(حضرت موسیٰ بن طلحہ رحمہ اللہ نے کہا کہ جو شخص سر کے ساتھ اپنی گدی کا مسح کرے وہ قیامت کے دن (گردن میں) طوق پڑنے سے محفوظ رہے گا۔)

قفا کے معنی

اس حدیث میں لفظ ''قفا'' آیا ہے جس کے معنی گدی کے ہیں جو گردن کا ایک حصہ ہے اور رقبہ اور قفا کے معنی ایک ہی ہیں۔ چنانچہ منجد میں ہے: ''**الرقبة العنق أو**

(۱) رواه أبوعبيد في كتاب الطهور، كذا في التلخيص: ۹۲/۱

موخره'' اوردوسرے مقام پراسی میں ہے کہ:''القفاو القفاء موخر العنق'' اور ''المعجم الوسيط'' میں ہے ''القفا موخر العنق'' اورقاموس میں ہے ''الرقبة العنق أو اصل موخره''. (۱)

ان اقوال سے معلوم ہوا کہ قفا اور رقبہ کے معنی ایک ہی ہیں، یعنی گردن کا پچھلا حصہ۔ پس اس روایت سے مسح رقبہ کا پسندیدہ و مستحب ہونا معلوم ہوتا ہے۔

یہ مرسل حکمی ہے

یہ مذکورہ قول حضرت موسی بن طلحہ رحمہ اللہ کا ہے جو کہ تابعین میں سے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ بات کہ گردن کا مسح کرنا قیامت میں غل (بیڑی) سے حفاظت کا سبب ہے قیاس اور رائے سے نہیں کہی جا سکتی؛ بل کہ اس کا مستند کوئی روایت ہی ہوگی، جو انہوں نے کسی صحابی سے سنی ہوگی اور پھر صحابی بھی یہ بات اپنی جانب سے نہیں کہہ سکتے؛ بل کہ انہوں نے بھی اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا۔

علامہ ابن حجر اور علامہ شوکانی رحمہما اللہ نے ابن الرفعہ رحمہ اللہ کا قول نقل فرمایا ہے:

'' قال (ای ابن الرفعة) ولامأخذ لاستحبابه إلا خبر أو أثر لأن هذا لامجال للقياس فيه''.

(ابن الرفعۃ رحمہ اللہ نے کہا کہ (مسح رقبہ) کے استحباب کا ماخذ خبر یا اثر ہی ہے؛ کیوں کہ اس میں قیاس کو مجال نہیں۔)(۲)

الغرض یہ مقولہ چوں کہ از قبیل احکام غیر قیاسیہ ہے، اس لیے قواعد کے اعتبار

(۱) منجد: ۲۷۴،ومنجد: ۶۴۷،المعجم الوسیط: ۷۵۲،قاموس: ۱/۵۷

(۲) التلخیص الحبیر: ۱/۹۲،نیل الأوطار: ۱/۱۵۹

سے مرسل حکمی قرار پاتا ہے جوان جیسے معاملات اوراحکام میں مرفوع کا درجہ اور حکم رکھتا ہے۔چناں چہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس روایت کونقل کر کے فرمایا:

" قلتُ: فيحتمل أن يُقَالَ: هذا وإن كان موقوفاً فله حكم الرفع؛ لأن هذا لايُقَالُ من قبل الرأى فهوعلى هذا مرسل".

(میں کہتا ہوں کہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ (یہ روایت) اگر چہ موقوف ہے؛لیکن یہ مرفوع کے حکم میں ہے؛ کیوں کہ یہ رائے اور قیاس سے نہیں کہا جاسکتا،پس اس بنا پر یہ مرسل ہے۔)(۱)

پس یہ حکماً مرسل ہے اورمرسل جمہور علما وائمہ کے نزدیک حجت ہے،سوائے امام شافعی رحمہ اللہ کے اورامام شافعی رحمہ اللہ بھی مرسل کو جب کہ وہ دوسرے مرفوعات ومسندات سے مویدہو،مقبول اور حجت مانتے ہیں ؛بل کہ مرسل اگر دوسرے مرسل یا ضعیف روایت سے بھی موید ہوتب بھی امام شافعی رحمہ اللہ اس کو حجت مانتے ہیں،جیسا کہ علامہ نووی رحمہ اللہ نے مقدمہ شرح مسلم میں لکھا ہے۔(۲)

تحقیق رجال

اب رہا یہ کہ اس روایت کی سند کس درجہ اور مرتبہ کی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے تمام رجال ثقہ ہیں۔اور حافظ بن حجر رحمہ اللہ کا تلخیص میں اس پر سکوت کرنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے رجال ان کے نزدیک بھی ثقہ اور لائق احتجاج ہیں؛ کیوں کہ حافظ کی عادت یہ ہے کہ وہ سکوت وہاں کرتے ہیں جہاں

(۱) التلخيص الحبير: ۹۲/۱

(۲) مقدمة شرح مسلم: ۱۶

روایت صحیح یا حسن ہو، ورنہ اس پر سکوت نہیں کرتے، کما لا یخفی علی اولی النھی. اس روایت کی سند جو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ نے پیش کی ہے یہ ہے:

"روى أبوعبيد القاسم بن سلام عن عبدالرحمن بن مهدي عن المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمان عن موسى بن طلحة الخ."

(۱) موسیٰ بن طلحہ رحمۃ اللہ تابعین میں سے ہیں، صحابہ کی ایک جماعت سے انہوں نے سماعت حدیث کی ہے، ان کی کنیت ابو عیسیٰ ہے۔ امام احمد رحمۃ اللہ نے کہا کہ لیس بہ بأس، واقدی نے کہا کہ ثقہ کثیر الحدیث تھے، عجلی رحمۃ اللہ نے کہا کہ ثقہ تابعی تھے۔ حافظ بن حجر رحمۃ اللہ نے تقریب میں فرمایا:

ثقة جليل من الثالثة ويُقَال إنه ولد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ".

(یعنی جلیل القدر ثقہ ہیں، محدثین کے تیسرے طبقہ میں سے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد وزمانہ میں پیدا ہوئے۔)(۱)

(۲) قاسم بن عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن مسعود رحمۃ اللہ کوفی مشہور ثقہ ہیں، ابن سعد رحمۃ اللہ نے ان کو اہل کوفہ کے تیسرے طبقے میں داخل کیا ہے اور ثقہ کہا ہے؛ نیز یحییٰ بن معین اور عجلی رحمہما اللہ نے کہا کہ ثقہ ہیں اور سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے مسعر سے پوچھا کہ آپ نے جن لوگوں کو پایا ہے ان میں سب سے زیادہ حدیث کے بارے میں محتاط یا اثبت کون تھے؟ تو کہا کہ قاسم بن

(۱) تهذيب التهذيب: ۳۱۲/۱۰، تقریب: ۲۵۷

عبدالرحمٰن اور عمرو بن دینار رحمہما اللہ۔(۱)

(۳) المسعودی: یہ عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن عتبہ بن عبداللہ بن مسعود رحمہ اللہ کوفی ہیں، ان سے بخاری اور اصحاب سنن نے روایت کی ہے، ان کو نسائی نے لا باس بہ کہا ہے اور ابن معین رحمہ اللہ نے ثقہ کہا ہے، امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے شعبہ سے نقل کیا کہ صدوق ہیں اور مسعر رحمہ اللہ نے کہا کہ میں مسعوی سے زیادہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے علم سے واقفیت رکھنے والے کو نہیں جانتا، علی بن المدینی شیخ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مسعودی ثقہ ہیں؛ مگر عاصم اور سلمہ بن کہیل سے جو روایت کرتے ہیں، اس میں غلطی کرتے ہیں۔(۲)

البتہ آخر عمر میں انہیں اختلاط وتغیر کی شکایت ہوگئی تھی، چناں چہ حافظ نے فرمایا کہ: صدوق ہیں، مرنے سے قبل انہیں اختلاط ہوگیا تھا۔(۳)

مگر یہ ثقاہت میں قادح نہیں، کیوں کہ ایسا تو بڑے بڑے ائمہ کو بھی ہوا ہے اور اس سے بہت کم بچتے ہیں، ہاں البتہ یہاں اتنی بات ضرور ہے کہ یہ روایت الباب مسعودی سے ان کے شاگرد عبدالرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ نقل کرتے ہیں اور تہذیب التہذیب میں عجلی وابن سعد رحمہما اللہ وغیرہ سے تغیر واختلاط کی شکایت نقل کرنے کے بعد ابن نمیر سے نقل کیا ہے کہ ابن مہدی اور یزید بن ہارون رحمہما اللہ نے ان سے مختلط احادیث سنی ہیں۔(۴)

اس لیے روایت الباب ضعف کی ضرب سے بچ نہیں سکتی؛ مگر تہذیب الکمال

(۱) تهذيب الكمال: ۲/۳۸۱

(۲) ميزان: ۲/۱۰۰، تهذيب الكمال: ۱۷/۲۲۶

(۳) تقريب: ۵۴۱

(۴) تهذيب التهذيب: ۶/۱۹۱

وغیرہ میں ہے کہ قاسم سے انہوں نے جو روایت کی ہے، اس کی تصحیح کی گئی ہے۔ (۱)

اور مسعودی کی یہ روایت قاسم ہی سے ہے؛ لہٰذا یہ روایت بھی کم از کم حسن تو ہو جائے گی، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حافظ بن حجر رحمہ اللہ نے تلخیص میں اس روایت پر سکوت کیا ہے جو روایت کے صحت یا حسن پر دال ہے۔ (واللہ اعلم)

(۴) عبدالرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ: یہ مشہور و مسلم امام حدیث ہیں، جیسا کہ نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلم میں فرمایا اور اصحاب صحاح کے رجال میں سے ہیں، علی بن المدینی رحمہ اللہ نے کہا یہ اعلم الناس تھے اور کہا کہ اگر مجھ سے رکن و مقام براہیم کے درمیان حلف لیا جائے تو میں قسم کھا سکتا ہوں کہ میں نے عبدالرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ سے زیادہ عالم بالحدیث نہیں دیکھا۔ اور ابو حاتم رحمہ اللہ نے کہا کہ امام ثقہ ہیں۔ ابن القطان رحمہ اللہ سے زیادہ اثبت ہیں اور وکیع رحمہ اللہ سے اتقن ہیں۔ ابن حبان رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ حفاظ متقنین میں سے ہیں اور سوائے ثقات کے دوسرے لوگوں سے روایت کا انکار کرتے تھے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے دنیا میں ان کی نظیر نہیں دیکھی۔ (۲)

(۵) ابو عبید: یہ قاسم بن سلام رحمہ اللہ ہیں، مشہور و معروف محدث تھے، ادیب و مصنف اور مختلف علوم کے ماہر تھے، اسحاق بن راہویہ رحمہ اللہ نے کہا کہ ابو عبید رحمہ اللہ مجھ سے زیادہ علم و سمجھ والے ہیں، امام احمد رحمہ اللہ نے ان کو استاذ کے لفظ سے یاد کیا ہے، ابن معین رحمہ اللہ سے ان کے بارے میں پوچھا گیا تو کہا کہ ثقہ ہیں، انہی ابن معین رحمہ اللہ سے کسی نے پوچھا کہ کیا ابو عبید سے حدیث لکھی جا سکتی

---

(۱) تهذيب الكمال: ۱۷/۲۲۴، تهذيب التهذيب: ۶/۱۹۱

(۲) تهذيب الكمال: ۱۷/۴۳۸، تهذيب التهذيب: ۶/۲۵۲

ہے؟ تو مسکرا کر فرمایا کہ کیا ابو عبید کے بارے میں مجھ جیسے سے پوچھا جائے گا، جب کہ ان سے لوگوں کے بارے میں پوچھا جاتا ہے؟ امام ابوداؤد رحمۃ اللہ سے ان کے بارے میں معلوم کیا گیا، تو کہا کہ ثقہ مامون ہیں۔ (۱)

الغرض اس کے تمام رواۃ قابل احتجاج ہیں، ضعف ہے، تو وہ صرف مسعودی کے اختلاط وسئی حفظ کا ہے جس کا انجبار شواہد سے ہوسکتا ہے، پھر یہ باب فضائل کا ہے جس میں یہ مضر نہیں جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

حاصل بحث

یہ ہے کہ مسح رقبہ کے سلسلے میں متعدد روایات ہیں، جو قابل احتجاج ہیں، ان کو موضوع کہنا تجاوز عن الحد اور مجازفہ ہے؛ کیوں کہ بعد التحقیق ان پیش کردہ تین روایات کا حسن ہونا ثابت ہوا جن سے استدلال کرنا بلانکیر جائز ہے اور اگر ان روایات کو حسن نہ بھی مانیں؛ بل کہ ضعیف ہی کہیں، تب بھی تین روایات مل کر درجہ حسن لغیرہ کو پہنچ جاتی ہیں، پھر اس سے بھی قطع نظر ضعیف باب فضائل میں مقبول ہے، پھر اس سے استدلال کیوں کر درست نہ ہوگا؟

صاحب عون المعبود کا رد

چناں چہ بعض لوگ یہ کہہ دیتے ہیں کہ اس باب کی روایات ضعیف ہیں؛ بل کہ بعض تو سب کو موضوع بھی کہہ دیتے ہیں۔ چناں چہ صاحب عون المعبود نے لکھا کہ:

" ما روي في مسح الرقبة كلها ضعاف ،كما صرح غير واحد من العلماء ،فلا يجوز الاحتجاج بها ".

---

(۱) دیکھو: التذكرة للذهبي : ۲/۴۱۷،تهذيب الكمال: ۲۳/۳۵۷

(مسح الرقبہ کے سلسلے میں جتنی روایات ہیں وہ سب ضعیف ہیں، جیسا کہ بہت سے علما نے تصریح کی ہے؛ لہٰذا ان سے احتجاج جائز نہیں۔)(۱)

میں کہتا ہوں کہ اس میں چند وجوہ سے کلام ہے:

اولا: تو اس لیے کہ تمام روایات پر ضعف کا حکم لگانا صحیح نہیں، کیوں کہ بعض روایات کا حسن ہونا اوپر معلوم ہو گیا۔

ثانیا: اس لیے کہ اگر یہ سب روایات ضعیف بھی ہوں تو پھر بھی متعدد روایات مل کر درجۂ حسن کو پہنچ جاتی ہیں۔ لہٰذا یہ سب مل کر ضعیف نہ رہیں گی؛ بل کہ حسن لغیرہ ہو جائیں گی۔ پس صاحب عون المعبود کا یہ کہنا کہ ان سے استدلال درست نہیں، غلط ہے۔

ثالثا: اس لیے کہ ضعیف اکثر علما کے نزدیک فضائل کے باب میں مقبول ہے تو پھر اس ضعیف روایت سے مسح رقبہ کے استحباب پر استدلال کے درست نہ ہونے کا قول کیوں کر صحیح ہوگا۔

فضائل میں ضعیف مقبول ہے

علما نے لکھا ہے کہ فضائل اعمال اور مواعظ وقصص اور ترغیب وترھیب میں ضعیف حدیث پر عمل جائز ہے اور اس کے ضعف کے بیان کرنے میں تساہل سے بھی کام لیا جا سکتا ہے؛ لیکن عقائد اور حلال وحرام کے احکام میں ضعیف حدیث پر عمل جائز نہیں اور نہ ضعیف حدیث کے بیان میں تساہل جائز ہے۔

خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے ”الکفایۃ“ میں ایک فصل بعنوان: ”باب

(۱) عون المعبود: ۱/۱۵۲

التشديد في أحاديث الأحكام والتجوز في فضائل الأعمال" قائم کی ہے اوراس میں متعدد حضرات محدثین سے احادیث فضائل وترغیب میں تساہل کا جواز نقل کیا ہے، سفیان ثوری رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا:

"لا تأخذوا هذا العلم في الحلال والحرام إلا من الرؤساء المشهورين بالعلم الذين يعرفون الزيادة والنقصان، فلا بأس بما سوا ذلک من المشائخ." (۱)

اورامام احمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

"إذا روينا في الحلال والحرام والسنن والأحكام شدّدنا وإذا روينا في فضائل الأعمال وما لا يضع حكما ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد." (۲)

اورابوزکریاالعنبری رحمہ اللہ سے نقل کیا:

"الخبرُ إذا وَرَدَ لم يُحَرِّمْ حلالاً ولم يُحِلَّ حراماً ولم يُوْجِبْ حكماً وكان في ترغيب وترهيب أو تشديد وترخيص وَجَبَ الإغماضُ عنه والتساهُلُ في روايته."(۳)

علامہ ابن الصلاح اوران ہی کی اقتداء میں علامہ نووی رحمہ اللہ نے فرمایا:

"يجوز عند أهل الحديث وغيرهم التساهُل في الأسانيد ورواية ما سوى الموضوع من أنواع الحديث الضعيف من غير اهتمام ببيان ضعفه فيما سوى صفات

---

(۱) الكفاية : ۱۳۴

(۲) الكفاية : ۱۳۴

(۳) الكفاية : ۱۳۴

اللّٰه تعالى وأحكام الشريعة من الحلال والحرام وغيرهما وذلك كالمواعظ والقصص وفضائل الأعمال وسائر فنون الترغيب والترهيب وسائر ما لا تعلّق له بالأحكام والعقائد، ومِمّن روينا عنه التنصيص على التساهل في نحو ذلك عبد الرحمان بن مهدى وأحمد بن حنبل". (۱)

علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ نے القول المسدد میں فرمایا:

" وقد ثبت عن الإمام أحمد وغيره من الائمة أنهم قالوا إذا روينا في الحلال والحرام شدّدنا وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا." (۲)

فقہاء حنفیہ کے نزدیک بھی یہی قول غالبا راجح ہے؛ کیوں کہ انھوں نے اسی کا ذکر کیا ہے۔علامہ حصکفی رحمۃ اللہ نے درمختار میں فرمایا:

" شرط العمل بالحديث الضعيف عدم شدّة ضعفه وأن يدخل تحت أصل عام وأن لايعتقد سنّيّة ذلك الحديث". (۳)

اس عبارت میں اگر چہ عمل بالضعیف کے شرائط کا بیان مقصود ہے، تاہم اس سے عمل بالضعیف کا جواز مفہوم ہوتا ہے۔

ضعیف پر عمل کے شرائط

بہر حال جمہور کے نزدیک حدیث ضعیف فضائل وترغیب وترہیب میں معتبر

(۱) مقدمة ابن الصلاح: ۴۰ واللفظ له ،إرشاد الطلاب: ۱/۲۷۰

(۲) القول المسدد : ۱۱-۱۲

(۳) الدرالمختار مع الشامي: ۱/۱۲۸

ہے، یعنی اس پر عمل جائز ہے، لیکن اس کے لیے علما نے چند شرائط بیان کیے ہیں:

(۱) وہ حدیث شدید الضعف نہ ہو۔

(۲) کسی اصل عام کے تحت مندرج ہو۔

(۳) اسکی سنیت کا اعتقاد نہ رکھا جائے۔

ان شرائط کا ذکر متعدد حضرات محدثین وفقہا نے کیا ہے۔(۱)

ان کی تفصیل یہ ہے:

(۱) حدیث شدید الضعیف نہ ہو، یعنی اس کے رواۃ میں کذاب و متہم بالکذب یا فاسق راوی نہ ہو، پس اگر راویوں میں کوئی راوی کذاب ہے یا متہم بالکذب ہے یا فاسق ہے تو اس کی حدیث فضائل میں بھی معتبر اور قابل قبول نہ ہوگی، یعنی اس پر عمل جائز نہ ہوگا۔

(۲) اصل عام کے تحت داخل ہو، یعنی اس میں کوئی نئی بات بیان نہ کی گئی ہو جیسے کوئی نئی قسم کی نماز یا کوئی مقدار وغیرہ رکعات کی یا کسی اور چیز کی بیان نہ کی گئی ہو، بلکہ جو بات پہلے سے کسی نص یا اجماع سے ثابت ہو اس کی کوئی فرع اس حدیث میں ہو تب وہ قابل عمل ہوگی۔(۲)

(۳) اس کی سنیت کا اعتقاد نہ رکھا جائے؛ کیوں کہ جب حدیث صحیح نہیں ہے، تو حضور علیہ السلام کی طرف اس کو منسوب کرنا درست نہ ہوگا؛ لہٰذا سنت ہونے کا اعتقاد درست نہ ہوگا؛ بل کہ صرف احتیاط کی نیت سے عمل کرنا چاہیے۔

---

(۱) فتح المغیث: ۱/۲۸۹، توجیه النظر: /۶۵۳، تدریب: ۱/۲۹۸، درمختار مع رد المحتار: ۱/۲۸، مقدمۂ إعلاء السنن: ۱/۵۸، هامش الاعتصام: ۱/۲۲۸

(۲) فتاوی ابن تیمیة: ۱۸/۶۵-۶۶

اب اس مسئلہ مبحوث عنہا کے سلسلہ کی روایات پر نظر ڈالیے کہ مذکورہ روایات میں سے کوئی ایسی نہیں، جو ضعف شدید کا شکار ہو؛ کیوں کہ ضعف شدید یہ ہے کہ اس روایت کا کوئی راوی متہم بالکذب والوضع ہو اور لیث جن کو ضعیف گردانا جاتا ہے، ایسی ہی طریق بزار میں محمد بن حجر اور طبرانی رحمہما اللہ میں سعید بن عبد الجبار جن پر ضعف کا حکم لگایا گیا ہے کسی کے نزدیک بھی کذاب ووضاع نہیں؛ لہٰذا ان کی روایات کو ضعیف مان لیں تب بھی یہ ضعف شدید کا شکار نہیں؛ لہٰذا شرط اول پائی گئی۔

اسی طرح مسح رقبہ جو ان روایات سے ثابت ہے حکم عام واصل عام میں داخل ہے۔ وہ اس طرح کہ احادیث صحیحہ سے اسباغ وابلاغ فی الوضوء کا مستحب ہونا ثابت ہے۔ لہٰذا مسح رقبہ بھی مسح رأس میں اسباغ وابلاغ کے تحت آجائے گا۔

اسباغ فی الوضوء

بخاری، مسلم وغیرہ کتب احادیث میں اسباغ فی الوضوء کی فضیلت پر احادیث موجود ہیں، اسباغ کا مطلب یہ ہے کہ وضوء کو پورے پورے طریقہ پر کرے، علماء نے اسباغ کی مختلف صورتیں ذکر کی ہیں۔

(۱) تمام واجبات وسنن ومستحبات ومکملات کے ساتھ وضو کرنا۔ (۱)

(۲) اعضاء کے وہ حدود جن کا وضو کیا جاتا ہے، ان سے تجاوز کرنا۔ (۲)

(۳) اطالۂ غرہ وتحجیل کرنا، یعنی منہ اور ہاتھ پیر کا مخصوص حدود سے زیادہ دھونا، جیسا کہ بخاری ومسلم سے ثابت ہے اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا عمل بھی مسلم میں ہے۔

---

(۱) المرقاة: ۲/۱۰۵

(۲) المرقات عن الطيبي: ۲/۱۹

(۴) بعد الوضوء ایک چلو پانی لے کر پیشانی پر سے بہانا جیسا کہ ابوداؤد میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے۔

(۵) چلو میں پانی لے کر سر کے اوپر سے بہانا جیسا کہ طبرانی، بزار وغیرہ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔(۱)

الغرض اسباغ فی الوضو کی مختلف صورتیں ہیں۔ان تمام اقوال وتوجیہات کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مقصود اس سے وضوء کے پانی کو حتی الامکان جسد وبدن کو پہنچانا ہے تا کہ اس کی برکت سے وہ اعضاء وحصص بدن بھی قیامت کے دن روشن ہو جائیں۔

چنانچہ مسلم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں:

"تبلغ الحلية من المؤمن حيث يبلغ الوضوء."

(جہاں تک وضوء کا پانی مومن (کے جسم کو) پہنچے گا، وہاں تک چمک یا زینت بھی اس کو پہنچے گی۔)(۲)

پس مسح رقبہ بھی اس اصل عظیم کے تحت داخل ہو کر مستحب قرار پائے گا، جیسا کہ ظاہر ہے۔

رہی تیسری شرط کہ اس سے ثابت شدہ امر کو باعتقاد سنیت نہ کیا جائے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عمل کو حدیث سے ثابت نہ مانا جائے؛ بل کہ احتیاط کی نیت سے کیا جائے، سو ہمیں اس التزام میں کوئی چیز مانع نہ تھی؛ مگر کیا کریں کہ اولاً یہ روایت ضعیف نہیں، ثانیاً کئی روایات مل کر درجہ حسن کو پہنچ گئی ہیں؛ اس لیے اس شرط کو نظر انداز کرنا

(۱) معارف السنن : ۱/۲۰۰

(۲) كذا في المشكاة

پڑتا ہے؛ کیوں کہ علما کے یہاں جو یہ فیصلہ ہے کہ فضائل میں ضعیف مقبول ہے، تو اس سے مراد وہ ضعیف روایت ہے، جو صرف تنہا ہو اور اگر چند ضعیف احادیث مل جائیں تو یہ پھر ضعیف ہی نہیں رہتیں؛ بل کہ حسن ہو جاتی ہے۔

چناں چہ حضرت شیخ محدث عبدالحق دہلوی رحمہ اللہ مقدمۂ مشکوۃ شریف میں فرماتے ہیں:

"وما اشتهر أن الحديث الضعيف معتبر فی فضائل الأعمال لا فی غيرها المراد مفرداته لا مجموعها؛ لأنه داخل فی الحسن لا فی الضعيف." (۱)

(یعنی جو مشہور ہے کہ حدیث ضعیف فضائل اعمال میں معتبر ہے، اس کے علاوہ میں نہیں، تو اس سے مراد تنہا ضعیف روایات ہیں، نہ کہ ان سب کا مجموعہ، کیوں کہ یہ مجموعہ حسن میں داخل ہے نہ کہ ضعیف میں۔)

الغرض مسح رقبہ کا ثبوت حسن روایات سے ہے، خواہ (علی الترقی) حسن لذاتہٖ کہو، خواہ (علی التنزل) حسن لغیرہ کہو، ہر حال میں مدعی ثابت ہے، اسی لیے علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اس سلسلہ کی ہر حدیث کو تنہا نا قابل احتجاج قرار دینے کے باوجود سب کے مجموعہ سے احتجاج کو صحیح اور ان روایات کو حسن لغیرہ قرار دیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر نقل کیا ہے۔

مسح رقبہ پر ایک اور استدلال

مسح رقبہ کے استحباب پر ایک اور استدلال بھی کیا جا سکتا ہے، وہ یہ کہ ابن حبان رحمہ اللہ وغیرہ نے روایت پیش کی ہے کہ وضوء کرتے وقت کلی کرتے ہوئے یہ

(۱) مقدمة المشكاة

دعا پڑھے، ناک میں پانی ڈالتے وقت یہ دعاء پڑھے وغیرہ، اسی میں ہے کہ جب گردن کا مسح کرے تو یہ پڑھے:

" اَللّٰهُمَّ اَعْتِقْ رَقَبَتِيْ مِنَ النَّارِ. "

اس کو ابن حبان رَحِمَہُ اللّٰہُ وغیرہ نے مختلف طرق سے روایت کیا ہے اور اس پر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ان طرق مختلفہ کی بنا پر اس کی تحسین کی ہے؛ کیوں کہ حدیث ضعیف تعدد طرق سے حسن کے مرتبہ کو پہنچ جاتی ہے؛ جب کہ یہ ضعف سوء حافظہ یا ارسال یا تدلیس یا جہالت حال کی وجہ سے ہو اور اگر ضعف فسق راوی یا کذب راوی کی وجہ سے ہے، تو یہ تعدد مؤثر نہیں اور نہ ہی یہ ضعیف روایت درجہ حسن کی طرف ارتقاء کرے گی۔

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں کہ علما کے اس روایت پر عمل سے یہی ظاہر ہے کہ یہ روایت اس قسم اخیر سے نہیں ہے، یعنی اس کا ضعف فسق یا کذب راوی کی وجہ سے نہیں ہے۔

راقم کہتا ہے کہ اس بنا پر ان احادیث سے بھی مسح رقبہ کے استحباب کا ثبوت ہوتا ہے؛ مگر خود مجھے اس میں نظر و تامل ہے۔ وجہ تامل یہ ہے کہ طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ ان احادیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کے تمام طرق متہم بالوضع سے خالی نہیں۔ (۱)

لہٰذا اس سے استدلال نہیں ہوسکتا کہ یہ ضعف تعدد طرق سے منجبر نہیں ہوسکتا (واللہ اعلم) جیسا کہ ابھی مذکور ہوا کہ وہ ضعف جو کذب راوی کی وجہ سے آیا ہو تعدد طرق سے زائل نہیں ہوتا۔

---

(۱) الطحطاوي على المراقي: ٦٠

روایات موضوعۃ فی الباب

اب ہم یہاں پر اس بات کی موضوع روایات کی نشاندہی کرتے ہیں اور اس میں کس راوی کی وجہ سے یہ حکم وضع لگا ہے، اس کو بھی مختصراً بیان کرتے ہیں۔

(۱)عن ابن عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من توضأ و مسح على عنقه وقي الغل يوم القيامة. (۱)

(حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص وضو کرے اور اپنی گردن پر مسح کرے وہ قیامت کے دن طوق پڑنے سے محفوظ رہے گا۔)

یہ حدیث موضوع ہے؛ کیوں کہ اس کی سند میں واضع و کذاب راوی ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے ایک جزء پڑھا ہے جس کو ابوالحسین بن فارس رحمہ اللہ نے اپنی اسناد سے فلیح بن سلیمان رحمہ اللہ سے نافع رضی اللہ عنہ سے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے الخ روایت کیا ہے، اس کے بعد فرمایا کہ ابن فارس اور فلیح کے درمیان مفازہ ہے، یعنی یہ روایت منقطع ہے کہ درمیان سے راوی ساقط ہیں۔ (۲)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے نیل الاوطار میں فرمایا کہ یہ روایت احمد بن عیسیٰ رحمہ اللہ کے امالی اور شرح التجرید میں بسند متصل ہے؛ لیکن اس کی سند میں حسین بن علوان اور ابوخالد واسطی رحمہما اللہ ہیں۔ (۳)

راقم کہتا ہے کہ حسین بن علوان وضاعین میں سے ہے۔ چناں چہ میزان الاعتدال

---

(۱) رواه أبو الحسين بن فارس باسناده وقال هذا إنشاء الله صحيح. تلخيص: ۱/۳۴

(۲) التلخيص الحبير: ۱/۹۲

(۳) نيل الأوطار: ۱/۱۵۹

میں ہے کہ یحییٰ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ کذاب ہے اور علی نے کہا کہ بے حد ضعیف ہے اور ابو حاتم، نسائی اور دارقطنی رحمہم اللہ نے کہا کہ متروک الحدیث ہے اور ابن حبان رحمہ اللہ نے کہا کہ ہشام رحمہ اللہ وغیرہ پر حدیثیں گھڑتا تھا کہ اس کی حدیث لینا حلال نہیں؛ مگر تعجب کے طریقہ (انتہی)۔ (۱)

اور ابو خالد واسطی جس کا نام عمرو بن خالد ہے، یہ بھی کذاب و وضاع ہے، امام احمد رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ کذاب ہے، زید بن علی رحمہ اللہ کے حوالے سے ان کے آباء سے جھوٹی حدیثیں بیان کرتا تھا، نیز فرمایا کہ یہ متروک الحدیث، لیس بشی ء ہے، امام ابن معین رحمہ اللہ نے کہا کہ کذاب غیر ثقہ اور غیر مامون ہے، ابو زرعہ رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ حدیث گھڑتا تھا۔ (۲)

الغرض ان راویوں کی وجہ سے اس روایت کو موضوع قرار دیا گیا ہے۔

(۲) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ کان إذا توضأ مسح عنقه ویقول: قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: من توضأ ومسح عنقه لم یغل بالأغلال یوم القیامة. (۳)

(ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ جب وضوء کرتے تو گردن کا مسح کرتے اور فرماتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص وضوء کرے اور اپنی گردن کا مسح کرے وہ قیامت میں بیڑی نہیں ڈالا جائے گا۔)

اس روایت کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابو نعیم رحمہ اللہ کی تاریخ اصبہان سے نقل کیا ہے اور یہ سند نقل کی ہے:

---

(۱) میزان الاعتدال: ۲۵۴/۱

(۲) تہذیب التہذیب: ۲۴/۸

(۳) التلخیص: ۹۲/۱

''ثنا محمد بن أحمد ثنا عبدالرحمن بن داؤد ثنا عثمان بن خرزاذ ثنا عمر بن محمد بن الحسن ثنا محمد بن عمروالانصاری عن أنس بن سيرين عن ابن عمرالخ.''

راقم کہتا ہے کہ اس سند میں عبدالرحمٰن بن داؤد رحمہ اللہ ہے جس کو میزان میں کذاب گردانا ہے، ابوعبداللہ بن الآبا داور ابن مسدی اور بہت سے لوگوں نے اس کو کذاب قرار دیا ہے۔(۱)

اور محمد بن عمروالانصاری رحمہ اللہ کو علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''واہٍ'' کہا ہے۔(۲)

(۳)وعن ابن عمر رضی اللہ عنہ أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال: مسح الرقبة أمان من الغُلّ. (۳)

(ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گردن کا مسح کرنا بیڑی سے امان وحفاظت ہے۔)

اس حدیث کو جیسا کہ حافظ نے تلخیص میں فرمایا کہ ابومحمد الجوینی نے وارد کیا ہے اور کہا ہے کہ ائمہ حدیث نے اس کی اسناد کو قبول نہیں کیا اور اس سے راضی نہیں ہوئے۔اورابن الصلاح رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معروف نہیں اور امام نووی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ حدیث موضوع ہے۔(۴)

راقم کہتا ہے کہ یہ احادیث اگرچہ صحت یا حسن سے متصف نہیں ہوسکتی، تاہم ان چند روایتوں سے بھی اتنا ضرور مفہوم ومعلوم ہوتا ہے کہ مسح رقبہ کی اصل ہے جیسا کہ

(۱) میزان الاعتدال: ۹۳/۲،لسان المیزان:۴۲۱/۳
(۲) نیل الاوطار: ۲۰۳/۱
(۳) رواه الديلمی فی مسندالفردوس كذا شرح احياء العلوم: ۳۶۵/۲، كذا في إحياء السنن: ۳۸/۱
(۴) التلخيص الحبير: ۹۲/۱

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے۔

بہ ہر حال اس تمام تر بحث سے یہ بات واضح ہوگئی، مسح رقبہ بے اصل نہیں ؛ بل کہ اس کی مشروعیت واستحباب پر ان موخر الذکر روایات کے علاوہ حسن روایات بھی ہیں اور پھر یہ روایات بھی اس کے اصل ہونے پر دال ہیں۔ واللہ اعلم

کیفیت مسح رقبہ

اب آخر میں مسح رقبہ کی کیفیت کے متعلق بھی کچھ عرض کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ بعض فقہا نے مسح رأس اور اسی طرح مسح رقبہ کی یہ کیفیت بیان کی ہے کہ ہر دونوں ہاتھوں کی تین انگلیوں کو سر کے اگلے حصہ پر رکھے ؛ مگر انگوٹھا اور کلمہ کی انگلی نہ رکھے اور ہتھیلی بھی الگ رکھے اور ان تین انگلیوں کو گدی کی طرف لے جائے ، پھر ہتھیلیوں کو سر کے پچھلے حصہ پر رکھے اور سر کے اگلے حصہ کی طرف ہاتھوں کو لے آئے ، پھر انگوٹھوں سے کانوں کے باہر کا مسح کرے اور سباحتین (کلمہ کی انگلیوں) سے کانوں کے اندرونی حصہ کا مسح کرے ، اور ہاتھوں کی پشت سے گردن کا مسح کرے۔ (۱)

اور کفایہ ہی میں نہایہ سے اور عنایہ میں اس کیفیت کی وجہ بھی ذکر کی ہے ، وہ یہ کہ اس طریقہ سے اس لئے کرنا ہے تا کہ پورے سر کا مسح ایسی تری سے ہو جو مستعمل نہیں ہوئی ، کیونکہ اگر ایک ہی وقت ہتھیلیوں ، انگوٹھے اور انگلیوں سے مسح کر دیں تو پھر دوبارہ مسح کرنا گویا ایسا ہوا کہ مستعمل پانی سے مسح کیا۔

مگر علامہ بن ہمام رحمہ اللہ نے اس کیفیت پر کلام کیا ہے۔ چناں چہ فرمایا:

"بہر حال سباحتین (کلمہ کی انگلیوں) کا مطلقاً الگ رکھنا تا کہ ان سے کانوں کا مسح کیا جائے اور ہتھیلیوں کا ، پیچھے ہاتھ لے جاتے ہوئے

(۱) کفایہ عن المستصفی والنہایۃ : ۱/۲۹۱

الگ رکھنا تا کہ کنپٹی پر سے ان کولوٹائے، سنت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے؛اس لیے کہ (پانی کا) مستعمل ہونا (عضو) سے جدا ہونے سے قبل ثابت نہیں ہوتا اور پھر کان تو سر ہی (کے حصہ) میں سے ہیں (کماء جاء فی الحدیث) یہاں تک کہ ان دونوں (سر اور کان) کی تری کا ایک ہونا بھی جائز ہے اور اس لیے کہ رسول اللہ کا وضوء (نقل) کرنے والوں میں سے کسی نے اس (کیفیت) کو نقل نہیں کیا، اگر بالفرض یہ کیفیات مسنونہ میں سے ہوتا تو یہ (صحابہ) ضرور اس کی تصریح کرتے۔“(۱)

اور علامہ شامی رَحِمَهُ اللهُ نے بھی ردالمختار میں اس کو مختصراً نقل فرما کر سکوت فرمایا، بلکہ اس سے راضی ہوئے ہیں۔(۲)

اور بحر الرائق میں بھی علامہ زیلعی رَحِمَهُ اللهُ سے اس کیفیت مشہورہ پر نکیر نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے:

”بعض لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ ہتھیلیوں کو الگ رکھے تا کہ پانی کے استعمال ہو جانے سے یہ بچے رہیں، یہ بے فائدہ ہے کیوں کہ (مسح کرنے کے لیے ہاتھ کا) رکھنا اور (ان کا آگے یا پیچھے کی طرف) کھینچنا ضروری ہے، پس اگر اول دفعہ رکھنے سے وہ مستعمل ہوتے ہیں، تو دوسری دفعہ سے بھی مستعمل ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس کا مؤخر کرنا بے سود و بے فائدہ ہے۔“(۳)

---

(۱) فتح القدیر: ۱/۱۷

(۲) ردالمختار: ۱/۱۲۱

(۳) البحر الرائق: ۱/۲۶

حاصل یہ ہے کہ اول تو یہ کیفیت نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ثابت نہیں دوسرے جو اس کیفیت کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ استعمال ہونے سے احتراز کرنا ہے یہ بھی بعد التأمل بے فائدہ ہے؛ کیوں کہ جب تک اعضاء وضو سے ہاتھ جدا نہیں ہو گا اس وقت تک اس ہاتھ کو اور اس کی تری کو مستعمل ہونے کا حکم نہیں لگتا۔

چناں چہ کفایہ میں ہے:

" لأن الماء لايُعْطىٰ له حكم الماء المستعمل حال الاستعمال، نص على ذلک فی المبسوط ، فقال : فكما أن فی المغسولات الماء فی العضوء لايصير مستعملاً ، فكذا فی إقامة السنة فی الممسوح." (۱)

پھر اگر ہاتھ رکھتے ہی مستعمل ہونے کا حکم لگ جاتا ہے تو اول دفعہ ہاتھ سر پر رکھنے سے وہ پانی یا اس کی تری مستعمل ہوگئی؛ لہٰذا اس سے آگے ہاتھ سے مسح کرنا درست نہ ہونا چاہیے، حال آں کہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں، معلوم ہوا کہ اعضاء پر ہاتھ رکھنے یا پھیرنے سے ہاتھ اور اس کی تری مستعمل نہیں ہوتی؛ اس لیے پہلی دفعہ کے بعد بھی مسح کو جائز رکھا جاتا ہے۔

یہ تو کلام تھا مسح رأس کے متعلق اور مسح رقبہ کا بھی یہی حال ہے کہ ہاتھ کی پشت سے مسح کرنا کسی روایت سے ثابت نہیں، جیسا کہ علامہ عبدالحی صاحب لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے سعایہ میں تصریح کی ہے۔ (۲)

اور یہ کہنا کہ پانی یا تری مستعمل ہو جاتی ہے سر کے مسح کرنے سے، اس کا جواب

---

(۱) الكفاية: ۱/۳۰، مع فتح القدير

(۲) السعاية

اوپر کی سطور سے سہو گیا کہ اعضاء سے ہاتھوں کے الگ ہونے سے قبل استعمال ہو جانے کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔

پھر احادیث سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے سر کا مسح کرتے ہوئے ہی گردن کا مسح فرمایا تھا، اور گردن کا الگ سے مسح کرنا ہماری کوتاہ نظر سے نہیں گزرا۔ لہٰذا اس خاص کیفیت پر تو زور دینا التزام مالا یلزم معلوم ہوتا ہے۔ البتہ مطلق مسح رقبہ کا انکار سراسر ناانصافی ہے۔اور سر کے مسح کے ساتھ گردن کے مسح کرنے پر طلحہ بن مصرف کی روایت کے یہ الفاظ صاف ہیں: ''یمسح رأسه حتى بلغ القذال وما يليه من مقدم العنق'' اسی طرح البتہ وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سر کا مسح کرنے کے بعد کانوں کا مسح کیا، پھر رقبہ کا مسح کیا، مگر اس میں بھی ہاتھوں کی پشت سے کرنے کا کوئی ذکر نہیں۔ ہمارا مقصود یہ ہے کہ اس میں کوئی خاص کیفیت منقول نہیں جس طرح چاہے کیا جا سکتا ہے، خواہ سر کے ساتھ یا الگ سے۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم وعلمه أتم وأحكم .

هذا آخر ما أردتُّ إيراده هنا بفضل اللّٰه العظيم، اللّٰهم تقبلهُ منّي واجعله ذخراً لمعادي وعاقبتي.

فقط

محمد شعیب اللہ عفی عنہ

وقد فرغت أنا من تسويده فى التاسع من ربيع الاول: ١٤٠٤ ومن تبيضيه فى الخامس من ربيع الثانى ١٤٠٤ھ۔

بحمد اللہ تعالیٰ

جلد دوم

نفائس الفقہ

علمی و فقہی
مباحث و مضامین کا مجموعہ

مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

مکتبہ مسیح الامت دیوبند و بنگلور

نفائس الفقہ

علمی وفقہی مباحث ومضامین کا مجموعہ

جلد دوم

مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

بانی ومہتمم الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور

مکتبہ مسیح الامت دیوبند وبنگلور

نام کتاب : نفائس الفقہ جلد دوم

مؤلف : حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

بانی ومہتمم الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور

وخلیفہ حضرت اقدس شاہ مفتی مظفر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ ناظم مظاہر علوم وقف سہارنپور

صفحات : ۵۰۷

تاریخ طباعت : رجب المرجب ۱۴۳۸ھ

ناشر : مکتبہ مسیح الامت دیوبند و بنگلور

موبائل نمبر : 9036701512 / 09634830797

ای۔میل : maktabahmaseehulummat@gmail.com

نفائس الفقہ (جلدِ دوم)
پر ایک اجمالی نظر

- حدیثِ ذباب - ایک مطالعہ
- ایک مجلس کی تین طلاقیں - اس کی نوعیت اور حل
- حرمتِ مصاہرت اور فقہ اسلامی - عمرانہ کا واقعہ اور علما کا فتویٰ
- حضرت مریم علیہا السلام سے رسول اللہ ﷺ کے نکاح کی تحقیق
- التحفة الثمينة في أحكام الوليمة یعنی ولیمے کے شرعی احکام
- القول القوي في أحكام المذي یعنی شریعت میں مذی کے احکام
- تحقيق الحديث الضعيف في كلام الأئمة (عربی)

- احادیثِ ضعیفہ کی استدلالی حیثیت
- کیا عذابِ قبر کا عقیدہ غیر اسلامی تصور ہے؟
- احکام عید الاضحیٰ و قربانی
- سرکاری زکاۃ بورڈ کی شرعی حیثیت

فہرس

ایک مجلس کی تین طلاقیں۔اس کی نوعیت اور حل

حدیثِ ذباب

ایک مطالعہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حدیثِ ذباب - ایک مطالعہ

تمہید

ایک جدید تعلیم یافتہ صاحب، جولندن میں مقیم ہیں، مجھ سے ایک بار کہنے لگے کہ "بخاری" میں جو یہ حدیث ہے کہ "جب تمھارے برتن یعنی کھانے پینے کی کسی چیز میں مکھی گر پڑے، تو اس کو اسی میں غوطہ دے کر پھینک دو اور اس کو پی لو" میں نہیں سمجھتا کہ یہ حدیث ہے، میں نے کہا کہ کیوں؟ تو کہنے لگے کہ اگر کسی چیز میں مکھی پڑ جائے، تو اس سے کراہت پیدا ہو جاتی ہے، اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم انتہائی لطیف المزاج ہونے کے باجود، کیا ایسی بات کہہ سکتے ہیں؟ کہ مکھی کو اس میں غوطہ دے کر اس کو پی لو؟ میں نے اس وقت ان کو اجمالی جواب دیا کہ یہ حدیث امام بخاری ومسلم نے روایت کی ہے اور یہ حضرات جس حدیث پر اتفاق کر لیں، وہ صحت کے اعلی درجے پر ہوتی ہے؛ اس لیے محض اپنی عقل سے یہ کہنا کہ یہ حدیث صحیح نہیں؛ بڑی جرأت کا کام ہے، نیز اللہ کے نبی علیہ السلام نے اس حدیث میں سارے انسانوں کو پیش نظر رکھ کر فرمایا ہے کسی ایک فرد یا طبقے یا علاقے کو سامنے رکھ کر نہیں فرمایا ہے، میں نے کہا کہ اگر کسی جگہ شادی کی تقریب ہو، اس میں کئی سو افراد کا کھانا پکایا گیا ہو اور اتفاق سے اس کھانے میں مکھی پڑ جائے، تو کیا تب بھی آپ یہی فرمائیں گے کہ

اس سے طبیعت میں کراہت پیدا ہو رہی ہے؛ اس لیے اس کو پھینک دیا جائے یا اسی حدیث کا حوالے دے کر یہ کہیں گے کہ یہ کھانا جائز ہے؟ اس پر وہ خاموش ہو گئے۔ اس کے بعد میں نے اس حدیث کو سامنے رکھ کر اس پر مختلف پہلوؤں سے کلام کیا اور ان صاحب کے پاس روانہ کر دیا، ذیل میں وہی مضمون درج کیا جا رہا ہے۔

حدیث میں ہے

«عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قالَ :قَالَ رَسُوْلُ اللّٰه صلی اللہ علیہ وسلم : إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِيْ طَعَامِ أَحَدِكُمْ فَامْقُلُوْهُ ثُمَّ انْقُلُوْهُ ، فَإِنَّ فِيْ إِحْدٰى جَنَاحَيْهِ دَاءً وَفِيْ الْأُخْرٰى دَوَاءً»

(حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تمھارے برتن (یعنی کھانے پینے کی کسی چیز) میں مکھی گر پڑے، تو اس کو پوری طرح غوطہ دے کر پھینک دو، کیوں کہ اس کے ایک پر میں بیماری اور دوسرے میں شفا ہے۔)

حدیث کی تخریج

یہ حدیث امام بخاری رحمہ اللہ نے ایک سے زائد مقامات پر درج کی ہے:

"کتاب الطب" میں " في إناء أحدكم"

(برتن میں مکھی پڑ جانے کا ذکر ہے۔)(۱)

اور "كتاب بدء الخلق" میں برتن کی جگہ شراب یعنی پینے کی چیز میں مکھی پڑ جانے کا ذکر ہے۔(۲)

---

(۱) البخاري:۵۷۴۵

(۲) البخاري: ۳۱۴۲

اوران دونوں جگہ یہ روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے آئی ہے اور اس کو ان سے ابوداؤد نے (سنن:۳۸۴۴) دارمی نے اپنی (سنن:۱۳۵/۲) ابن الجارود نے (منتقی:۱/۲۶)، ابن خزیمہ نے (صحیح:۱/۵۶)، اسحاق بن راھویہ نے اپنے (مسند:۱/۱۷۷) امام احمد نے (مسند:۲/۲۲۹ و ۲۴۶ و ۲۶۳ و ۳۵۵)، طبرانی نے (معجم اوسط:۳/۳۸) اور ابن حبان نے اپنی (صحیح:۴/۵۳) بیہقی نے (سنن کبریٰ:۱/۲۵۲) میں روایت کیا ہے، اور ابن حبان نے اس طریق کو صحیح قرار دیا ہے، اور نسائی نے (سنن صغریٰ، حدیث نمبر:۴۲۶۲) اور (سنن کبریٰ:۳/۸۸)، ابن ماجہ نے (سنن حدیث نمبر:۳۵۰۴) اور ابن حبان نے بھی (صحیح:۴/۵۵)، امام احمد نے (مسند:۳/۲۴) ابو یعلی نے اپنے (مسند:۲/۲۷۳) اور بیہقی نے بھی (سنن کبریٰ:۱/۲۵۳) ابوداود الطیالسی نے اپنے (مسند:۲۹۱) میں اس کو حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کیا ہے، جس میں شراب کی جگہ طعام کے الفاظ ہیں اور ابن حبان نے اس کو بھی صحیح قرار دیا ہے اور طبرانی نے (معجم اوسط:۳/۱۴۲) میں اور امام بزار نے اس کو حضرت انس سے روایت کیا ہے اور اس کے راویوں کو علامہ ابن حجر عسقلانی نے قابل اعتماد وثقہ قرار دیا ہے۔(۱)

ابن طولون نے اس روایت کو امام مسلم رحمہ اللہ کی طرف بھی منسوب کیا ہے، جیسا کہ ان کی کتاب " المنهل الروي في الطب النبوي " (ص:۲۱۹) سے ظاہر ہے۔

حدیث کا درجہ

یہ حدیث صحیح بلکہ اعلی درجہ کی صحیح ہے، کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اس کو روایت کیا ہے، نیز دیگر محدثین کرام نے بھی صحیح سندوں سے اس کو روایت کیا ہے۔

امام ابن عبدالبر مالکی رحمہ اللہ اپنی کتاب "التمهید" میں فرماتے ہیں:

(۱) دیکھو: فتح الباری: ۲۵۰/۱۰

" روي هذا الحديث من وجوه كثيرة عن أبي سعيد و أبي هريرة رضي الله عنهما كلها ثابتة."

(یہ حدیث حضرت ابو سعید و حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے متعدد سندوں سے روایت کی گئی ہے جو سب کے سب ثابت ہیں)(۱)

حدیث کا مفہوم و منشا

اس حدیث سے جو کہ صحیح و صریح ہے، معلوم ہوا کہ اگر کسی کھانے پینے کی چیز میں مکھی گر پڑے تو اس کو استعمال میں لانے سے قبل مکھی کو پوری طرح اس کھانے میں غوطہ دے دینا چاہیے اور اس کی حکمت یہ ہے کہ مکھی کے ایک پر میں بیماری اور دوسرے میں شفا ہوتی ہے، اور بعض روایتوں میں ہے کہ اس کے ایک پر میں زہر ہوتا ہے، تو اس کو غوطہ دے دینے سے اس کے زہر کے ازالے کی صورت پیدا ہو جاتی ہے کہ اس کے دوسرے پر کی شفا زہر کو ختم کر دیتی ہے اور بعض روایتوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مکھی پہلے اپنا زہر والا پر ڈالتی ہے:"إنهٗ يقدّم السّمّ ويؤخر الشفاء"۔(۲)

غرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکھی کی اس سمیت کے ازالے یا اس سے حفاظت کے لیے خدا کی عظیم قدرت کے انمول خزانے سے یہ تدبیر فراہم کی کہ اس کے دوسرے پر کو بھی ڈبو دیا جائے کہ اس میں شفا ہے جس سے زہر و بیماری کا اثر زائل ہو جائے گا۔

دلیل نبوت اور معجزہ

یہ حدیث نبوت کی ایک دلیل اور بڑا عظیم معجزہ ہے، جس کی توضیح یہ ہے کہ نبی

(۱) التمهيد لابن عبد البر: ۱/۳۳۷

(۲) ابن ماجه:۳۵۰۵،مسند أحمد:۳/۶۷،مسند عبد بن حميد:۱/۲۷۹

کریم صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے کبھی کسی سے کوئی علم وفن حاصل نہیں فرمایا، اس کے باوجود آپ صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی زبان مبارک سے ایک خالص طبی حقیقت کا اظہار ہوا، جس کی تحقیق کے لیے بلا شبہ مدتوں کی جستجو وتلاش درکار ہے، پھر اس حقیقت کو اطبا زمانہ نے اپنی مدتوں کی تحقیق کے بعد صحیح قرار دیا۔

چناں چہ علامہ محمد بن طولون رَحِمَہُ اللّٰہ جو عالم وفقیہ اور محدث ہونے کے ساتھ، خود بھی ایک زبردست ماہر طب اور اپنے زمانے کے اساطین طب مثلاً رئیس الاطبا شمس بن مکی، جمال بن المبرد اور شہابی القرعونی وغیرہ سے شرف تلمذ رکھتے ہیں، انھوں نے اپنی کتاب ''المنهل الروي في الطب النبوي'' میں لکھا ہے:

''وقد نقل الأطباء أن الذباب الذي يسمى الذرار يح في إحدى جناحيه داء و في أخرى شفاء''.

(اطبا نے نقل کیا ہے کہ وہ مکھیاں جن کو ''ذراریح'' کہا جاتا ہے، ان کے ایک پر میں بیماری اور ایک میں شفا ہے۔)(۱)

معلوم ہوا کہ رسول صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک ایسی حقیقت کو جو آپ کے موضوع سے خارج اور خالص طبی اور جو مدتوں کی تحقیق وجستجو کی طالب تھی، بڑی صفائی کے ساتھ پیش فرمایا اور اس کی اطبا کے اقوال نے تصدیق کردی، جب کہ اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے کبھی اس فن وعلم سے کوئی چیز حاصل نہیں کی، معلوم ہوا کہ یہ دراصل آپ کو خدا تعالیٰ کی طرف سے بتایا گیا تھا، لہٰذا اس سے آپ کی نبوت اور رسالت کا ثبوت بہم پہنچتا ہے، اس لحاظ سے یہ حدیث نبوت کی ایک بین دلیل اور ایک بڑا معجزہ ہے۔

---

(۱) المنهل الروي: ۲۱۹

حدیث کا طبی پہلو

اب ہم اس حدیث پر مختلف زاویوں سے روشنی ڈالنا چاہتے ہیں: اس حدیث کا ایک پہلو اور زاویہ یہ ہے، جو طب سے تعلق رکھتا ہے، حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں خبر دی ہے کہ مکھی میں دو قسم کے مادے ہوتے ہیں: ایک زہر کا، جو بیماری کا سبب بنتا ہے اور دوسرے: اس کے خلاف شفاء کا مادہ۔

جہاں تک مکھی کے مضر و مہلک مادے اور زہریلی قوت کے حامل ہونے کی بات ہے، یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے، چناں چہ قدیم وجدید اطبا اور ڈاکٹرس اس بات پر متفق ہیں کہ مکھی مختلف قسم کی گندگیوں اور نجاستوں میں ملوث رہنے کی وجہ سے ناپاک و مہلک جراثیم لیے پھرتی ہے، جن سے بیماریوں کے پھیلنے کی راہ ہموار ہوتی ہے؛ نیز اس میں ایک سمیت اور زہریلا مادہ ہوتا ہے، جس سے بسا اوقات اس کے کاٹے ہوئے کو ورم اور کھجلی ہونے لگتی ہے، یہ سب باتیں حذاق اطبا کے اقوال سے ثابت ہیں۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے "زاد المعاد" میں فرمایا:

" واعلم أن في الذباب قوة سمية يدل عليها الورم والحكة العارضة عن لسعة"

(جاننا چاہیے کہ مکھی میں ایک زہریلا مادہ ہوتا ہے، جس پر اس کے ڈسنے کی وجہ سے ہونے والا ورم اور کھجلی دلالت کرتی ہے۔)(۱)

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے "شرح بخاری" میں یہی بات ان الفاظ سے بیان کی ہے:

"وذكر بعض حذاق الأطباء أن في الذباب قوة سمية

(۱) زاد المعاد: ۸۹/۴

يدل عليها الورم والحكة العارضة عن لسعه"۔

(بعض حاذق اطبا نے ذکر کیا ہے کہ مکھی میں ایک زہریلا مادہ ہوتا ہے، جس پر اس کے ڈسنے کی وجہ سے ہونے والا ورم اور کھجلی دلالت کرتی ہے)۔(۱)

بل کہ حقیقت یہ ہے کہ اطبا کی تحقیق کے علاوہ خود مکھی میں سمیت کا ہونا ہر شخص کے لیے ایک محسوس ومشاہد بات ہے۔شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ " **حجة الله البالغة** " میں لکھتے ہیں:

"مکھی کے ڈسنے کا زہر بسا اوقات اور غذاوں کے تناول کے وقت محسوس ومعلوم ہو جاتا ہے"۔(۲)

غرض یہ ہے کہ مکھی میں مضر ومہلک مادہ اور زہریلی قوت کا ہونا طبی نقطۂ نظر سے ایک ثابت شدہ حقیقت ہے، جو بعض علامات سے محسوس ومشاہد بھی ہو جاتی ہے۔

اور جہاں تک مکھی میں شفا ونفع کے ہونے کی بات ہے، یہ بھی طبی نقطۂ نظر سے مسلم ہے، ہم نے اوپر محمد بن طولون کے حوالے سے اطبا کا قول نقل کر دیا ہے، جس میں مکھی کے ایک پر میں زہر اور دوسرے میں شفا کا ہونا اطبا نے تسلیم کیا ہے۔

یہی محمد بن طولون رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"اطبا نے مکھی کے متعلق اتنی بات ذکر کی ہے، کہ بچھو اور بھڑ کے ڈسے ہوئے کو اس سے ملنا بہت زیادہ نفع دیتا ہے اور آنکھوں کے پپوٹے کے ورم پر اس کو ملا جائے ،تو اس کو بھی دور کر دیتا ہے"۔(۳)

---

(۱) فتح الباري: ۲۵۲/۱۰

(۲) حجة الله البالغة: ۴۸۱/۲

(۳) المنهل الروي : ۲۱۹

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''بہت سے اطبا نے ذکر کیا ہے کہ بھڑ اور بچھو ڈسی ہوئی جگہ پر اگر مکھی کا لیپ کیا جائے، تو اس سے بہت واضح نفع ہوتا ہے اور سکون ملتا ہے نیز فرماتے ہیں کہ آنکھ کے بال میں جو ورم پیدا ہو جاتا ہے، جس کو ''شعرہ'' کہا جاتا ہے، اگر مکھی سے اس کا سر نکالنے کے بعد اس کا اس پر لیپ کریں تو وہ ٹھیک ہو جاتا ہے۔''(۱)

علامہ بدر الدین العینی رحمہ اللہ نے ''عمدة القاري'' میں اور علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے ''فتح الباري'' میں ابو محمد المالقی رحمہ اللہ کے حوالے سے مکھی میں رکھے ہوئے نفع کا ذکر کیا ہے اور وہ بتاتے ہیں:

''اگر بڑی مکھی کو لے کر اس کا سر کاٹ دیا جائے اور اس کے جسم کو اس ورم پر شدت سے ملیں، جو پلکوں میں ہو، تو اس کو یہ ٹھیک کر دیتی ہے''(۲)

''داء الثعلب'' ایک بیماری ہے، جس میں سر کے بال گرنے لگتے ہیں۔ ابو محمد المالقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''مکھی کا لیپ اس بیماری کے لیے بھی مفید ہے، نیز بھڑ کے ڈسے ہوئے کو مکھی کا لیپ کریں، تو فوراً درد کو سکون حاصل ہو جاتا ہے۔''(۳)

علامہ عینی نے ابو محمد المالقی رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے:

''اگر مکھی کو انڈے کی زردی کے ساتھ ملا کر آہستہ آہستہ بھینٹ لیا جائے اور اس آنکھ پر اس کا لیپ کیا جائے، جس میں اندر سے سرخ

---

(۱) زاد المعاد: ۴/۹۰

(۲) عمدة القاري: ۱۰/۶٦٧، فتح الباري: ۱۰/۲۵۰

(۳) فتح الباري: ۱۰/۲۵۰

گوشت ہوتو اس کوفوراً آرام ملتا ہے۔"(۱)

علامہ دمیری رَحمَہُ اللہُ نے "حیاۃ الحیوان" میں مکھی کے بہت سے فوائد ذکر کیے ہیں، ان میں سے بعض تو وہی ہیں جو مذکور ہوئے، ان کے علاوہ ایک یہ ذکر کیا ہے:

"مکھیوں کو جلا کر شہد میں ملا کر اگر گنجے آدمی کے سر پر ملا جائے، تو اس کے سر پر بال اُگ آئیں گے۔ نیز لکھتے ہیں کہ اگر کوئی آشوب چشم کی بیماری میں مبتلا ہو، تو اس کو چاہیے کہ چند مکھیاں لے کر کتان کے کپڑے میں لپیٹ کر گلے میں ڈال لے، تو یہ بیماری جاتی رہے گی۔ نیز قزوینی کے حوالے سے ذکر کیا کہ انھوں نے بعض طبی کتابوں میں پڑھا ہے کہ اگر کسی کے دانت میں درد ہو، تو مکھی کو اس کے بازو میں لٹکانے سے درد ختم ہو جاتا ہے۔"(۲)

ان تفاصیل سے معلوم ہوا کہ مکھی میں بعض امراض کے لیے شفا بھی ہے، پس رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مکھی میں موجود اسی زہر وشفا کو اس حدیث میں بیان فرمایا ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی واضح فرمایا ہے کہ اس کے زہر کا تریاق اس میں رکھے ہوئے مادۂ شفاء میں ہے اور یاد رہے کہ اللہ کے رسول صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مکھی کے اندر موجود زہر وشفا میں سے صرف اس جز کو بیان کیا ہے، جو اس کے پروں میں موجود ہے، جیسا کہ حدیث کے الفاظ سے ہر کوئی سمجھ سکتا اور سمجھتا ہے اور باقی اجزائے بدن میں موجود شفا و زہر سے حدیث ساکت ہے۔

---

(۱) عمدة القاري: ۱۰/۶۶۷

(۲) حیاة الحیوان، اردو ترجمہ: ۲/۳۹۶

پروں میں زہر وشفا کی طبی توجیہ

اب رہی یہ بحث کہ زہر وشفا کا پروں میں ہونا بہ طور خاص کس بات پر مبنی ہے حضرت حکیم الاسلام شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ نے اس کی طبی توجیہ یہ بیان فرمائی ہے:

''إعلم أن الله تعالى خلق الطبيعة في الحيوان مدبرةً لبدنه، فربما دفعت المواد المؤذية التي لا تصلح أن تصير جزءَ البدن من أعماق البدن إلى أطرافه؛ ولذلك نهى الأطباء عن أكل أذناب الدّواب ، فالذباب كثيراً ما يتناول أغذيةً فاسدةً لا تصلح جزءً للبدن، فتدفعها الطبيعة إلى أخسّ عضو منه ، كالجناح . ثم إن ذلك العضو لما فيه من المادة السّمّيّة يندفع إلى الحكّ ، ويكون أقدم أعضائه عند الهجوم في المضايق ، ومن حكمة الله تعالى أنه لم يجعل في شيءٍ سمّاً إلا جعل فيه مادةً ترياقيةً ليتحفظ بها بنية الحيوان ، ولو ذكرنا هذا المبحث من الطب لطال الكلام''.

(حیوان کی طبیعت دراصل اس کے بدن کی تدبیر کرتی ہے، اسی تدبیر بدن میں سے یہ بھی ہے کہ طبیعت اکثر اوقات موذی مواد کو جو جزئے بدن ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اعماق بدن سے اطراف بدن کی طرف پھینک دیتی ہے، اسی وجہ سے اطبا نے جانوروں کی دم کھانے سے منع فرمایا ہے اور مکھی اکثر اوقات خراب غذا کھاتی رہتی ہے، جو جزءِ بدن بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اس کی طبیعت اسی فاسد مادے کو اس کے

خسیس عضو جیسے پر کی طرف پھینکتی رہتی ہے۔(اس طرح اس کے پر میں گندہ مادہ جمع ہوتا ہے) پھر یہ عضو اس زہریلے مادے کی وجہ سے ایک رگڑ کی طرف مجبور ہوتا ہے اور وہ عضو اس کے اعضا میں سے تنگیوں کے ہجوم کے وقت سب سے آگے ہوتا ہے؛ پھر خدا کی حکمت یہ ہے کہ جس چیز میں زہر رکھا ہے، اسی میں اس کا تریاق بھی رکھا ہے؛ تا کہ حیوان اپنا بچاؤ کر سکے(اس طرح دوسرے پر میں شفا رکھی گئی ہے۔)(۱)

ایک اور توجیہ

یہ سب اس صورت پر کلام ہے جب کہ حدیث میں موجود لفظ ''جناح'' کو مشہور معنی یعنی ''پر'' میں مستعمل مانا جائے اور جمہور نے اسی کے مطابق حدیث کی تشریح و توجیہ کی ہے؛ لیکن اگر اس لفظ کے ایک دوسرے معنے یہاں مراد لیے جائیں، تو حدیث کے معنے بلا تکلف طبی تحقیقات پر منطبق ہو جاتے ہیں، چناں چہ لفظ جناح کے ایک معنے ''ذات شیٔ'' کے اور ایک معنے ''کسی چیز کے ایک حصے'' کے بھی آتے ہیں۔(۲)

اس معنے کے لحاظ سے حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مکھی کی ذات میں یا اس کے ایک حصہ میں زہر اور ایک حصہ میں شفا ہے، اس صورت پر زہر و شفا کے لیے پروں کی کوئی تخصیص نہ ہوگی اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ معنے زیادہ مناسب ہیں، اگر چہ پہلے معنے بھی صحیح ہیں؛ وجہ یہ ہے کہ طبی تحقیقات سے جہاں یہ بات ثابت ہے کہ مکھی کے پروں میں زہر و شفا ہے، اسی طرح یہ بھی ثابت ہے کہ مطلق مکھی میں بھی زہریلا مادہ اور شفا ہے، لہٰذا پروں کی تخصیص نہ کی جائے اور جناح کو ''ذات شیٔ'' یا ''حصہ''

(۱) حجۃ اللّٰہ البالغہ: ۲/۴۸۱

(۲) دیکھو: القاموس المحیط: ۱/۲۷۶، تاج العروس: ۱/۱۵۷۰، المنجد

شیء“ کے معنے میں لیا جائے تو احقر کا خیال ہے کہ زیادہ مناسب ہوگا۔ (واللہ اعلم)

الغرض اللہ کے رسول صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے مکھی کے زہر و شفا کو بیان فرمایا ہے اور ساتھ ہی اس کے زہر سے بچنے کی تدبیر بھی بتائی ہے کہ دوسرے مادۂ شفا میں اللہ نے اس کے زہر کا تریاق رکھا ہوا ہے، لہٰذا اس کو استعمال کر کے شفا حاصل کی جائے۔

امام ابن الجوزی رَحِمَهُ اللّٰهُ فرماتے ہیں:

”مکھی میں ایک زہریلا مادہ ہوتا ہے، لہٰذا شارع علیہ السلام نے حکم دیا کہ اس زہریلے مادہ کا اس مادۂ شفا سے مقابلہ کیا جائے، جو اللہ تعالیٰ نے اس کے دوسرے پر (یا دوسرے حصہ) میں ودیعت فرمایا ہے، پس جب دونوں (مادۂ شفاء و مادۂ زہر) مقابل ہوں گے، تو ضرر و نقصان اللہ کے حکم سے زائل ہو جائے گا۔“(۱)

ظاہر ہے کہ یہ بات قواعد طبیہ سے کسی طرح بھی متناقض نہیں ہے؛ بل کہ طویل اور مدید تجربات نے اس کی ہزاروں مثالیں اور نظیریں قائم کر رکھی ہیں کہ مضر اشیا کا وہ مادہ جو ضرر رساں ہوتا ہے، اسی کے اندر رکھے ہوئے دوسرے نفع بخش مادے سے مغلوب ہو جاتا ہے اور نفع بخش مادہ اپنا اثر دکھاتا ہے۔

حدیث کا عقلی پہلو

اس حدیث کا ایک پہلو جس پر بحث کی ضرورت ہے، وہ اس کا عقلی پہلو ہے اور بعض لوگوں نے اس پر کلام بھی کیا ہے، وہ یہ کہ بعض مدعیانِ عقل نے کہا ہے کہ زیر بحث حدیث عقل کے مطابق نہیں ہے؛ بل کہ عقل اس کا رد کرتی ہے؛ کیوں کہ اس حدیث میں بتایا گیا ہے کہ مکھی میں زہر بھی ہوتا ہے اور شفا بھی، یہ ضدین کا اجتماع ہے، جو کہ

(۱) نقله في فتح الباري : ۲۵۲/۱۰

عقل کی نظر میں غیر ممکن اور محال ہے، پھر اس حدیث کے بعض طرق میں جو یہ کہا گیا ہے، کہ مکھی پہلے اپنا وہ پر ڈالتی ہے، جو زہریلے مادہ کا حامل ہوتا ہے، یہ بھی عقل باور نہیں کرتی؛ کیوں کہ مکھی ایک ایسا جانور ہے جس کو عقل وفہم حاصل نہیں، پھر اس کو یہ کیسے معلوم ہوتا ہے کہ میرے فلاں پر میں زہر اور فلاں میں شفا ہے اور پہلے یہ پر ڈالنا چاہیے؟

میں سمجھتا ہوں کہ اعتراض کرنے والے مدعیان عقل نے اس اعتراض کے وقت اپنی عقل کو کہیں محفوظ کر دیا ہوگا؛ ورنہ ایک معمولی عقل وخرد کے مالک سے بھی میں یہ امید نہیں رکھ سکتا کہ وہ اس قدر لچر اور بے عقلی کی بات کہہ سکتا ہے۔

یہ لوگ اگر غور کرتے، تو ان کو ایسی بے شمار مثالیں مل سکتی تھیں، جن میں متضاد چیزوں کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے، خود انسان اور دیگر حیوانات میں کتنے متضاد مادے جمع ہیں؟ حرارت وبرودت، رطوبت ویبوست، نرمی وسختی وغیرہ؛ اگر یہ متضاد مادے انسان اور دیگر حیوانات میں جمع ہو سکتے ہیں، تو پھر مکھی میں زہر وشفا کے متضاد مادوں کا اجتماع آخر کیوں ناممکن ہے؟ اور کس منطق کی رو سے محال ہے؟

شہد کی مکھی کو دیکھو کہ اس میں ایک طرف ایک ایسا زہریلا مادہ رکھا ہوا ہے کہ اس کا کاٹا ہوا بسا اوقات جان بر نہیں ہو سکتا؛ مگر اسی کے ساتھ اس میں شہد جیسا شفا بخش مادہ بھی رکھا ہوا ہے۔

سانپ کا زہر کس سے پوشیدہ ہے؟ اس کی خطرناکی سے کون ناواقف ہے؟ مگر دیکھو اسی کے ساتھ اس کے سر میں اس کا تریاق رکھا ہوا ہے، جس سے اس کا زہر زائل ہو جاتا ہے۔

یہ برائے نمونہ چند مثالیں پیش کی گئی ہیں؛ ورنہ اس جیسی ہزاروں نہیں لاکھوں مثالیں مل سکتی ہیں؛ جن میں متضاد مادوں کو مجتمع دیکھا جا سکتا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ

جس قدرت قاہرہ نے ان متضاد مادوں کو جمع فرمادیا ہے، اسی نے مکھی میں زہر وشفا کو رکھا ہوا ہے۔

اب اس بات کی جواب دہی ان ہی عقل کے دعوے دارں کی ذمے داری ہے کہ مذکورہ بالا مثالوں میں متضاد مادوں کا پایا جانا، آیا اجتماع ضدین کا مصداق ہے یانہیں؟ اگر ہے تو اس کا وقوع کیوں کر ہو؟ اگر نہیں تو مکھی میں زہر وشفا کا پایا جانا اجتماع الضدین کیسے کہلائے گا۔

رہا یہ اعتراض کہ مکھی کو یہ کیسے معلوم کہ اس کے پروں میں زہر وشفاء ہے اور یہ کہ اس کو اس کی کیا خبر کہ اسے پہلے زہر والا پر ڈالنا چاہیے؟ یہ اعتراض تو پہلے اعتراض سے زیادہ بودہ اور لایعنی ہے، کیا اللہ کی عظیم قدرت پر یقین والے کو اس میں کوئی شبہ ہوسکتا ہے؟ آخر اسی اللہ ہی نے تو شہد کی مکھی کو یہ الہام کیا کہ وہ پھولوں سے رس چوسے اور اس کو ایک جگہ جمع کرے۔ قرآن فرماتا ہے:

﴿وَأَوْحٰى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِيْ﴾ (النحل: ٦٨)

جب اللہ شہد کی مکھی کو یہ بتا سکتا ہے، تو کیا اس مکھی کو وہ یہ الہام نہیں کرسکتا کہ تیرے پروں میں ہم نے زہر وشفا رکھی ہے اور یہ کہ تجھے پہلے زہر والا پر ڈالنا چاہیے؟ آخر اس میں کیا ایسی بات ہے کہ اس پر اشکال واعتراض کی گنجائش پیدا ہوگئی؟

دیکھو! چیونٹی اس قدر حقیر ومعمولی مخلوق ہونے کے باوجود رزق کی تلاش میں نکلتی ہے اور اپنا رزق اپنے مقام سے حاصل کرتی ہے؛ پھر اس کو مخصوص مقامات پر محفوظ کرتی ہے، یہ اللہ ہی تو ہے جس نے اس کو یہ بتایا اور اس طرف اس کی رہنمائی کی ہے۔ وہی خدا اگر مکھی کو رہنمائی کرے اور اس کو زہر وشفا کی خبر دے، تو اس میں آخر کیا تعجب ہوسکتا ہے؟ ہاں! اس کو تعجب ہوسکتا ہے، جو خدا کا منکر اور اس کی قدرت وطاقت سے بے خبر ہو؛ ورنہ

ایک ادنیٰ سے ادنیٰ صاحبِ ایمان کو بھی اس میں کوئی شبہے نہیں ہوسکتا۔

حدیث کا فقہی پہلو

اس حدیث کا ایک خاص پہلو، جس پر بحث ہے وہ اس کا فقہی پہلو ہے، علما وفقہا نے اس حدیث سے متعدد مسائل پر استدلال کیا ہے:

(۱) ایک یہ کہ مکھی نجس وناپاک نہیں ہے، کیوں کہ اگر وہ ناپاک ہوتی، تو اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کھانے یا پانی کے استعمال کی اجازت نہ دیتے، جس میں وہ پڑ گئی ہو اور نہ اس کھانے یا پانی میں مکھی کو ڈبونے کا حکم دیتے۔ معلوم ہوا کہ مکھی ناپاک ونجس نہیں ہے۔ پھر اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مکھی اگر کسی چیز میں پڑ جائے، خواہ وہ چیز گرم ہو یا ٹھنڈی، تو اس کی وجہ سے وہ چیز بھی ناپاک وفاسد نہیں ہوتی۔

(۲) دوسرے یہ کہ مکھی جس طرح زندہ ہو، تو وہ ناپاک نہیں۔ اسی طرح اگر وہ مر جائے، تو بھی ناپاک نہیں۔ امام ابو حنیفہ اور جمہور ائمہ وفقہا رحمہم اللہ کا مکھی کے بارے میں یہی قول ہے۔ فقہاء کرام اس مذکورہ حکم کی وجہ وعلت یہ بتاتے ہیں کہ مکھی میں بہنے والا خون نہیں ہوتا؛ اس لیے مکھی اگر مر جائے تو بھی پاک ہے، برخلاف ان جانوروں کے جن میں خون ہوتا ہے، وہ اگر مر جائیں تو ناپاک ہو جاتے ہیں۔

ہاں! اس مسئلے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں:

> ”مکھی وبھڑ کے علاوہ دیگر ایسے جانور جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا، وہ اگر مر جائیں، تو موت کی وجہ سے ناپاک ہو جاتے ہیں اور مکھی اور بھڑ کے بارے میں ان کے دو قول ہیں: ایک ناپاکی کا، ایک پاک ہونے کا۔ جمہور علما کی دلیل یہی حدیث ہے، جس میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کھانے اور پانی کے استعمال کی اجازت دی

ہے، جس میں مکھی پڑ گئی ہو اور اس کو اس میں غوطہ دیا گیا ہو، حالاں کہ ہم جانتے ہیں کہ مکھی اس قدر ضعیف ہوتی ہے، کہ غوطہ دینے سے اس کے اسی میں مرجانے کا خطرہ ہے، اس کے باوجود آپ نے اس کھانے یا پانی کے استعمال کی اجازت دی ہے۔ معلوم ہوا کہ مکھی مرجائے، تو بھی پاک رہتی ہے"۔

(۳) جس طرح مکھی کے پڑ جانے سے چیز ناپاک نہیں ہوتی، اسی طرح اگر مکھی کسی چیز میں مرجائے تو بھی وہ چیز ناپاک نہیں ہوتی؛ کیوں کہ اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکھی کو کھانے یا پینے کی چیز میں ڈبو کر پھینک دینے اور اس کھانے کو کھا لینے کا حکم دیا ہے اور ہم جانتے ہیں کہ بعض اوقات کھانا گرم بھی ہوتا ہے جس کی وجہ سے مکھی کا اس میں مرجانا اغلب ہے، اگر مکھی کے مرجانے سے کھانا پانی خراب و ناجائز ہو جاتا، تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کبھی ایسا حکم نہ دیتے۔

(۴) حضرات فقہا فرماتے ہیں کہ مکھی کے مرجانے سے اس میں ناپاکی نہ آنے کی علت و وجہ یہ ہے کہ اس میں بہنے والا خون نہیں ہوتا، جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا؛ لہٰذا اسی علت پر دیگر ایسی تمام اشیا کا حکم بھی مستنبط ہوتا ہے، جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا: جیسے مچھر، بچھو، بھڑ وغیرہ کہ اگر یہ چیزیں مرجائیں، تو ان میں بھی موت کی وجہ سے ناپاکی نہیں آتی، اور نہ یہ جانور پانی یا کھانے یا کسی اور چیز میں پڑ جائیں یا مرجائیں، تو وہ کھانا یا پانی ناپاک ہوتا۔

(۵) نیز اس حدیث سے ایک مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ مکھی کا کھانا ناجائز ہے، اس لیے کہ اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکھی کو کھانے پانی سے اُٹھا کر پھینک دینے کا امر فرمایا ہے، اگر اس کا کھانا جائز ہوتا، تو آپ یہ حکم نہ دیتے۔

(٦) ایک مسئلہ اس سے یہ نکلا کہ مکھی کا قتل کر دینا جائز ہے؛ کیوں کہ حدیث نے مکھی کو پکڑ کر کھانے یا پانی میں ڈبو دینے کا حکم دیا ہے اور اس سے غالب یہی ہے کہ وہ مر جائے گی، جب آپ نے اس کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ مکھی کو مار دینا جائز ہے؛ اسی طرح ہر موذی جانور کا قتل کر دینا جائز ہے۔(١)

ان مسائل پر تفصیلی کلام کے لیے فقہی کتب کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔(٢)

حدیث کا طبعی پہلو

اب اس کا ایک اور پہلو لیجیے! بعض لوگ زیر بحث حدیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ مکھی کو غوطہ دے کر پھینک دو اور کھا لو، یہ نفاست پسند طبیعتوں کے لیے بڑا گراں ہے، ایک نفیس مزاج کا مالک کس طرح اس کھانے پینے کو گوارا کر سکتا ہے، جس میں مکھی نہ صرف یہ کہ پڑ گئی؛ بل کہ اس کو اس میں غوطہ دیا گیا ہو؟ اور خود رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا لطیف و نفیس مزاج مذکورہ بات سے ہم آہنگ نظر نہیں آتا، یہ اعتراض ایک صاحب نے راقم الحروف کے سامنے پیش کیا تھا اور زیر نظر تحریر کا اصل باعث بھی یہی اعتراض ہے، جب اس کا جواب لکھنے بیٹھا، تو کچھ اور پہلوؤں پر گفتگو کی ضرورت محسوس ہوئی تو ان کو بھی حوالۂ قرطاس کر دیا گیا۔

(١) نیل الأوطار: ١/٦٨، عون المعبود: ١٠/٢٣١

(٢) مثلاً حنفیہ کی کتب میں سے ''بحر الرائق'': ١/٩٣، بدائع الصنائع: ١/٦١، المبسوط للسرخسي: ١/٥١ اور حنابلہ کی کتب میں سے الکافي لابن قدامة الحنبلي: ١/١٦، المبدع: ١/٢٥٢، الفروع: ٦/٢٧٩، شرح العمدة: ١/١٣٥، شوافع کی کتب میں سے ''الأم'': ١/٥، المهذب: ١/٦، شرح زید ابن رسلان: ١/٢٧، فتح الوهاب: ١/١٢، مغني المحتاج: ١/٢٣، المجموع: ١/١٩٠، اور کتب مالکیہ میں سے التمهید لابن عبد البر: ١/٣٣٧، بدایة المجتهد: ١/٥٥ وغیرہ۔

اس کا جواب دینے سے قبل یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ اوامر (یعنی وہ باتیں جن کا شریعت میں حکم دیا گیا ہے) کی دو قسمیں ہیں: ایک اوامرِ تعبدی (یعنی وہ امور جو بطور عبادت مشروع ہوتے ہیں)، دوسرے اوامرِ غیر تعبدی (یعنی وہ امور جن میں عبادت کی شان نہیں ہوتی؛ بل کہ کسی ضرورت یا مصلحت کے طور پر ان کا حکم دیا جاتا ہے) اس قسم کے اوامر جب اُس ضرورت و مصلحت کے پس منظر میں سمجھے جاتے ہیں تو ان پر کچھ بھی اشکال نہیں ہوتا اور ان کی ضرورت و مصلحت کو ہٹا کر صرف اس حکم کو دیکھا جائے گا، تو ممکن ہے کہ سوالات و اشکالات کا سلسلہ قائم ہو جائے؛ بل کہ حقیقت یہ ہے کہ امر تعبدی میں بھی یہی بات ہے کہ اس کو اس کی ضرورت، علت و مصلحت سے جدا کر کے دیکھا جائے، تو خواہ مخواہ کے سوالات دامن گیر ہوتے اور پریشان کرتے ہیں، مثلاً جہاد ہی کو دیکھ لیں کہ اس پر سرسری نظر ڈالنے والوں نے کیا کیا اعتراضات نہیں کیے ہیں؟ اور حد یہ کہ اس حکم کی وجہ سے اسلام جیسے سلامت پسند و امن دوست مذہب کو خون خوار کہہ جاتے ہیں اور یہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ یا تو یہ لوگ عناد و تعصب کے شکار ہوتے ہیں یا یہ کہ حقائق اور ان کے مصالح و علل سے ناواقف ہوتے ہیں۔

اسی طرح زیر بحث حدیث میں سمجھنا چاہیے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ حدیث کا حکم کہ مکھی کو کھانے میں غوطہ دے کر پھینک دو اور کھانا کھا لو، یہ امر تعبدی نہیں کہ واجب و ضروری ہو؛ بل کہ امرِ ارشاد ہے، جو محض مکھی کے زہر کو زائل کرنے کی ایک تدبیر کے طور پر فرمایا گیا ہے، کہ اگر مکھی گر پڑے اور اس کا زہر زائل کرنا ہو، تو اس کی تدبیر کیا ہے؟ یہ بتایا گیا ہے۔

چناں چہ علما نے اس کو امرِ ارشاد قرار دیا ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے "فتح الباری" شرح "صحيح بخاري" میں اسی کو اختیار کیا ہے۔(۱)

---

(۱) دیکھو: فتح الباري : ۱۰/۲۵۰

اور فنِ اصول فقہ کی مشہور ومعروف درسی کتاب ''اصول الشاشی'' میں ہے:

''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ'' جب کھانے میں مکھی گر پڑے، تو اس کو غوطہ دو پھر اس کو پھینک دو؛ کیوں کہ اس کے ایک پر میں بیماری اور دوسرے میں شفا ہے''اس کا سیاق دلالت کرتا ہے کہ غوطہ دینے کا حکم ہم سے تکلیف (بیماری) دور کرنے کے لیے ہے؛ نہ کہ کسی عباداتی امر کے لیے، جو شریعت کا حق ہے، لہٰذا یہ امر واجب نہ ہوگا۔''(۱)

خلاصہ یہ کہ یہ امرِ تعبدی نہیں؛ بل کہ امرِ ارشادی ہے اور اس کی مصلحت وضرورت یہ ہے کہ لوگ مختلف قسم کے ہوتے ہیں: بعض نفیس الطبع اور بعض کثیف الطبع: نفیس الطبع تو مکھی پڑے ہوئے کھانے کو پھینکنے تیار ہو جائیں گے؛ مگر کثیف الطبع لوگوں کو اس کھانے سے نہ کراہت محسوس ہوگی اور نہ وہ اس کو پھینکنے تیار ہوں گے؛ اس لیے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کی رعایت سے اور ان پر شفقت کی بنا پر فرمایا کہ اگر اس کھانے کو کھانا چاہتے ہو اور تمھاری طبیعت اس سے گرانی وکراہت محسوس نہ کرے تو کھالو؛ مگر اس میں چوں کہ زہر بھی ہے؛ لہٰذا اس پڑی ہوئی مکھی کو اس میں غوطہ دے کر پھینک دو؛ تا کہ شفا کا پر بھی اس میں ڈوب کر زہر کو زائل کر دے۔

حاصل یہ کہ اس کھانے میں شرعی کراہت تو نہ تھی، جو کچھ تھی وہ طبعی کراہت اور طبی نقصان تھا اور طبی نقصان کے ازالے کے لیے تدبیر بتائی گئی، بتائیے اس میں کیا اشکال ہے؟

پھر اس پر ایک دوسرے پہلو سے بھی غور کیجیے، وہ یہ کہ مکھی پڑا ہوا کھانا، پانی وغیرہ کا پھینک دینا کبھی کبھی بڑی مشکل بات ہوتی ہے؛ حتی کہ نفیس الطبع ولطیف

(۱) أصول الشاشي : ۲۷بحث:ترک الحقیقة

المزاج لوگ بھی اس جگہ ہار جاتے ہیں۔مثلاً شادی بیاہ اور کسی تقریب میں بڑے بڑے دیگوں میں کھانا وغیرہ پک رہا ہو اور اس میں مکھی گر پڑے اور بہت سے باراتی ومہمان جمع ہوں، تو کیا اس کھانے کو پھینک دینے پر نفاست پسند طبیعتیں بھی تیار ہو جائیں گی؟

ظاہر ہے کہ یہاں اس نفاست پسندی کو بالائے طاق رکھ کر ہر آدمی اس کو کھانے کھلانے تیار ہو جاتا ہے، یہاں ساری نفاست پسندی ولطیف المزاجی دھری رہ جاتی ہے؛ بل کہ اگر کوئی یہ مشورہ بھی دے کہ اس کھانے کو پھینک دیا جائے، تو اس وقت یہی حدیث حوالے کے لیے یاد آئے گی، کہ حدیث میں اس کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم صرف ایک کپ چائے یا ایک پلیٹ کھانے ہی کو سامنے رکھ کر نہیں؛ بل کہ اس طرح کے تمام حالات ومسائل کو سامنے رکھ کر فرما رہے ہیں کہ اگر مکھی پڑ جائے، تو اس کو اس کھانے میں غوطہ دے کر اس کو پھینک دو پھر کھالو؛ تا کہ اس کا کوئی نقصان تم کو نہ ہو، یہ ارشاد دراصل اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خداداد حکمت وبصیرت سے فرمایا ہے، جس میں ایک طرف آپ کی امت پر شفقت ومہربانی کا ثبوت ہوتا ہے اور دوسری جانب آپ کی دوراندیشی ووسیع النظری اور تمام حالات ومعاملات پر نظر کا ثبوت بھی ہوتا ہے۔

کیا ایسے مواقع پر یہ نفیس طبیعتیں ایک مکھی کی بنا پر سارے دیگ کو پھینک دیں گی؟ یا اس ارشاد کی قدر وقیمت کے ماننے پر مجبور ہوں گی؟

اب ایک تیسرے پہلو سے اس پر غور کیجیے کہ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں، جو فاقہ زدہ ومسکین وفقیر ہوتے ہیں اور بسا اوقات ان لوگوں کے پاس کھانے کے لیے تھوڑے سے کھانے کے سوا کچھ نہیں ہوتا، اس صورتِ حال میں اگر اس کھانے میں

مکھی گر پڑے اور ان کے پاس اس مکھی زدہ کھانے کے سوا کچھ نہیں ہے، تو کیا صرف نفاست کا خیال کر کے اس کو یہ کھانا پھینک دینا چاہیے ؟ یا یہ کہ اللہ کے نبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی اس حدیث کی روشنی میں اس کو یہ کھانا کھالینا چاہیے؟ میں سمجھتا ہوں کہ یہاں ہر ذی ہوش یہی کہے گا کہ حدیث پر عمل کرتے ہوئے اس کو یہ کھانا کھا لینا چاہیے؛ کیوں کہ اگر وہ کھانا نہ کھائے گا، تو نہایت ضیق و تنگی کا شکار ہوگا۔

اب نفاست والی بات کہنے والے ذرا سوچیں کہ جو نبی ساری دنیا کے لیے اور امیر و غریب، شاہ و گدا، چھوٹے و بڑے سب کے لیے رحمت بنا کر بھیجے گئے ۔وہ اگر صرف نفاست پسندی کا لحاظ فرماتے اور اس کھانے کو ناجائز قرار دے دیتے، تو یہ غریب بیچارے کہاں جاتے ؟ اللہ کے نبی عَلَیْہِ السَّلَام نے ان کی غربت وفقر کا بھی خیال رکھا اور اس کھانے کو پھینکنے کے بہ جائے استعمال کرنے کی اجازت دی اور اسی کے ساتھ مکھی کے زہر کو دور کرنے کا ایک بڑا آسان نسخہ بھی بتا دیا کہ اسی مکھی کو غوطہ دے کر اس کھانے کو کھالو؛ کیوں کہ اس کے ایک پر میں زہر ہوتا ہے، تو ایک میں شفا ہوتی ہے، تا کہ اس کا زہر زائل ہو جائے اور کسی بیماری و تکلیف کا شکار نہ ہوں۔

خیال کیجیے کہ اس میں کس قدر دوررس نگاہوں سے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان مصالح اور ضرورتوں کو دیکھ کر یہ حکم دیا ہے؟ یہی بات آپ کی نبوت کی ایک بین دلیل اور اس پر ایک معجزہ قرار پاتی ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

ایک مجلس کی تین طلاقیں

اس کی نوعیت اور حل

ایک مجلس کی تین طلاقیں
اسکی نوعیت اور حل

تمہید

چند دنوں سے ''تین طلاق'' کا مسئلہ اخبارات ورسائل کا موضوع بنا ہوا ہے اور تقریباً روزانہ کوئی نہ کوئی اس سلسلے کا مضمون شائع ہوتا رہتا ہے اور اس بحثا بحثی کا افسوس ناک؛ بل کہ خطرناک پہلو یہ ہے کہ اکثر و بیشتر یہ لکھنے والے وہ ہیں، جن کو شریعت کا صحیح علم ہی نہیں؛ بل کہ ان میں بعض وہ ہیں، جن کو خود شریعت میں ترمیم کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور وہ شریعت پر قائم لوگوں کو بنیاد پرست (Fundamentalist) کہہ کر چڑاتے ہیں اور میں ان چڑانے والوں کو (Baseless) کہتا ہوں اور یہ بلا شبہ ایک حقیقت ہے۔

ان بے بنیاد لوگوں کو شریعت کے مسائل پر کلام کرنے کا کوئی حق ہی نہیں پہنچتا؛ مگر افسوس کہ یہ لوگ بے دھڑک جو جی میں آتا ہے، قرآن وحدیث اور تاریخ سے یکسر آنکھیں بند کر کے، لکھتے رہتے ہیں اور علما کو جاہل و غافل سمجھتے ہیں اور عجیب بات یہ ہے کہ علما کا اپنی شرافت کی بنا پر ان کا جواب نہ دینا، ان کو شرافت کے بجائے جہالت نظر آتا ہے؛ مگر یہ خود ان کی اپنی جہالت ہے۔

بہر حال عرض یہ کرنا ہے کہ آج طلاق کا یہ مسئلہ ایک کھلونا بن کر رہ گیا ہے، جس سے عوام الناس میں ایک بے چینی واضطراب پیدا ہوگیا ہے۔اس کو دیکھ کر ضرورت محسوس ہوئی کہ چند ضروری امور کی وضاحت، محض احقاقِ حق واتمامِ حجت کے لیے پیش کروں۔

مسئلہ کیا ہے؟

سب سے پہلے یہ واضح کر دوں کہ زیرِ بحث مسئلہ کیا ہے؟ کیوں کہ عوام کو دیکھا گیا کہ وہ اخبارات ورسائل میں اس مسئلے کی بحث کو پڑھ کر پریشان ہیں کہ یہ کیا مسئلہ ہے؟ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی مرد اپنی بیوی کو ایک ہی وقت میں تین طلاق دے دیا، یا ایک ہی لفظ سے تین طلاق دے دیا، مثلاً کہا کہ تجھے تین طلاق تو اس سے اس کی بیوی پر کتنی طلاقیں پڑتی ہیں، تین کی تین پڑ جاتی ہیں یا صرف ایک ہی پڑتی ہے؟

اس کا ایک جواب تو اہلِ حدیث حضرات دیتے ہیں کہ صرف ایک طلاق پڑتی ہے اور دوسرا جواب جمہورِ امت کا ہے کہ اس سے تین کی تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں، اس دوسرے جواب میں حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی مکتب ہائے فکر کے سبھی لوگ متفق ہیں۔

یہی وہ اہلِ حدیث و دیگر مکتب فکر کے لوگوں کا اختلاف ہے، جس کو آج اخبارات میں اُچھالا جا رہا ہے اور اسلام کے نادان دوست و وکیل اس کے ذریعے غیر اقوام کو مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنے کے لیے مواد کی فراہمی کا فریضہ انجام دے رہے ہیں۔

کیا یہ مسئلہ نیا ہے؟

اب غور یہ کرنا ہے کہ کیا یہ مسئلہ یا اس میں اختلاف نیا ہے اور اسی دور کی ایجاد ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ؛ بل کہ ایک طویل زمانے سے یہ مسئلہ اختلافی چلا آرہا ہے اور اس پر طرفین کی طرف سے دلائل وفن کے مطابق کافی سے زیادہ بحثیں ہو چکی

ہیں اور جس طرح اہل حدیث مکتبِ فکر نے اپنے دلائل دیے ہیں، اسی طرح دوسرے مکتبِ فکر کے لوگوں نے بھی اپنے نظریہ پر بے شمار دلائل دیے ہیں اور اپنے نظریہ کو واضح وروشن طریقہ پر ثابت کیا ہے۔ان سب کے ہوتے ہوئے، اس مسئلہ کو اٹھانا اور اس اختلاف کو عوام اور جاہل لوگوں کے ہاتھ میں دے کر اس کو کھلونا بنا دینا یا خود لے کر کھلونا بنالینا، دراصل دینِ اسلام سے ایک مزاق اور استہزاء کے مترادف ہے۔

غور کرنے کی بات ہے کہ ڈاکٹروں، وکیلوں، سائنس دانوں؛ بل کہ ججوں میں تک مختلف امور پر بحثیں اور اختلافات رونما ہوتے ہیں؛ مگر کیا فن سے ناواقف کو اس میں دخل دینے کی جرأت ہوسکتی ہے؟ اور پھر اس کو اخبارات میں اچھالنے کو کوئی عقل مند اچھا خیال کرتا ہے؟ مگر افسوس کہ جاہل لوگ دین وشریعت میں اپنی ناقص عقل و رائے کو چلاتے اور علما کو جو قرآن وحدیث کی بنیاد پر حکم کرتے اور دلائل شرعیہ کی بنیاد پر اختلاف کرتے ہیں، برا بھلا کہتے ہیں۔

غرض یہ کوئی آج ہی کا مسئلہ نہیں کہ اس پر یوں زحمت اٹھانے کی ضرورت ہو، بلکہ یہ ایک طویل زمانے سے اختلافی مسئلہ ہے اور اس پر سنجیدگی اور دلائل سے گفتگو کی ضرورت ہوتی ہے اور علما اس سے قبل اس سے فارغ ہو چکے ہیں۔

حل کی راہ

لہٰذا اس مسئلے کی ازسرِنو تحقیق کی نہ ضرورت ہے اور نہ کوئی اس سے فائدہ، اب حل کی راہ اور سب سے آسان راہ یہ ہے کہ اہلِ حدیث مکتبِ فکر کے لوگ (اگر وہ اپنی تحقیق پر مطمئن ہیں) اپنی تحقیق پر عمل کریں اور دوسرے حضرات کو جو ان سے دلائلِ شرعیہ کی بنیاد پر اختلاف رکھتے ہیں، مجبور نہ کریں کہ وہ اپنی تحقیق چھوڑ کر اہلِ حدیث کی تحقیق پر عمل کریں اور جمہورِ امت کے لوگ اپنی تحقیق (نہیں؛ بل کہ صحابہ و

تابعین وائمہ فقہاء ومحدثین کی تحقیق) پر عمل کریں، جیسے اور بہت سارے مسائل میں اسی طرح اپنی اپنی تحقیقات پر عمل کیا جارہا ہے، اگر خدا کی خوشنودی اور رضا کے لیے اس طرح عمل کرلیا گیا، تو ممکن ہے کہ موجودہ صورتِ حال کے تلخ نتائج سے بچنے کے ساتھ، دین ودنیا کی بھلائیاں ہمیں حاصل ہوں۔

مگر دیکھو!

مگر یاد رکھنا چاہیے کہ محض اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل کے لیے، پوری عمر جس تحقیق کو صحیح سمجھتا رہا، اس کو چھوڑ کر دوسری تحقیق کو اپنانا، دراصل دین کا مزاق اڑانا ہے جیسے بہت سارے لوگ آج خاص طور پر اس تین طلاق والے مسئلے میں کرتے ہیں کہ حنفی مسلک کے مطابق پوری زندگی گذارتے رہتے ہیں اور تین طلاق کے بعد اہلِ حدیث علما سے مسئلہ پوچھ کر رجوع کر لیتے ہیں، یہ سراسر نفس پرستی اور شیطانی مکاری ہے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ دلائل کی بنیاد پر کسی دوسرے مسلک کو اختیار کرنا الگ بات ہے اور محض اپنے نفس کی خواہش کے لیے ایسا کرنا الگ بات ہے اور یہ ظاہر ہے کہ دلائل کو جانچنا، پرکھنا، وجوہِ استدلال سے بحث کرنا، عامی کا کام نہیں؛ بل کہ عالم کا کام ہے، لہٰذا عامی کو اتنا ہی چاہیے کہ جب پوری عمر حنفی علما کو حق پرست سمجھتا رہا اوران کی تحقیق پر اعتماد کرتا رہا، تو اب بھی انہیں کے مطابق عمل کرے اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا؛ بل کہ کسی اہلِ حدیث سے مسئلہ پوچھ کر اس کو مانتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس کو مسئلہ ہی بتایا جاتا ہے نہ کہ دلائل اور اگر دلائل بھی اس کے سامنے آتے ہیں، تو یک طرفہ اور اگر دوطرفہ بھی آتے ہیں، تو وہ نہ قوتِ دلیل سے واقف، نہ وجوہِ استدلال سے واقف ہوتا ہے، تو بہر حال اس کو ان علمائے اہلِ حدیث کی بھی تقلید ہی کرنی ہوتی

ہے،تو سوال یہ ہے کہ اس نے ادھر کی تقلید کو چھوڑ کر ادھر کا رخ کس بنیاد پر کیا؟ ابھی عرض کر چکا کہ دلائل کی بنیاد پر نہیں کیا ہے، پھر کس بنیاد پر؟ محض نفس کی بنیاد پر؟ بھلا یہ کیسے جائز ہوسکتا ہے؟ اس لیے ہر مسلک کے آدمی کو چاہیے کہ نفس کی بنیاد پر بھٹکتا نہ پھرے اور خدا کو ناراض نہ کرے۔

جمہور کے دلائل

اب یہ ملاحظہ کیجیے کہ ائمہ اربعہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور دوسرے علماء وائمہ رحمہم اللہ نے زیرِ بحث مسئلہ میں جو یہ فرمایا ہے کہ تین کی تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں ان کا یہ قول مبنی بر دلائل ہے، یہاں تفصیل نہیں پیش کی جاسکتی، صرف چند دلائل ''مشتے نمونہ از خروارے'' کے طور پر ذکر کرتا ہوں۔

آیت سے استدلال

قرآن کریم میں اللہ تعالے کا ارشاد ہے:

﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ۲۳۰]

(پس اگر اس نے اسے (دو کے بعد تیسری) طلاق دے دی، تو وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں تاوقتیکہ وہ کسی اور مرد سے نکاح نہ کرلے)

اس آیت سے پہلی آیت میں دو طلاق رجعی کا ذکر کیا گیا ہے اور اس میں تیسری طلاق کا ذکر ہوا ہے اور یہ فرمایا گیا ہے کہ تیسری طلاق کے بعد اب وہ عورت اپنے شوہر کے لیے بلا حلالے کے حلال نہیں اور یہاں اس کی کوئی تفصیل نہیں کہ یہ تیسری طلاق پہلی دو طلاقوں کے ساتھ اسی مجلس میں دی جائے یا کسی اور مجلس میں دی جائے، لہٰذا یہ آیت دونوں صورتوں کو شامل ہوگی اور مسئلہ یہ نکلے گا کہ خواہ اسی مجلس میں تیسری طلاق دے دے یا کسی اور

مجلس میں وہ عورت اس پر حرام ہوگئی اور بغیر حلالے کے وہ اس کے لیے حلال نہیں۔

علامہ ابن حزم الظاہری نے اس آیت کا یہی مطلب بیان کیا ہے، کہ یہ دونوں صورتوں کو شامل ہے؛ چناں چہ وہ اپنی کتاب ''المحلی بالآثار'' میں فرماتے ہیں:

'' ثم وجدنا من حجة من قال :إن الطلاق الثلاث مجموعةً سنةٌ لا بدعةٌ . قول اللّٰہ تعالی:

﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ﴾

فهذا يقع على الثلاث مجموعةً و مفرقةً ، ولا يجوز أن يخصص بهذه الآية بعض ذلك دون بعض بغير نصّ''(۱)

(یعنی پھر ہم نے ان حضرات کی دلیل میں، جو بیک وقت تین طلاق کو سنت کہتے ہیں نہ کہ بدعت، اللہ کا یہ قول پایا (جس کا ترجمہ یہ ہے) ''پس اگر اس نے اسے (دو کے بعد تیسری) طلاق دے دی تو وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں تا وقتے کہ وہ کسی اور مرد سے نکاح نہ کر لے'' پس یہ اکھٹی تین طلاق دینے اور الگ الگ طور پر دینے دونوں صورتوں کو شامل ہے؛ لہٰذا اس آیت کو کسی ایک صورت کے ساتھ خاص کرنا بغیر نص کے جائز نہیں)

علامہ ابن حزم کی اس عبارت سے واضح ہوا کہ مذکورہ آیت ایک مجلس میں اکھٹی تین طلاق دینے اور الگ الگ مجلس میں دینے دونوں صورتوں کو شامل ہے اور اس کو بلا دلیل ایک کے ساتھ خاص کرنا جائز نہیں۔

پہلی حدیث

« عن سهل بن سعد قال عويمر كذبت عليها يا

(۱) المحلی: ۱۰/۱۷۰

رسول الله ! إن أمسكتُها ، فطلّقها ثلاثاً قبل أن يأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم » (۱)

(حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عویمر عجلانی رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنی بیوی سے لعان کیا، پھر کہا: یا رسول اللہ! اگر میں اس کو اپنے پاس رکھوں، تو میں جھوٹا ہوں، پھر انھوں نے اپنی بیوی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم دینے سے پہلے ہی تین طلاقیں دے دیں۔)

جمہور علما فرماتے ہیں کہ حضرت عویمر رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تین طلاقیں دیدی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر انکار نہیں کیا جس سے معلوم ہوا کہ یہ تینوں طلاقیں واقع ہوگئیں؛ بل کہ ابوداؤد میں انہی حضرت سہل رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو نافذ فرمادیا۔

وفي رواية قال: فطلّقها ثلث تطليقات عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم . (۲)

حضرت سہل رضی اللہ عنہ اس واقعے کے وقت وہاں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ موجود تھے، وہ خود فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول علیہ السلام نے ان کی طلاق کو نافذ بھی فرمایا، یہ صریح دلیل ہے، اس کی کہ ایک مجلس میں تین طلاقیں دینے سے تین کی تین واقع ہوجاتی ہیں۔

سند حدیث کی حیثیت

اوپر کی حدیث بخاری و مسلم کی ہے، جس کا صحیح ہونا معلوم و مسلم ہے اور حضرت

(۱) البخاري: ۴۸۵۵، مسلم: ۲۷۴۱، النسائي: ۳۳۴۹

(۲) أبو داود: ۱/۳۰۶

سہل کی حدیث جسے امام ابوداؤد رحمۃ اللہ نے روایت کیا ہے، اس کی سند کے بارے میں علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ اس کی سند کے تمام راوی صحیح کے راوی ہیں۔(۱)

میں کہتا ہوں کہ ابوداؤد رحمۃ اللہ کی یہ روایت قابلِ وثوق راویوں سے آئی ہے، صرف ایک راوی عیاض بن عبداللہ فہری رضی اللہ عنہ کے بارے میں علماءِ جرح وتعدیل کا اختلاف ہے؛ تاہم ان کی توثیق بھی کی گئی ہے۔ امام ابن حبان رحمۃ اللہ نے ان کا ذکر اپنی (''کتاب الثقات'': ۲۸۳/۷) میں کیا ہے۔ نیز علامہ ابن شاہین رحمۃ اللہ نے اپنی کتاب (''تاریخ اسماء الثقات'': ۱۳۸) میں ان کا ذکر کیا ہے اور احمد ابن صالح رحمۃ اللہ سے نقل کیا ہے کہ یہ عیاض اہل مدینہ میں سے ہیں اور مدینہ میں ان کی بڑی عزّت وشان تھی، ان کی حدیث میں کچھ (قابل اعتراض بات) ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ نے بھی ان کا یہ کلام ابن شاہین رحمۃ اللہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ دراصل عیاض کے بارے میں ائمہ کے اقوال مختلف ہیں، بعض ان کو ثقہ قرار دیتے ہیں اور بعض ضعیف کہتے ہیں اور ایسے راوی کی روایت کم ازکم حسن ہوتی ہے۔

الغرض اس سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عویمر رضی اللہ عنہ کی تین طلاقوں کو جو بیک وقت دی گئی تھیں نافذ فرمایا، یہی جمہور کا مسلک ہے۔

دوسری حدیث

« عن عائشةَ رضی اللہ عنہا : أن رجلاً طلّق امرأته ثلثاً، فتزوّجتْ،

---

(۱) السیل الجرار: ۴۴۳/۲

(۲) تهذیب التهذیب: ۲۰۱/۸

فطلّق، فسئل النبيُ ﷺ : أتحل للأول؟ قال: لا حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الأول» (۱)

(حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دے دیں، اس عورت نے کسی اور مرد سے نکاح کرلیا، پھر دوسرے مرد نے بھی اس کو طلاق دے دی، اللہ کے رسول ﷺ سے سوال کیا گیا کہ کیا یہ عورت اپنے پہلے خاوند کے لیے جائز ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں، جب تک کہ دوسرا خاونداس سے صحبت اور جماع نہ کرے جس طرح کہ پہلے خاوند نے کیا ہے۔)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تین طلاق واقع ہوجاتی ہیں اوراس کے بعد بغیر حلالہ کے یہ عورت اپنے پہلے شوہر کے لیے حلال نہیں ہوسکتی۔اس حدیث میں ”طلّق امرأته ثلاثاً “ کے الفاظ ہیں جن کا ترجمہ یہ ہے:”اس نے اپنی عورت کو تین طلاق دے دیں“، یہ تین طلاق اس نے ایک ہی مجلس میں دیں یا الگ الگ؟اس حدیث میں اگر چہ اس کا ذکر نہیں ہے؛مگر عام طور پر اس جملہ کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ایک دفعہ یا ایک مجلس میں تین طلاق دیں؛چناں چہ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ اس کی شرح میں لکھتے ہیں کہ :

”فإنه ظاهر في كونها مجموعةً“

(یعنی یہ جملہ بظاہر یہی چاہتا ہے کہ یہ تین طلاقیں دفعۃً اور ایک دم دی گئیں۔)(۲)

(۱) البخاري: ۴۸۵۷،مسلم: ۲۵۸۹

(۲) فتح الباري: ۹/ ۳۶۷

اور میں کہتا ہوں کہ عویمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی یہی الفاظ آئے ہیں اور وہاں ایک مجلس میں بیک وقت تین دینا ہی مراد ہے، جیسا کہ ظاہر ہے؛ کیوں کہ انھوں نے ہر طہر پر ایک ایک طلاق یا مجلس بدل کر طلاق نہیں دی تھی، تو جیسے ان الفاظ سے بیک وقت تین طلاق کا دینا مراد ہے، اسی طرح یہاں بھی یہی مراد ہے۔ اور ان تین طلاقوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مان کر یہ فرمایا کہ یہ عورت اپنے پہلے شوہر کے لیے حلالہ کے بغیر حلال نہیں، معلوم ہوا کہ ایک مجلس کی دی ہوئی تین طلاقیں نافذ ہو جاتی ہیں۔

تیسری حدیث

حضرت محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

« إن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أخبر عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام مغضباً، فقال: أيلعب بكتاب الله و أنا بين أظهركم » (۱)

ابن القیم رحمہ اللہ نے اس حدیث کو علی شرط مسلم قرار دیا ہے۔ (۲)

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کی سند جید ہے اور ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کے راوی سب ثقہ ہیں۔ (۳)

طریق استدلال

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بہ یک وقت تین طلاق دینا ناپسندیدہ امر ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ بہ یک تین طلاق دینے سے تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں؛ کیوں کہ

---

(۱) سنن النسائي المجتبى : ۳۳۸۴، السنن الكبري للنسائي: ۱۴۲/۶

(۲) زاد المعاد : ۲۲۵/۵

(۳) نيل الأوطار : ۱۱/۷، سبل السلام: ۱۷۳/۳

اگر تین دینے سے تین واقع نہ ہوتیں، تو اللہ کے رسول ﷺ اس پر غصہ کیوں ہوتے ؟ غصہ تو اسی وجہ سے ہے کہ تینوں طلاقیں بیک وقت پڑ جانے کی وجہ سے، الگ الگ طلاق دینے کی جو حکمت ہے، وہ فوت ہو جاتی ہے اور وہ حکمت غور وفکر کا موقعہ پانا ہے، جب کوئی شخص ایک دم تینوں طلاقیں دے دیتا ہے، تو یہ موقعہ اس کو نصیب نہیں ہوتا؛ اس لیے آپ نے اس پر غصہ فرمایا۔

اگر تین طلاق دینے سے صرف ایک طلاق پڑتی تو آخر اللہ کے نبی ﷺ کو غصہ ہونے کی کیا ضرورت تھی؟ جب کہ اس سے کوئی حکمت و مصلحت فوت نہیں ہو رہی ہے؟ معلوم ہوا کہ یہ غصہ اسی لیے تھا کہ اس سے وہ حکمت ربانی و مصلحت خداوندی فوت ہو جاتی ہے، جو الگ الگ طلاق دینے کے حکم میں پوشیدہ ہے۔ اور یہ بات اسی صورت میں متحقق ہوسکتی ہے، جب کہ ہم یہ مانیں کہ تین طلاق دینے سے تینوں کی تینوں واقع ہو جاتی ہیں۔

اس تقریر سے ان لوگوں کا اعتراض ساقط ہوگیا، جو یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ تین طلاق دینا حرام ہے؛ مگر یہ کہ تینوں نافذ ہو جاتی ہیں، اس کا اس میں کوئی ذکر نہیں۔ (۱)

اوپر کی تقریر سے معلوم ہوگیا کہ نافذ ہونے کا ذکر اگرچہ اس حدیث میں نہیں؛ لیکن اس کے سیاق وسباق سے یہ بات بالکل واضح ہے، جیسا کہ عرض کیا گیا۔

چوتھی حدیث

حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی عائشہ خثعمیہ کو تین طلاقیں دے دیں، پھر اس پر افسوس ہوا، تو فرمایا کہ اگر میں نے میرے نانا (رسول اللہ ﷺ)

(۱) قاله ابن حجر في فتح الباري: ۳٦۲/۹

سے یہ سنا نہ ہوتا.(یا یوں کہا کہ) اگر میرے والد (حضرت علی رضی اللہ عنہ) نے مجھے بتایا نہ ہوتا کہ انہوں نے میرے نانا (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) سے یہ سنا ہے، تو میں اپنی بیوی کو واپس لے لیتا (اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد یہ ہے کہ)

" أيما رجل طلق امرأته ثلاثاً مبهمةً أو ثلاثاً عند الأقراء لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره "

(جو شخص اپنی بیوی کو مبہم طور پر (یعنی ایک ہی لفظ میں لپیٹ کر جیسے تجھے تین طلاق) یا پاکی کے زمانوں میں (الگ الگ) تین طلاق دے دیا تو وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں، جب تک کہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کر لے۔(۱)

سند حدیث پر کلام

اس حدیث کی سند میں دو راویوں پر کلام ہوا ہے :ایک عمرو بن ابی قیس الازرق رحمہ اللہ کے بارے میں، دوسرے سلمہ بن فضل رحمہ اللہ کے بارے میں، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں راوی مختلف فیہ ہیں، بعض محدثین نے ان کی توثیق کی ہے اور بعض نے تضعیف کی ہے ،چناں چہ عمرو بن ابی قیس رحمہ اللہ کے بارے میں امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ "لا بأس به" (ان میں کوئی خامی نہیں)، ایک موقعے پر کہا کہ ان کی حدیث میں خطاء ہے، عثمان بن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے کہا کہ "لا بأس به" ہیں، ان سے حدیث میں کچھ وہم بھی ہوجاتا ہے، امام بزار رحمہ اللہ نے کہا کہ مستقیم الحدیث ہیں، ابن حبان و ابن شاہین رحمہما اللہ نے ان کو اپنی اپنی "كتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے ، ابن حجر رحمہ اللہ نے یہ سب اقوال جمع کیے ہیں اور ان میں ایک بات یہ

(۱) سنن الدار قطني: ۳۰/۴، المعجم الكبير للطبراني: ۹۱/۳، سنن البيهقي: ۳۳۷/۷

بھی لکھی ہے کہ مقام ری ؔ کے کچھ لوگ امام ثوری رحمۃ اللہ کی خدمت میں گئے کہ حدیث سنایئے، تو آپ نے کہا کہ کیا تمہارے پاس وہ ازرق (عمرو بن ابی قیس رحمۃ اللہ) نہیں ہیں؟ یعنی ان کے ہوتے ہوئے یہاں میرے پاس آنے کی کیا ضرورت؟(۱)

فن حدیث سے واقفیت رکھنے والا اچھی طرح جانتا ہے کہ ان پر کی جانے والی جروحات نہایت معمولی ہیں اور اسی کے ساتھ ان کی توثیق بھی کی گئی ہے؛ لہٰذا یہ حسن الحدیث ہیں۔

اسی طرح سلمہ بن فضل رحمۃ اللہ کے بارے میں اگر چہ بعض نے سخت جرح کی ہے، تاہم بڑے بڑے ائمۂ جرح وتعدیل نے ان کی توثیق بھی کی ہے، جیسے امام ابن معین رحمۃ اللہ نے کہا کہ ثقہ ہیں، کبھی فرمایا کہ "**لا بأس به**"، ابن سعد رحمۃ اللہ نے کہا کہ ثقہ صدوق ہیں، ابو حاتم رحمۃ اللہ نے کہا کہ ان کا مقام صدق کا ہے (سچے لوگوں میں سے ہیں)، ان کی حدیث لکھی جاسکتی ہے؛ مگر اس سے حجت نہیں لی جاسکتی، ابن عدی رحمۃ اللہ نے کہا کہ ان کی احادیث میں افراد وغرائب تو ہیں؛ مگر میں نے ان کی کوئی حدیث ایسی نہیں پائی جو انکار کی حد تک پہنچتی ہو، ان کی احادیث متقارب وقابل برداشت ہیں اور امام احمد رحمۃ اللہ سے جب ان کے متعلق معلوم کیا گیا، تو فرمایا کہ میں ان کے بارے میں خیر کے سوا کچھ نہیں جانتا۔(۲)

اس کے علاوہ دار قطنی رحمۃ اللہ کے پاس اس حدیث کی ایک دوسری سند بھی ہے جس میں عمران بن مسلم نے ابراہیم بن عبد الاعلی سے روایت کرنے میں عمرو بن قیس الازرق کی متابعت کی ہے۔(۳)

---

(۱) دیکھو: تهذيب التهذيب: ۸۲/۸، تهذيب الكمال: ۲۰۴/۲۲

(۲) دیکھو: تهذيب الكمال: ۳۰۷/۱۱-۳۰۸، تهذيب التهذيب: ۱۳۵/۴

(۳) سنن الدارقطني: ۳۱۴

الغرض یہ دونوں راوی حسن الحدیث سے کم نہیں ہیں، بالخصوص، جب کہ بعض کی متابعت بھی پائی جارہی ہے؛ اسی لیے اس حدیث کی سند پر بحث کر کے علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ نے بتایا ہے کہ اس کی سند حسن ہے۔(۱)

اور علامہ ہیثمی رحمۃ اللہ نے کہا کہ اس کے راویوں میں ضعف ہے اور ان کی توثیق کی گئی ہے۔(۲)

اس روایت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد صریح وصاف طور پر معلوم ہو گیا کہ تین طلاقیں خواہ الگ الگ دی جائیں یا ایک ہی لفظ میں دی جائیں؛ ہر دو صورت پر حکم یہ ہے کہ وہ عورت مرد پر حرام ہو جاتی ہے اور بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہوتی۔

پانچویں حدیث

« عن ركانة : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلتُ: يا رسول الله ! إني طلقتُ امرأتي البتّةَ ، فقال: ما أردتَ بها؟ قلت: واحدةً، فقال: واللهِ ؟ قلتُ: واللهِ ، قال:فهو ما أردتَ.» (۳)

(حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میں نے میری بیوی کو طلاق بتہ دے دی

(۱) إعلاء السنن: ۱۵۲/۱۱

(۲) مجمع الزوائد: ۳۳۹/۴

(۳) الترمذي: ۱۰۹۷واللفظ له ،أبو داؤد: ۱۸۸۷،ابن ماجه: ۲۰۴۱،صحيح ابن حبان: ۱۰/ ۹۷ ، الدارمي: ۲۱۷۲،سنن البيهقي: ۱۸۱/۱۰، المستدرك: ۲۱۸/۲، الدارقطني: ۳۳/۴،مسند الإمام الشافعي:۱۵۳/۱،موارد الظمآن: ۳۱۲/۱

ہے، آپ نے پوچھا کہ اس سے تیرا کیا ارادہ تھا؟ میں نے عرض کیا کہ ایک (طلاق کا)، آپ نے فرمایا کہ کیا اللہ کی قسم؟ میں نے کہا کہ ہاں! اللہ کی قسم، آپ نے فرمایا کہ پھر جو تو نے ارادہ کیا، وہی ہے)

اس حدیث میں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ جب حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جا کر کہا کہ میں نے میری بیوی کو طلاق بتہ دے دی ہے، تو آپ نے پوچھا کہ اس سے تیرا کیا ارادہ تھا؟ یعنی ایک کا یا تین کا؟ یہ سوال بتا رہا ہے کہ اگر وہ تین کا اس سے ارادہ کر لیتے، تو اس لفظ سے تین طلاقیں پڑ جاتیں، ورنہ اس سوال کا کوئی مطلب ہی نہ رہے گا۔ معلوم ہوا کہ ایک لفظ سے بھی تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں۔

حدیث کا درجہ

امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے اس حدیث کے بارے میں کہا کہ یہ ابن جریج کی حدیث سے اصح ہے، جس میں رکانہ کے تین طلاق دینے کا ذکر آیا ہے۔ (۱)

نیز حاکم رحمہ اللہ نے بھی اس روایت کی تصحیح کی ہے۔ (۲)

اور ابو داؤد رحمہ اللہ کی تصحیح کا ذکر امام دارقطنی رحمہ اللہ نے سنن میں، ابن حجر رحمہ اللہ نے "تلخیص الحبیر" میں، ابن الملقن رحمہ اللہ نے "خلاصة البدر المنیر" میں، ابن الجوزی رحمہ اللہ نے "التحقیق في أحادیث الخلاف" میں اور قرطبی رحمہ اللہ نے تفسیر میں کیا ہے۔ (۳)

---

(۱) سنن ابو داؤد: ۱/۳۰۰

(۲) مستدرک: ۲/۲۱۸

(۳) سنن الدارقطني:۴/۳۳، التلخیص الحبیر: ۳/۲۱۲، خلاصة البدر المنیر: ۲/۲۲۲، التحقیق في أحادیث الخلاف: ۲/۲۹۲، تفسیر: ۳/۱۲۹

نیز امام ابن حبان رحمہ اللہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے۔ (۱)

اور ابن ماجہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے امام ابوالحسن طنافسی رحمہ اللہ سے سنا کہ یہ حدیث کس قدر اشرف وعمدہ ہے!۔ (۲)

حدیث مذکورہ کے بارے میں اختلاف

مگر معلوم ہونا چاہیے کہ اس حدیث کے بارے میں علماء حدیث نے اختلاف کیا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ نے اور ان کی اقتداء میں امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو مضطرب قرار دیا ہے۔ (۳)

اسی طرح امام احمد رحمہ اللہ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (۴)

اصل میں محدثین کے مابین اس حدیث کے بارے میں یہ اختلاف اس لیے پیدا ہوا کہ بعض راویوں نے اس میں یہ روایت کیا ہے کہ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے تین طلاقیں ایک مجلس میں دی تھیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے معلوم کیا کہ ان کا اس سے ارادہ کیا تھا؟ جب انہوں نے بتایا کہ ایک طلاق کا ارادہ تھا، تو آپ نے ان کو اجازت دی کہ وہ چاہیں تو اپنی بیوی سے رجوع کرلیں۔ (۵)

لہٰذا اس حدیث میں اضطراب پایا گیا، امام بخاری وامام ترمذی رحمہما اللہ یہی فرماتے ہیں، پس جن حضرات نے اس پر نظر کی انھوں نے اس کو ضعیف قرار دیا۔

(۱) التلخيص الحبير: ۲۱۲/۳

(۲) سنن ابن ماجه:۱/ ۱۴۸

(۳) دیکھو سنن الترمذي: ۲۲۲/۱ ، علل الترمذي للقاضي أبي الطيب: ۱۷۱/۱، التلخيص الحبير: ۲۱۲۳

(۴) ذكره ابن القيم في حاشية أبي داود: ۱۹۱/۶، وابن الجوزي في العلل المتناهية :۲/ ۶۳۹

(۵) أبو داود:۱۸۷۷،مسند أحمد:۲۲۶۶

علت اضطراب کا جواب

اور امام ابوداؤد رحمہ اللہ اور دیگر محدثین نے ان دو احادیث میں سے سند و متن کے لحاظ سے اُس حدیث کو ترجیح دی ہے جس میں یہ آیا کہ انہوں نے طلاق بتہ دی۔ اور اس ترجیح سے اس حدیث کا اضطراب رفع ہو گیا، کیونکہ کسی ایک روایت کو ترجیح دینے کے بعد اضطراب ختم ہو جاتا ہے۔

چنانچہ امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے دو وجہ سے طلاق بتہ والی حدیث کو تین طلاق والی حدیث پر ترجیح دی ہے ایک تو اس وجہ سے کہ تین طلاق والی روایت میں ایک راوی مجہول ہے اور وہ ''ابو رافع کا ایک بیٹا'' ہے جس سے ابن جریج روایت کر رہے ہیں اور ابو رافع کے کئی لڑکے تھے جن میں سے صرف ایک عبید اللہ بن ابو رافع ہی لائق احتجاج ہیں، اب یہ نہیں معلوم کہ یہاں ابو رافع کے لڑکوں سے کون مراد ہیں؟ یہ عبید اللہ یا کوئی دوسرا لڑکا؛ اس لیے امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے۔(۱)

دوسری وجہ یہ بیان کی کہ طلاق بتہ کا ذکر جس روایت میں ہے وہ حضرت رکانہ کے پوتے علی بن یزید بن رکانہ سے آئی ہے اور گھر کے لوگ اس گھریلو مسئلے سے دوسروں کی بنسبت زیادہ واقفیت رکھتے ہیں؛ لہٰذا یہی صحیح ہے کہ انہوں نے طلاق بتہ دی تھی۔

علامہ ابن القیم پر رد

یہاں اس بات کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہے کہ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے

---

(۱) حاشیة ابن القیم:۶/۱۹۲

امام ابوداؤد رحمہ اللہ کی بات کا رد کیا ہے اور ان کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ طلاق بتہ والی حدیث جس کو امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے ترجیح دی ہے، وہ بھی ضعیف راویوں سے آئی ہے؛ کیوں کہ اس کا ایک طریق " **عبد اللّٰہ بن علی بن السائب عن نافع بن عُجیر عن رکانۃ** " ہے اور دوسرا " **زبیر بن سعید عن عبد اللّٰہ بن علی بن یزید عن أبیہ عن جدہ** " ہے۔ اور یہ سب ضعیف راوی ہیں اور ان میں زبیر سب سے زیادہ ضعیف ہے۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے مقابلہ میں امام احمد رحمہ اللہ کی ایک روایت جو بطریق "**محمد بن اسحاق، داؤد بن الحسین عن عکرمۃ عن ابن عباس**" آئی ہے (جس میں رکانہ کے تین طلاق دینے کا ذکر ہے) وہ "**نافع بن عجیر**" اور "**ابن جریج**" دونوں کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے، اور اس طریق کو امام احمد رحمہ اللہ نے ایک دوسرے مقام پر صحیح قرار دیا ہے۔ (۱)

راقم الحروف کہتا ہے کہ علامہ کے اس کلام میں دو باتوں پر بحث ہے: ایک تو یہ کہ انہوں نے عبداللہ بن علی بن السائب، زبیر بن سعید اور عبداللہ بن علی بن یزید اور ان کے باپ علی بن یزید سب کو علی الاطلاق ضعیف کہہ دیا ہے حال آں کہ یہ بات صحیح نہیں، دوسرے اس بات پر کہ امام احمد رحمہ اللہ کی مذکورہ حدیث اصح ہے۔

جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے، اس کے بارے میں عرض ہے کہ اس کے راوی عبداللہ بن علی ابن السائب کو ابن حجر رحمہ اللہ نے مستور من الثالثۃ کہا ہے۔ (۲)

اور ان کا ذکر حافظ مزی رحمہ اللہ نے "**تھذیب الکمال**" میں اور ابن حجر

---

(۱) حاشیہ ابن القیم: ۶/۱۹۲

(۲) تقریب: ۱/۳۱۴

نے ''تهذيب التهذيب'' میں کیا ہے اور کسی سے کوئی جرح نقل نہیں کی۔ (۱)

اور ذہبی رَحِمَہُ اللہ نے ''الکاشف'' میں لکھا:

''عبد الله بن على بن السائب لم يضعف''

(یعنی ان کی تضعیف نہیں کی گئی ہے۔)(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ علامہ ابن القیم رَحِمَہُ اللہ کا یہ کہنا کہ یہ ضعیف ہیں صحیح نہیں، ہاں یہ مستور ہیں، جیسا کہ ابن حجر رَحِمَہُ اللہ نے کہا ہے اور مستور کی حدیث کے بارے میں علمائے حدیث نے اختلاف کیا ہے، بعض نے کہا کہ اس کی حدیث کے بارے میں توقف کیا جائے گا اور بعض نے کہا کہ اس کی حدیث قبول کی جائے گی اور یہی جمہور کا مسلک ہے۔

علامہ ابن الصلاح و علامہ ابن جماعہ وغیرہ نے فرمایا کہ: مختار یہ ہے کہ مستور کی حدیث قابل قبول ہے اور اکثر مشہور کتب حدیث میں، ان راویوں کے بارے میں جن کا زمانہ قدیم ہے اور ان کی معرفت متعذر رہے، اسی پر عمل بھی ہے۔ (۳)

اور دوسرے راوی عبد اللہ بن علی بن یزید ہیں، ان کے بارے میں ابن حجر رَحِمَہُ اللہ نے کہا کہ:

''لين الحديث من السادسة''

(یعنی حدیث میں کمزور، چھٹے طبقے سے ہیں۔)(۴)

اور امام ذہبی رَحِمَہُ اللہ نے لکھا:

---

(۱) تهذيب الكمال: ۱۵/۳۲۳، تهذيب التهذيب: ۵/۲۸۴

(۲) الكاشف: ۱/۵۷۶

(۳) مقدمہ ابن الصلاح: ۶۱، منهل الروى: ۱/۶۶، نیز فتح المغيث: ۱/۳۲۳

(۴) تقریب: ۱/۳۱۴

"وَقَدْ وُثِّقَ"

(کہ ان کی توثیق کی گئی ہے)۔(۱)

نیز امام ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔(۲)

اور ان کا ذکر حافظ مزی رحمہ اللہ نے "**تهذيب الكمال**" میں، اور ابن حجر رحمہ اللہ نے "**تهذيب التهذيب**" میں کیا ہے؛ مگر کوئی جرح ذکر نہیں کی۔(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ مختلف فیہ راوی ہیں، بعض نے ان کو ضعیف کہا اور بعض نے ان کی توثیق کی ہے؛ لہٰذا علی الاطلاق ان کو ضعیف کہنا صحیح نہیں۔

اور تیسرے راوی علی بن یزید ہیں، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے، اور ابن عدی و عقیلی نے ضعفاء میں ان کو داخل کیا ہے۔(۴)

امام بخاری رحمہ اللہ نے کہا:

"**لم يصح حديثه**". (۵)

ان کے بارے میں ابن حجر رحمہ اللہ نے جو فیصلہ کن بات کہی ہے وہ یہ ہے کہ مستور ہیں۔(۶)

اور چوتھے راوی زبیر بن سعید ہیں، ان کے بارے میں یحیی بن معین رحمہ اللہ نے ایک قول میں کہا کہ ثقہ ہیں اور ابوزرعہ رحمہ اللہ نے شیخ (جو کہ الفاظ توثیق میں

---

(۱) الكاشف: ۱/۵۷۶

(۲) كتاب الثقات: ۷/۱۵

(۳) تهذيب الكمال: ۱۵/۳۲۳، تهذيب التهذيب: ۵/۲۸۴

(۴) الكامل: ۵/۲۰۸، العقيلي في الضعفاء: ۳/۲۵۴، تهذيب التهذيب: ۴/۳۱۸

(۵) التاريخ الكبير: ۶/۳۰۰

(۶) تقريب: ۱/۴۰۶

سے ہے) کہا ہے۔(۱)

اور دار قطنی نے کہا کہ ان سے اعتبار کے لیے حدیث لی جا سکتی ہے۔(۲)

اور ابن حبان رحمۃ اللہ نے ان کا ذکر " کتاب الثقات " میں کیا ہے۔(۳)

اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ ابن القیم نے جو ان سب کو علی الاطلاق ضعیف کہا ہے وہ صحیح نہیں۔ جب یہ صحیح نہیں، تو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث ضعیف نہیں۔

اب لیجئے ان کی دوسری بات کہ اس حدیث کے مقابلہ میں امام احمد رحمۃ اللہ کی روایت کردہ حدیثِ ابن اسحاق اصح ہے، یہ بھی صحیح نہیں؛ کیوں کہ امام احمد کی اس روایت میں دو راویوں پر محدثین نے سخت کلام کیا ہے، ایک محمد بن اسحاق پر بعض نے ان کی توثیق بھی کی ہے؛ لیکن ان پر کی جانے والی جرح انتہائی سخت ہے، ان کے بارے میں امام مالک، امام یحیی القطان، معتمر دجال و کذاب کے الفاظ استعمال کرتے ہیں اور فریابی نے کہا کہ زندیق ہے، ابن نمیر نے کہا کہ یہ قدری تھے، جوزجانی نے کہا کہ مختلف بدعات کا ان پر الزام تھا، ایک مرتبہ سفیان ثوری مسجد خیف میں تھے کہ وہاں محمد بن اسحاق کو پایا اور فرمایا کہ مجھے اس بات سے شرم آتی ہے کہ لوگ مجھے ان کے ساتھ یہاں دیکھیں، اور امام احمد رحمۃ اللہ نے بھی ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔(۴)

کیا ایسے آدمی کی حدیث صحیح قرار پاتی ہے؟ میں یہ نہیں کہتا کہ ابن اسحاق کی کسی کی جانب سے بھی توثیق نہیں کی گئی ہے، البتہ یہ کہتا ہوں کہ علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ

(۱) تهذيب الكمال: ۹/۳۰۶-۳۰۷، الضعفاء و المتروكين: ۱/۲۹۳

(۲) تہذیب: ۳/۱۷۱

(۳) كتاب الثقات: ۶/۳۳۳

(۴) الكامل لابن عدى: ۶/۱۰۳، ضعفاء عقيلى: ۴/۲۳، تهذيب التهذيب: ۵/۱۱۰

نے جن راویوں کواوپر ضعیف قراردے کران کی حدیث کے مقابلہ میں ابن اسحاق کی حدیث کوترجیح دی ہے، ان راویوں میں بعض مستور ہیں اور بعض کی بعض نے توثیق کی ہےاور جو جرح کی گئی ہے وہ معمولی قسم کی ہے، اس کے مقابلہ میں ابن اسحاق پر انتہائی سخت جرح ہے، تو ابن اسحاق کی حدیث کوفوقیت دینا بےاصول بات ہے۔

پھر اس میں دوسرے راوی داؤد بن الحصین ہیں، جن کی ابن حبان، نسائی اور ابن عدی وغیرہ نے توثیق کی ہےاور بعض محدثین نے تضعیف کی ہے، علی بن المدینی اورامام احمد رحمہ اللہ کہتے ہیں:

"ما روى عن عكرمة فمنكر"

(کہ جو حدیث عکرمہ سے وہ بیان کریں وہ منکر ہوتی ہے)

اور یہ حدیث عکرمہ ہی سے انہوں نے روایت کی ہے؛ لہٰذا یہ بھی منکر ہوئی، اورسفیان بن عُیینہ کہتے ہیں کہ:

"كنا نتّقي حديث داؤد"

(کہ ہم داؤد کی حدیث سے بچتے تھے۔)

اورامام ابوزرعہ رحمہ اللہ نے کہا:

"لين الحديث"

(حدیث میں کمزور ہیں۔)

اورامام ابوحاتم رحمہ اللہ کہتے ہیں:

"ليس بالقوى"

(قوی نہیں)۔(۱)

(۱) الجرح و التعديل: ۱/۱۶۸،تهذيب الكمال: ۲۱۰۵،تهذيب التهذيب: ۳/۱۵۷

غور کیجئے کہ جس راوی پر یہ جرحیں ہوں، اس کی حدیث کو صحیح قرار دینا کس اصول کے مطابق صحیح ہوسکتا ہے؟ معلوم ہوا کہ علامہ ابن القیم رَحِمَہُ اللہُ کی یہ بات محض مجازفہ ہے۔

اس جائزہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام احمد رَحِمَہُ اللہُ کی روایت کردہ حدیث ابن اسحاق صحیح نہیں ہے، اب رہی یہ بات کہ امام احمد نے ایک دوسرے موقعہ پر اس سند کی تصحیح کی ہے، تو معلوم ہونا چاہئے کہ کسی حدیث کی تصحیح سے اس کے راویوں کی توثیق ثابت نہیں ہوتی؛ کیوں کہ کبھی تصحیح دوسرے قرائن اور طرق کی وجہ سے بھی ہوتی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ امام احمد رَحِمَہُ اللہُ نے اُس حدیث کی تصحیح متابعات وشواہد کی روشنی میں کی ہو اور یہاں زیر بحث روایت میں وہ مفقود ہے۔

رہا طلاق بتہ اور طلاق ثلاثہ والی حدیثوں میں ترجیح کا مسئلہ تو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ امام ابو داؤد، حاکم و ابن حبان رحمہم اللہ نے طلاق بتہ کی تصحیح کی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ تصحیح بھی متابعت وشواہد کی وجہ سے ہے، ورنہ صرف سند کی حیثیت سے یہ روایت زیادہ سے زیادہ حسن ہوسکتی ہے، صحیح نہیں ہوسکتی؛ کیوں کہ اس کے راوی اس پایہ کے نہیں ہیں جو صحت حدیث کے لیے شرط قرار دئے گئے ہیں۔

چنانچہ نافع بن عجیر کی حدیث میں عبداللہ بن علی بن السائب کی متابعت دوسری حدیث میں عبد بن علی بن یزید بن رکانہ کر رہے ہیں، اس طرح یہ ایک دوسرے سے قوت پا گئیں۔ اور اگر ترجیح طلاق ثلاثہ والی روایت کو دی جائے جیسا کہ ابن القیم نے کیا ہے، تو بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ایک مجلس کی تین طلاق ہر صورت میں ایک مانی جائے گی؛ کیوں کہ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے حضرت رکانہ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ سے یہ پوچھا کہ اس سے تمہارا کیا ارادہ

تھا؟ انہوں نے کہا کہ ایک کا ارادہ تھا، تو آپ نے فرمایا کہ پھر تو ایک ہی شمار ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ اگر تین طلاق سے تین کا ارداہ ہو، تو تین کی تین طلاقیں پڑ جائیں گی، ورنہ اس سوال کا کوئی معنی نہ رہے گا۔ اور جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے تحت آئے گا کہ پہلے دور میں صحابہ میں ایسا ہی ہوتا تھا کہ تین سے ایک طلاق مراد لیتے تھے اور بطور تاکید تین مرتبہ طلاق کہا کرتے تھے اور اس صورت میں مسئلہ یہی ہے کہ اس سے ایک طلاق پڑتی ہے؛ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر تین سے تین طلاقیں دینا مقصود ہو تب بھی کیا اس سے ایک طلاق پڑتی ہے؟ اس کا کوئی ثبوت اس حدیث سے نہیں ہوتا؛ بل کہ یہ حدیث اس کی صاف طور پر نفی کرتی ہے۔

یہ ایک آیت اور پانچ حدیثیں ہیں جن میں سے پہلی دو بخاری و مسلم کی ہیں اور تیسری نسائی کی ہے جو کہ صحیح حدیث ہے، چوتھی دار قطنی و طبرانی و بیہقی کی ہے اور یہ بھی قابلِ احتجاج ولائقِ استدلال ہے اور پانچویں ابو داؤد، ترمذی، ابن حبان وغیرہ کی ہے، جس کو متعدد محدثین نے صحیح کہا ہے۔ یہ محض نمونہ کے طور پر پیش کئے گئے ہیں اور یہ معلوم ہو چکا کہ انہی احادیث کے مطابق جمہور ائمہ و صحابہ کا عمل ہے۔

جمہور صحابہ وتابعین کا مسلک

چنانچہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے جو زیرِ بحث مسئلہ میں اہلِ حدیث کی طرح ایک طلاق پڑنے کے قائل ہیں، وہ جمہور صحابہ وتابعین کا مسلک وہی بتاتے ہیں جس پر آج جمہورِ امت اور ان کے علما قائم ہیں، کہ تین کی تین پڑ جاتی ہیں، چناں چہ فرمایا:

اس مسئلہ میں پہلا قول یہ ہے:

”تین طلاق ایک مجلس میں یا ایک کلمہ سے واقع کرنا مباح اور جائز ہے اور یہ تینوں طلاقیں پڑ جاتی ہیں، یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول

ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ کی ایک قدیم روایت ہے۔"

دوسرا قول یہ ہے

" الثاني أنه طلاق محرّم لازم، وهو قول مالک وأبي حنيفة وأحمد رحمهم الله في الرواية المتاخرة عنه . اختارها أكثر أصحابه ، وهذا القول منقول عن كثير من السلف من الصحابة والتابعين".

(کہ اس طرح (ایک مجلس میں تین) طلاق دینا حرام ہے اور پڑ جاتی ہیں، یہی امام مالک، ابوحنیفہ کا اور امام احمد رحمہم اللہ کا آخری روایت کے مطابق قول ہے اور ان کے اکثر اصحاب نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور یہ قول صحابہ وتابعین میں سے اکثر حضرات سے منقول ہے۔)(۱)

علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ "زاد المعاد" میں لکھتے ہیں:

"وأما المسئلة الثانية وهي وقوع الثلاث بكلمة واحدة فاختلف الناس فيه على أربعة مذاهب: أحدها : أنه تقع ، وهذا قول الأئمة الأربعة و جمهور التابعين و كثير من الصحابة رضي الله عنهم . "

(رہا دوسرا مسئلہ اور وہ ہے ایک کلمے سے دی ہوئی تینوں طلاقوں کا واقع ہوجانا، تو اس میں لوگوں نے چار اقوال پر اختلاف کیا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ تینوں طلاقیں واقع ہوجاتی ہیں، یہی ائمہ اربعہ کا، جمہور تابعین کا اور کثیر صحابہ کا قول ہے۔)(۲)

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ: ۸/۳۳

(۲) زاد المعاد: ۵/۲۲۶

اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے تین طلاقوں کے بیک وقت دینے پر تین ہی پڑ جانے کا جو فیصلہ کیا اس پر ائمۂ اربعہ بھی متفق ہیں اور جمہور صحابہ و تابعین بھی کا بھی یہی مسلک ہے، یہاں ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے جو دو قول نقل کئے ہیں ان میں اختلاف صرف یہ ہے کہ پہلے قول والے بیک وقت تین طلاق دینے کو جائز کہتے ہیں اور دوسرے قول والے نا جائز، باقی تینوں طلاقوں کے پڑ جانے میں دونوں قول متفق ہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔

اور لیجئے، علامہ ابن القیم رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اپنے ''حاشیہ ابو داؤد'' میں علامہ ابو بکر ابن العربی کے حوالے سے بلا تردید لکھا ہے:

'' لقد طوفت في الآفاق ولقيت من علماء الإسلام و أرباب المذاهب كل صادق ، فما سمعت لهذه المقالة بخبر ولا أحسست لها بأثر إلا الشيعة الذين يرون نكاح المتعة جائزاً ولا يرون الطلاق واقعاً. ''

(آگے فرماتے ہیں)

''وقد اتفق علماء الإسلام و أرباب الحل والعقد في الأحكام على أن الطلاق الثلاث في كلمة وإن كان حراماً في قول بعضهم وبدعة في قول الآخرين لازم.'' (۱)

(میں نے مختلف علاقوں کا سفر کیا اور علما اسلام و ارباب مذاہب میں سے قابل اعتبار لوگوں سے ملاقات کیا؛ لیکن اس (تین طلاق دینے سے ایک طلاق پڑنے) کی کوئی خبر نہ کہیں سنی اور نہ اس کا کوئی اثر

(۱) حاشية ابن القيم على سنن أبي داؤد: ٦/٢٠١-٢٠٢

کہیں محسوس کیا، سوائے شیعہ کے جو نکاح متعہ کو جائز سمجھتے اور طلاق کو غیر واقع خیال کرتے ہیں۔)

نیز وہ کہتے ہیں:

(علماء اسلام وارباب حل وعقد اس بات پر متفق ہیں کہ ایک کلمہ میں تین طلاق، اگر چہ کہ بعض کے قول میں حرام ہے اور دوسرے بعض حضرات کے نزدیک بدعت ہے، لازم ہو جاتی ہیں۔)

اور امام محی الدین النووی شارح مسلم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" وقد اختلف العلماء فيمن قال لامرأته أنتِ طالق ثلاثاً وقال الشافعي ومالک و أبو حنيفة وأحمد وجماهير العلماء من السلف والخلف رحمهم الله: يقع الثلاث، وقال طاوس وبعض أهل الظاهر: لا يقع بذلک إلا واحدة ." (۱)

(علما کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو "تجھے تین طلاق" کہہ دے، امام شافعی، امام مالک، امام ابو حنیفہ وامام احمد اور سلف وخلف میں سے جمہور علماء رحمہم اللہ نے کہا کہ اس سے تینوں طلاقیں پڑ جاتی ہیں اور طاوس اور بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ اس سے صرف ایک طلاق پڑتی ہے۔)

امام قرطبی رحمہ اللہ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

" قال علماء نا: واتفق أئمة الفتوى على لزوم إيقاع الطلاق الثلاث في كلمة واحدة ، وهو قول جمهور

---

(۱) شرح مسلم للنووي: ۱/۴۷۸

السلف ،وشذ طاوس وبعض أهل الظاهر إلى أن طلاق الثلاث في كلمة واحدة يقع واحدة .... والمشهور عن الحجاج بن أرطاة و جمهور السلف والأئمة أنه لازم واقع ثلاثاً ، ولا فرق بين أن يوقع ثلاثاً مجتمعة في كلمة أو متفرقة في كلمات. (۱)

(ہمارے علما نے کہا کہ ائمۂ فتوی اس پر متفق ہیں کہ ایک کلمے میں تین طلاق واقع کرنے سے لازم ہو جاتی ہیں، یہی جمہور سلف کا قول ہے اور طاوس اور بعض اہل ظاہر نے جمہور سے الگ ہو کر یہ قول اختیار کیا ہے کہ ایک کلمہ میں تین طلاق دینے سے ایک واقع ہوتی ہے،...... ......حجاج بن اُرطاۃ اور جمہور سلف اور ائمہ سے مشہور یہی ہے کہ یہ تینوں طلاقیں لازم و واقع ہو جاتی ہیں اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ ایک کلمے میں اکھٹی واقع کرے یا الگ الگ طور پر کئی کلمات میں دے۔)

علماء کے ان اقوال سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ ائمہ اربعہ اور سلف و خلف میں سے جمہور علما اس مسئلہ میں متفق اللسان والبیان ہیں کہ تین طلاق ایک مجلس میں یا ایک کلمہ سے دینے سے تین کی تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں۔

کیا تین طلاق پڑ جانے کا مسئلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایجاد ہے:

اس تفصیل سے ان لوگوں کی غلطی واضح ہوتی ہے، جو کہتے ہیں کہ تین طلاقوں کے پڑ جانے کا مسئلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایجاد ہے،غور کرنے کی ضرورت ہے کہ اگر یہ تنہا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ ہوتا،تو کیا صحابہ خاموش بیٹھتے، جب کہ یہ دور وہ تھا کہ

(۱) تفسیر القرطبی: ۳/۱۲۹

ایک معمولی عورت بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ جیسے حضرات کو مسائلِ شرعیہ کے بارے میں ٹوک دیتی تھی۔

ایک دفعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چار سو درہم سے زیادہ مہر باندھنے پر پابندی لگادی، تو قریش کی ایک خاتون نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس پر ٹوکتے ہوئے کہا کہ آپ نے سنا نہیں کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے:

﴿ وَاٰتَيْتُمْ اِحْدٰهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا ﴾ [النساء: ۲۰]

(کہ اگر تم نے اپنی بیویوں کو مہر میں ایک قنطار بھی دیا ہو تو واپس نہ لینا)

اس سے معلوم ہوا کہ مہر اس سے زیادہ بھی ہوسکتا ہے۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اللہ میری مغفرت کرے، پھر کہا کہ سب لوگ عمر رضی اللہ عنہ سے زیادہ افقہ ہیں۔ (۱)

اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک دفعہ ایک مسئلہ بتایا، تو ایک شخص نے ٹوک دیا۔ آپ نے فرمایا کہ تم نے صحیح کہا اور مجھ سے خطاء ہوگئی اور ہر علم والے سے زیادہ کوئی جاننے والا ہے۔ (۲)

جب کسی سے کوئی لغزش ہو جاتی، تو معمولی آدمی بھی ٹوک دیتا تھا، تو اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اگر خلافِ شریعت حکم دیتے، تو کیا سب صحابہ اسکو مان لیتے؟ یہ بات جس طرح حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ پر بہتان ہے اسی طرح حضراتِ صحابہ پر بھی بہتان ہے اور ہم نے اوپر عرض کر دیا ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی وہی فیصلہ ہے، جو سب صحابہ کا ہے، پھر آخر اس فضول تأویل کی کیا ضرورت؟

---

(۱) سنن البیھقی: ۷/۲۳۳، روح المعانی: ۴/۲۴۵، تفسیر قرطبی: ۱/۲۸۷، تفسیر ابن کثیر: ۱/۴۶۸، فتح الباری: ۹/۰۴

(۲) تفسیر قرطبی: ۱/۲۸۷، روح المعانی: ۴/۲۴۶

روایتِ ابن عباس پر بحث

جو لوگ تین طلاق کو ایک کہتے ہیں اور تین کو تین قرار دینا حضرت عمر کی ایجاد کہتے ہیں، ان کی دلیل وہ روایت ہے جس کو امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں اور دیگر محدثین نے اپنی اپنی کتب میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے:

"عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال: كان الطلاق على عهد رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر رضی اللہ عنہ طلاق الثلاث واحدةً ، فقال عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ : إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم." (۱)

(حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے دور میں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت کے ابتدائی ایام میں تین طلاقیں ایک ہی ہوتی تھیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں نے جلد بازی کی ہے، حال آں کہ ان کو اس معاملے میں سوچنے سمجھنے کا وقت تھا، ہم کیوں نہ ان پر ان کو نافذ کریں، پھر آپ نے یہ تین ہی ان پر نافذ کر دیں)

اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تین طلاقوں کے نفاذ کا حکم حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی نے دیا ہے؛ مگر اوپر پیش کردہ احادیث اور جمہور علماء وائمہ کی تصریحات کے پیشِ نظر اس کا یہ مفہوم نہیں لیا جا سکتا اور اسی لیے جمہور ائمہ وعلما نے حضرت ابن عباس

---

(۱) مسلم: ۱/۴۷۷، مستدرک حاکم: ۲/۲۱۴، مسند ابو عوانہ: ۳/۱۵۲، دار قطنی: ۴/۴۶، مصنف عبدالرزاق: ۶/۳۹۲، المعجم الکبیر للطبرانی: ۱۱/۲۳، سنن بیہقی: ۷/۳۳۶

رضی اللہ عنہ کی اس روایت کو قابلِ تأ ویل سمجھا ہے اور اس کی مختلف انداز سے تأ ویلیں کی ہیں، علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے ''حاشیہ ابو داؤد'' میں علماء کے حوالے سے اس کی دس تأ ویلیں ذکر کی ہیں۔(۱)

نیز علامہ نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلم (۱/ ۴۷۸) میں ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری : (۹/۳۶۳- ۳۶۵) میں اس حدیث سے متعلق علما کی تأ ویلات کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔اور اگر چہ اس حدیث پر کافی طویل بحثیں ہیں؛ مگر میں یہاں صرف دو چار باتیں عرض کروں گا۔

حدیث ابن عباس کی مختلف تأ ویلیں

(۱) بعض علما فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے دور میں اور عمر رضی اللہ عنہ کے ابتدائی ایام میں لوگ تین کے بجائے ایک ہی طلاق دیتے تھے، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے آخری دور میں لوگ ایک ہی وقت تین تین طلاقیں دینے لگے،تو عمر رضی اللہ عنہ نے شریعت کا حکم بیان کیا اور نافذ کیا کہ تین تین ہی ہوں گی،اس کا مطلب یہ نہیں کہ تین طلاقیں دے کر بھی ایک شمار کرتے تھے۔

یہ مطلب اس حدیث کا متعدد محدثین و فقہا نے بیان کیا ہے،امام نووی رحمہ اللہ نے شرحِ مسلم (۱/ ۴۷۸) میں،امام بیہقی رحمہ اللہ نے بہ حوالہ امام ابوزرعہ رحمہ اللہ (السنن الکبری: ۷/ ۳۳۸) میں اور علامہ زرقانی رحمہ اللہ نے (شرحِ موٴطا:۳/ ۲۱۸) میں امام قرطبی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر (۳/ ۱۳۰) میں یہی مطلب، حدیث کا بیان کیا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن القیم علی ابی داؤد: ۶/ ۱۹۷-۲۰۰

(۲) بعض علما نے فرمایا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مطلب یہ ہے کہ پہلے لوگ تین طلاق بول کر تین مراد نہیں لیتے تھے؛ بل کہ ایک مراد لیتے اور دو طلاقوں کا ذکر محض تاکید کے لیے کرتے تھے؛ لیکن جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا دور آیا تو لوگ تین کہہ کر تین مراد لینے لگے اور لوگوں میں مکر و دھوکہ عام ہوگیا، جس کی وجہ سے تین طلاق کو تاکید کے ارادہ پر محمول کرنا مشکل ہوگیا؛ لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کی نیت کے مطابق حکم نافذ فرمادیا۔(۱)

(۳) بعض علما نے فرمایا کہ یہ بات کہ تین ایک ہوتی تھی، ایک خاص صورت کے متعلق ہے، وہ یہ کہ غیر مدخول بہا (یعنی جس عورت سے مرد نے ابھی ہم بستری نہ کی ہو) اس کو اگر "أنت طالق" تین دفعہ کہے تو اس پر صرف پہلی دفعہ والی طلاق پڑے گی اور وہ اسی سے بائنہ ہو جائے گی، دوسری دو طلاقیں اس پر واقع نہ ہوں گی؛ کیوں کہ غیر مدخول بہا عورت پہلی طلاق ہی سے بائنہ ہوجاتی ہے اور وہ دوسری دو طلاقوں کے وقت محل طلاق ہی نہیں رہتی۔ چناں چہ خود ابن عباس رضی اللہ عنہ سے (ابوداؤد: ۱/ ۲۹۹) کی روایت میں اس کی تصریح آئی ہے اور امام ابن القیم رحمہ اللہ اس روایت کی سند کو صحیح قرار دیتے ہیں۔(۲)

خلاصہ یہ کہ یہ روایتِ ابن عباس رضی اللہ عنہ ایک خاص صورت کے بارے میں ہے نہ کہ مطلقاً؛ لہٰذا اس سے علی الاطلاق یہ ثابت کرنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں تین طلاقیں ایک ہی ہوتی تھیں، صحیح نہیں۔

حدیث ابن عباس کا درجہ

یہ تمام تأویلات اس صورت میں ہیں، جب کہ اس حدیث کو صحیح تسلیم کرلیا جائے،

(۱) شرح مسلم: ۱/ ۴۷۸، فتح الباری: ۹/ ۳۶۴، الدیباج للسیوطی: ۴/ ۸۹

(۲) زاد المعاد: ۵/ ۱۹۵

ورنہ تو بہت سے محدثین کے نزدیک اس حدیث کی صحت بھی مشکوک ہے اور اس کی سند و متن دونوں پر کلام ہے۔

امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" وهذا الحديث أحد ما اختلف فيه البخاري و مسلم، فأخرجه مسلم و تركه البخاري،وأظنه إنما ترك لمخالفته لسائر الروايات عن ابن عباس رضي الله عنه ....، ثم قال بعد إيراد الأحاديث عن ابن عباس رضي الله عنه ..... فهذه رواية سعيد بن جبير، و عطاء بن أبى رباح، و مجاهد، و عكرمة، و عمرو بن دينار، و مالك بن الحارث، ومحمد بن أياس بن البكير، و رويناه عن معاوية بن أبي عياش الأنصاري كلهم عن ابن عباس أنه أجاز الطلاق الثلاث و أمضاهن". (۱)

(یہ حدیث ان احادیث میں سے ایک ہے، جن میں بخاری و مسلم نے اختلاف کیا ہے، مسلم نے اس کو روایت کیا اور بخاری نے اس کو ترک کردیا۔ اور میرا خیال ہے کہ بخاری نے اس کو اس لیے ترک کیا کہ یہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کی دیگر تمام روایات کے خلاف ہے..... پھر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے متعدد رویات نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ.... .....: یہ سعید بن جبیر، عطاء بن أبي رباح، مجاہد، عکرمۃ، عمرو بن دینار، مالک بن الحارث، محمد بن أیاس بن البکیر ومعاویہ بن ابی عیاش انصاري

(۱) السنن الکبری للبیهقي: ۷/۳۳۶-۳۳۷

کی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایات ہیں ،یہ سب کے سب ان سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے تین طلاقوں کو جائز ونافذ مانا ہے۔)

اس سے امام بیہقی رحمہ اللہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کوابن عباس رضی اللہ عنہ کے دیگر شاگردوں کی روایت کے خلاف ہونے کی وجہ سے شاذ قرا دیا ہے اور اسی بنیاد پر-ان کے مطابق-امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کی تخریج نہیں کی۔

اورمحدث امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" إن سعيد بن جبير، و مجاهداً، و عطاء، و عمرو بن دينار، و مالک بن الحويرث، و محمد بن أياس بن البكير،والنعمان بن أبي عياش رووا عن ابن عباس فيمن طلق امرأته ثلاثاً : أنه قد عصى ربه، و بانت منه امرأته، ولا ينكحها إلا بعد زوج ، وفيما رواه هؤلاء الأئمة عن ابن عباس مما يوافق الجماعة ما يدل على وهن رواية طاؤس و غيره". (۱)

(سعید بن جبیر ومجاہد وعطاء وعمرو بن دینار ومالک بن الحویرث ومحمد بن أیاس بن البکیر اورنعمان بن ابی عیاش سب نے ابن عباس سے، بیوی کو تین طلاق دینے والے کے بارے میں یہ روایت کیا ہے کہ اس نے اللہ کی نافرمانی کی اوراس کی بیوی اس سے جدا ہوگئی اوراس سے یہ دوبارہ اس وقت تک نکاح نہیں کرسکتا جب تک کہ وہ کسی اور سے نکاح نہ کرلے، حضرت ابن عباس سے ان ائمہ نے جماعت صحابہ کے موافق جوروایت

(۱) بحوالہ تفسیر القرطبی:۱۲۹/۳

کیا ہے، یہ طاوس وغیرہ کی روایت کے ضعیف ہونے کی دلیل ہے۔)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام قرطبی رحمہ اللہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: اس حدیث میں ابن عباس رضی اللہ عنہ پر راویوں کے اختلاف کے ساتھ ساتھ اس کے الفاظ میں بھی اضطراب واقع ہوا ہے۔(۱)

حاصل یہ ہے کہ یہ روایت اولاً صحیح نہیں، اور اگر صحیح بھی ہے، تو اس کے معنی میں مختلف تأویلیں ہیں، اس بحث سے یہ بتانا ہے کہ تین طلاق کو ایک قرار دینے والے جو یہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہی تین طلاقوں کو تین قرار دیا ہے، یہ صحیح نہیں اور اس پر مسلم کی روایت سے استدلال بھی درست نہیں؛ بل کہ اوپر کی تفصیلات سے واضح ہو چکا ہے کہ یہ فیصلہ خود بارگاہِ رسالت سے صادر ہو چکا تھا، اسی پر سب صحابہ و تابعین وائمہ نے عمل کیا ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مسلک

یہی وجہ ہے کہ خود ابنِ عباس رضی اللہ عنہ جو مسلم کی اس روایت کے راوی ہیں، ان کا مسلک بھی خود ان کی زبانی یہی نقل کیا گیا ہے کہ تین طلاقیں تین ہوتی ہیں۔ چناں چہ حضرت مجاہد سے روایت ہے کہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس تھا کہ ایک شخص نے آ کر کہا کہ ”میں نے اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی ہے“، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کچھ دیر خاموش رہے، حضرت مجاہد کہتے ہیں کہ میں نے خیال کیا کہ شاید آپ اس کی بیوی کو اسے لوٹا دیں گے؛ مگر آپ نے فرمایا:

”ینطلق أحدکم فیرکب الأحموقة ، ثم یقول: یا ابن عباس ،یا ابن عباس، إن اللّٰہ تعالی قال: ﴿وَ مَنْ یَّتَّقِ اللّٰہَ

(۱) فتح الباري: ۳۶۴/۹

یَجۡعَلۡ لَّهٗ مَخۡرَجًا﴾ و أنک لم تتق اللّٰہ، فلا أجد لک مخرجاً،عصیتَ ربّک و بانتْ منک امرأتُک‘‘

(یعنی :تم حماقت کا کام کرتے ہواور پھراے ابن عباس،اے ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہو،اللہ تعالیٰ تو یہ فرماتے ہیں کہ جواللہ سے ڈرتا ہے اللہ اس کے لیے کوئی راہ نکالتے ہیں اور تو نے اللہ کا خوف نہیں کیا،اس لیے میں تیرے لیے کوئی راستہ نہیں پاتا،تو نے اللہ کی نافرمانی کی اور تیری بیوی تجھ سے جدا ہوگئی۔)(۱)

اس کے علاوہ بھی متعدد حضرات تابعین نے ابن عباس سے ان کا یہی قول و فتوی نقل کیا ہے جیسا کہ اوپر امام بیہقی و امام طحاوی کے حوالے سے گزرا۔غور کرنے کی بات ہے کہ جب ابنِ عباسؓ کو معلوم تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا،اور ابو بکر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ یہ تھا کہ تین طلاقیں ایک ہوتی ہیں،تو انہوں نے اس کے خلاف کیوں فتوی دیا؟ کیا حضرت ابن عباس سے یہ بات ممکن ہے کہ وہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک فتوی وحکم جان کر پھر بھی اس کے خلاف فتوی دیں؟ معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جو مسلم کی روایت میں بیان کیا ہے اس کا مطلب وہ نہیں جو سمجھا جارہا ہے؛ بل کہ وہ ہے جو ائمہ نے بیان کیا ہے۔

دیگر صحابہ کے فتاوی

اور مزید قابل غور بات یہ ہے کہ صرف ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی نہیں ؛ بل کہ اور بھی متعدد صحابہ جیسے حضرت علی،حضرت ابو ہریرہ،حضرت عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ سے بھی یہی فتوی منقول ہے۔

---

(۱) ابو داود: ۱/ ۲۹۷،حدیث نمبر:۱۸۷۸۔اس کی سند صحیح ہے،فتح الباري: ۹/ ۳۶۲

(۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے پوچھا کہ میں نے میری عورت کو ایک ہزار طلاقیں دیدی ہیں، آپ نے فرمایا کہ:

'' ثلاث تحرمها عليک ، واقسم سائرها بين نسائک ''

(تین طلاقیں اس کو تجھ پر حرام کر دیتی ہیں ، باقی کو اپنی دوسری بیویوں پر تقسیم کر دے)۔(۱)

(۲) عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب ان سے کوئی اس مسئلہ کے بارے میں پوچھتا تو فرماتے:

'' أما أنت إن طلقت امرأتک مرةً أو مرتين فإن رسول الله أمرني بهذا،وإن كنت طلقتها ثلاثاً فقد حرمت عليک حتى تنكح زوجاً غيرک،وعصيتَ الله فيما أمَرَکَ من طلاق امرأتک''.

(تو نے اگر اپنی بیوی کو ایک یا دو دفعہ طلاق دی ہے، تو مجھے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس (رجوع) کا حکم دیا تھا اور اگر تو نے تین طلاق دی ہے، تو وہ تجھ پر حرام ہو گئی (تیرے لیے حلال نہیں) جب تک کہ وہ کسی اور مرد سے نکاح نہ کر لے)۔(۲)

(۳) حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی کو جماع سے قبل تین طلاق دے دی فرمایا کہ وہ اس شخص کے لیے حلال نہیں

---

(۱) سنن کبری بیہقی: ۷/ ۳۳۵، سنن الدارقطني: ۴/۲۱

(۲) رواه مسلم : ۱/ ۴۷۶ والبيهقي في السنن الكبرى: ۷/۳۳۱ والدار قطني في السنن: ۴/ ۲۸، بخاري تعليقاً: ۲/۷۹۲، نیز مصنف عبد الرزاق: ۶/ ۳۱۱

جب تک کہ وہ کسی اور سے نکاح نہ کر لے۔(۱)

امام طحاوی رحمۃ اللہ نے عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ فتوی تین سندوں سے روایت کیا ہے اور امام عینی رحمۃ اللہ نے "نخب الأفکار" میں فرمایا کہ یہ تینوں سندیں صحیح ہیں۔(۲)

ان کے علاوہ حضرت ابو ھریرہ سے طحاوی رحمۃ اللہ نے، امام مالک رحمۃ اللہ نے موطا میں، ابوداؤد رحمۃ اللہ نے سنن میں، ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ مصنف میں، عبد الرزاق رحمۃ اللہ نے مصنف میں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے طحاوی وبیہقی وعبد الرزاق نے، حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے طحاوی، ابو داؤد، بیہقی نے، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے طحاوی، ابن ابی شیبہ وبیہقی نے، حضرت عثمان وعائشہ رضی اللہ عنہما سے ابن ابی شیبہ نے، حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے بیہقی نے، حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے ابن ابی شیبہ نے، اور حضرت عمران بن حصین وحضرت ابوموسی اشعری سے بیہقی نے روایت کیا ہے۔(۳)

یہ چند حوالے بطور مثال پیش کیے گئے ہیں، ان کے علاوہ اور بھی بعض حضرات صحابہ سے یہی فتوی مروی ہے اور پوری عبارات وفتاوی اس لیے نقل نہیں کیے گئے کہ تطویل کا خوف تھا؛ لہٰذا صرف حوالوں پر اکتفاء کیا گیا۔

---

(۱) شرح معانی الآثار للطحاوی : ۲/۳۵: مصنف عبد الرزاق: ۶/۳۳۱

(۲) نخب الافکار: ۷/۲۷۲

(۳) شرح معانی الآثار: ۲/۳۴، مؤطا: ۲/۵۷۰، ابو داؤد: ۱/۲۹۹، المصنف: ۴/۶۷، المصنف: ۶/۳۳۴، طحاوی: ۲/۳۵، سنن کبری: ۷/۳۳۴، عبد الرزاق: ۶/۳۳۳، طحاوی: ۲/۳۵، ابو داؤد: ۱/۲۹۹، سنن: ۷/۳۳۵، طحاوی: ۲/۳۵، ابن ابی شیبہ: ۴/۶۸، سنن: ۷/۳۷۵، ابن ابی شیبہ، المصنف: ۴/۶۲، ابن ابی شیبہ: ۴/۶۷، سنن: ۷/۳۳۶، ابن ابی شیبہ: ۴/۶۷، سنن: ۷/۳۳۲

آخری بات

ان سب باتوں کو پیش کرنے کا مقصد دوسرے مسلک کی تردید و ابطال نہیں ہے؛ بل کہ یہ بتانا ہے کہ جمہور علما جس بات پر اٹل ہیں وہ ان کی اپنی ذاتی رائے اور قرآن و حدیث کے خلاف باطل اجتہاد نہیں ہے، جس پر شور مچایا جائے اور خواہ مخواہ اپنی ہی ہوا اکھاڑنے کی کوشش کی جائے؛ بل کہ یہ مسلک اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان کردہ اور جمہور صحابہ و تابعین و ائمہ کا اختیار کردہ ہے، جس کو غلط و باطل قرار دینا نہایت درجے کی جسارت و گستاخی ہے۔

یہ مضمون اولاً روزنامہ پاسبان میں ۱۳ صفر ۱۴۱۴ھ پیر کو پھر سالار میں ۲۳ صفر ۱۴۱۴ھ ۱۲ اگست ۱۹۹۳ کو شائع ہوا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان عفی عنہ

۲/صفر ۱۴۲۴ھ

حرمتِ مصاہرت اور فقہ اسلامی

عمرانہ کا واقعہ اور علما کا فتویٰ

حرمتِ مصاہرت اور فقہ اسلامی

عمرانہ کا واقعہ اور علما کا فتویٰ

تمہید

اتر پردیش کے ایک ضلع مظفر نگر کے ایک گاؤں میں ''عمرانہ'' نامی ایک عورت کے خسر نے اس کو اپنی ہوس کا شکار بنالیا، جس پر وہاں کے جاہلوں کی پنچایت نے ایک قانون پاس کیا، کہ وہ عورت اب اپنے اسی خسر کے ساتھ شادی کرلے اور علما نے یہ فتویٰ دیا کہ وہ عورت نہ اس کے خسر کے لیے حلال ہے، نہ اس کے شوہر کے لیے حلال ہے؛ بل کہ وہ دونوں پر حرام ہے۔ اخبارات، جرائد ورسائل اور الکٹرانک میڈیا سب کے سب اس وقت اسی گھناؤنے اور شرمناک واقعے کے تذکرے اور اس پر تبصرے میں ہمہ تن مشغول ہیں اور ایسا لگتا ہے کہ اس دور کا سب سے بڑا مسئلہ ان کے نزدیک یہی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ عمرانہ کے ساتھ اس کے خسر کا یہ شرمناک اور انتہائی گھناؤنا کردار، موجودہ دور میں انسانیت کی ذلت وپستی کی ایک المناک تصویر ہے، جس پر جس قدر بھی افسوس کیا جائے کم ہے؛ مگر حیرت ناک وافسوسناک بات یہ ہے کہ آج

میڈیا والے اور بعض دین وشریعت کی نزاکتوں سے ناواقف لوگ، اس واقعے پر افسوس کرنے کے بجائے، دین وشریعت پر افسوس کرنے لگے ہیں اور معاشرے کی موجودہ صورت حال کی اصلاح کے بجائے خود دین اسلام اور فقہ اسلامی کی اصلاح کی فکر میں ہیں اور مزید افسوس یہ ہے کہ اپنی ناواقفیت کے باوجود علما وائمہ، مدارس و دارالافتاؤں پر بھی نقد وجرح اور زبان درازی کرنے میں لگے ہوئے ہیں۔

ہمیں میڈیا اور ان لوگوں کے کردار وطرز پر جن کو دین سے کوئی تعلق نہیں ہے، کچھ زیادہ افسوس نہیں ہے اور نہ ہونا چاہیے؛ کیوں کہ میڈیا جن کے قبضے میں ہے، ان کا مقصد ومنشاء اور ان کی زندگی کا مشن ہی اسلام اور اہل اسلام کو کمزور کرنا ہے؛ اس لیے ان کی طرف سے اسلام ومسلمانوں کے خلاف زبانِ لعن وطعن دراز کی جائے، تو کسی حیرت واستعجاب کا موقعہ نہیں ہے۔ البتہ یہ ضرور حیرت واستعجاب کی بات ہے کہ میڈیا کے اس مشن میں اسلام کو کمزور کرنے کے لیے، شعوری یا غیر شعوری طور پر اہل اسلام میں سے بھی ان کے کچھ نمائندے تیار ہوگئے ہیں اور ان ہی کے لب و لہجے اور اسلوب و انداز میں بات کرنے لگے ہیں اور ان کے مشن کو تقویت پہنچانے میں مشغول ہیں، ہائے افسوس کہ ؎

اس گھر کو آگ لگ گئی گھر کے چراغ سے

موقع کی نزاکت، دشمن کی عیاری وچالاکی پر نظر اور اسلام سے ہمدردی کا تقاضا تو یہ تھا کہ ائمہ کا احترام کیا جاتا، فقہ اسلامی کی خدمات کا اعتراف کیا جاتا، علما کے فتاویٰ پر اعتماد کیا جاتا اور متفقہ آواز سے ببانگ دہل اعلان کیا جاتا، کہ ہمیں ہماری شریعت اور علما کے فتاویٰ کافی ہیں اور اگر اس میں علما وائمہ کا اختلاف بھی ہے، جیسا کہ اور بھی بہت سے مسائل میں اختلاف ہے، تو یہ کہا جاتا کہ یہ ہمارا داخلی معاملہ

ہے، اس میں غیروں کو جھانکنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور ہم اس میں کسی اور کو اپنا حکم و فیصل نہیں بنائیں گے۔

مگر افسوس کہ اس کے بجائے بعض مسلمانوں نے بھی علما کی توہین اور فتوؤں کا استہزاء و مذاق کرنا شروع کر دیا، بعض نے غیر مسلم لوگوں کے تنقیدی اداریئے اور مضامین سے اتحاد و اتفاق کا مظاہرہ کیا اور بعض خواتین تنظیموں نے اسلام اور علما کو دل کھول کر گالیاں دیں۔

اور ان کی تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ طبقہ دین کے مسائل سے انتہائی ناواقف ہونے کے باوجود محض اپنی ناقص عقل و فہم پر کس قدر مطمئن ہے اور پھر اس کی بنا پر کس قدر جری ہے؟ اور اس میں مزید افسوس ناک بات یہ ہے کہ یہ لوگ بعض غلط اور جھوٹی باتیں علما کی طرف منسوب کر رہے ہیں جن کی کوئی حقیقت ہی نہیں، مثلاً یہ بات کہ علما نے یہ فتوی دیا کہ وہ عورت اپنے خسر کے ساتھ شادی کر لے، حالانکہ کسی عالم کا یہ فتوی نہیں ہے؛ بل کہ علما تو یہ کہتے ہیں کہ وہ عورت خسر پر بھی حرام ہے اور اس کے شوہر پر بھی حرام ہے؛ مگر میڈیا کی سازشوں کا شکار ہو کر علما کی طرف یہ غلط بات منسوب کی جا رہی ہے حال آں کہ یہ بات علما نے نہیں؛ بل کہ گاؤں کے جاہل پنچوں نے اپنی جہالت کی وجہ سے کہی تھی، اس جاہلانہ فیصلے سے نہ شریعت پر کوئی الزام آتا ہے اور نہ علما پر۔

ان ہی حالات کے پیش نظر احقاقِ حق و ابطالِ باطل کا فریضہ انجام دینے کے لیے زیر نظر سطور تحریر کی جا رہی ہیں، تا کہ ایک طرف بدخواہوں کی زبان بند ہو اور دوسری طرف ان لوگوں کو حق سے آگہی ملے، جو اس سلسلے میں تذبذب کا شکار ہو گئے ہیں۔

مسئلہ کیا ہے؟

سب سے پہلے یہ دیکھنا ہے کہ مسئلہ کیا ہے جس کو ہمیں سمجھنا ہے؟ کیوں کہ جب تک مسئلہ کی اصل حقیقت نہیں سمجھیں گے، اس وقت تک بات واضح طور پر سمجھ میں نہیں آئے گی۔

مسئلہ ہے حرمتِ مصاہرت کا، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی مرد وعورت نے جنسی تعلق قائم کیا، تو اس بنا پر اس مرد وعورت کے اصول (ماں باپ اور دادا دادی، نانا نانی) اور فروع (اولاد اور اولاد کی اولاد) ایک دوسرے پر حرام ہوجاتے ہیں، شریعت اور فقہ کی زبان میں اس کو حرمتِ مصاہرت کہا جاتا ہے۔

یہ بات ہر کوئی جانتا ہے کہ رضاعت یعنی دودھ کی وجہ سے اور نسب یعنی خونی رشتے کی وجہ سے بھی بعض رشتے شریعت میں حرام ہوجاتے ہیں، اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ کسی بھی مرد وعورت کے مابین جنسی تعلق کی بنا پر بھی بعض رشتے ایک دوسرے پر حرام ہوجاتے ہیں، اسی کا نام حرمتِ مصاہرت ہے۔

حرمتِ مصاہرت اور اس کی مختلف صورتیں

یہاں یہ بات سمجھ لینا چاہیے کہ فی الجملہ حرمتِ مصاہرت کے مسئلے پر پوری امت کا اجماع ہے اور یہ مسئلہ قرآن وحدیث سے بھی واضح طور پر ثابت ہے، البتہ اس کی تفصیلات وجزئیات میں علما کے مابین اختلاف ہوا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ کسی بھی مرد وعورت کے درمیان جنسی تعلق کی تین صورتیں ہیں:

(۱) ایک مباح وجائز تعلق جو شرعی نکاح کی صورت میں ہوتا ہے۔

(۲) دوسرا مشتبہ تعلق جو نکاح فاسد یا غلط فہمی کی صورت میں ہوتا ہے۔

(۳) تیسرا حرام و ناجائز تعلق جو زنا کی صورت میں ہوتا ہے۔

ان میں سے پہلی دو صورتوں کے بارے میں تمام علما و ائمہ کا اجماع ہے کہ ان سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے، یعنی کسی شخص کا ایک عورت سے نکاح ہوا، تو اس عورت کی ماں اور اس کی بیٹی اس مرد پر حرام ہو جاتے ہیں اور یہ مسئلہ قرآن میں منصوص ہے، قرآن پاک میں ہے:

﴿ وَاُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَ رَبَائِبُكُمُ الّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِنْ نِّسَائِكُمُ الّٰتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ﴾ [النساء: ۲۳]

(اور حرام ہیں تم پر تمہاری بیویوں کی مائیں اور ان کی بیٹیاں، جو تمہاری پرورش میں ہیں جن کو تمہاری عورتوں نے جنا ہے، جن سے تم نے صحبت کی ہے۔)

اور جس طرح اس مرد پر اپنی عورت کی ماں اور بیٹی حرام ہو جاتی ہے، اسی طرح اس عورت پر اپنے شوہر کا باپ (یعنی خسر) اور اس کا بیٹا حرام ہو جاتے ہیں اور اس پر پوری امت کا اجماع ہے۔

اسی طرح اگر نکاح فاسد کی صورت میں کسی عورت سے جماع ہوا، تو بھی اس مرد و عورت پر ایک دوسرے کے اصول و فروع حرام ہو جاتے ہیں، نیز اگر کسی نے کسی عورت سے غلط فہمی میں بیوی سمجھ کر جماع کر لیا، تو بھی یہی مسئلہ ہے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی رَحِمَہُ اللہُ فرماتے ہیں:

"قال ابن المنذر رَحِمَهُ اللهُ : أجمع كل من نحفظ عنه من علماء الأمصار على أن الرجل إذا وطيء امرأة بنكاح

فاسد أو شراء فاسد أنها تحرم علی أبیه و ابنه و أجداده وولد ولده ، و هذا مذهب مالک والأوزاعي والثوري والشافعي وأحمد وإسحاق و أبی ثور وأصحاب الراي رحمهم الله . (۱)

(ابن المنذر رنے کہا کہ علماء امصار میں سے جن سے بھی علم ہم نے محفوظ کیا ہے، ان کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی عورت سے نکاح فاسد کی وجہ سے یا فاسد طریقے پر (باندی) خریدنے کی بنا پر اس سے جماع کرتا ہے، تو اس عورت پر اس مرد کا باپ، بیٹا، اس کے دادا اور پوتے سب حرام ہو جاتے ہیں، یہی امام مالک اوزاعی، ثوری، شافعی، احمد، اسحاق اور اصحاب الرائے کا مذہب ہے)

اب رہی تیسری صورت کہ کوئی کسی عورت سے زنا کرلے، تو اس کی بنا پر بھی کیا ایک دوسرے کے اصول وفروع حرام ہو جاتے ہیں یا نہیں؟ اس میں قدیم دور سے صحابہ میں اور علما میں اختلاف چلا آرہا ہے۔

زنا سے حرمتِ مصاہرت اور ائمہ کے مسالک

چناں چہ اس مسئلے میں امام شافعی رحمہ اللہ اور ایک روایت میں امام مالک رحمہ اللہ تو یہ فرماتے ہیں کہ زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوتی؛ مگر اس کے برخلاف متعدد صحابہ و تابعین و ائمہ یہ فرماتے ہیں کہ زنا سے بھی حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔

چناں چہ حضرات صحابہ میں سے حضرت عمر، حضرت عائشہ، حضرت عمران بن

---

(۱) المغني : ۶/۴۰۵

حصین، حضرت ابن مسعود، حضرت جابر بن عبد اللہ، حضرت ابی بن کعب، اور اصح روایت کے مطابق حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما یہ فرماتے ہیں کہ زنا سے بھی حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔(۱)

نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی مسلک ہے۔(۲)

اور تابعین میں سے حسن بصری، عامر شعبی، ابراہیم نخعی، عبد الرحمٰن اوزاعی، طاؤس، مجاہد، عطاء، سعید بن المسیب، سلیمان بن یسار، سفیان ثوری، احمد، اسحاق بن راھویہ رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔(۳)

ائمہ میں سے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک بھی یہی ہے، کہ زنا کی وجہ سے بھی حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے اور یہی مسلک امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا ہے اور مزید یہ کہ امام مالک رحمہ اللہ کی ایک روایت بھی اسی کے موافق ہے اور آپ کے مسلک کی معتبر کتاب "المدونۃ الکبری" میں بھی یہی مذکور ہے۔(۴)

گویا کہ اس مسلک کو چار اماموں میں سے دو اماموں نے اختیار کیا ہے اور امام مالک رحمہ اللہ ایک روایت میں ان ہی کے ساتھ ہیں۔

اور ان ائمہ کے مسالک اور ان کے دلائل کتابوں میں مفصل موجود ہیں، یہاں ہمارا مقصود نہ ان سب کو بیان کرنا ہے اور نہ ان کے مابین محاکمہ مقصود ہے؛ بل کہ ہم

---

(۱) البناية للعيني: ۳۳/۵،فتح القدير: ۲۱۰/۳

(۲) بخاري: ۷۶۵/۲

(۳) البناية للعيني: ۳۳/۵، فتح القدير: ۲۱۰/۳، المغني: ۴۰۴/۶، ابن أبي شيبة: ۴۸۱/۳،تفسير القرطبي: ۱۱۰/۵

(۴) المدونة الكبرىٰ: ۲۷۷/۴

یہاں صرف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کی وضاحت اور دلیل بیان کرنا چاہتے ہیں؛ تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ آپ اس مسلک میں نہ متفرد ہیں اور نہ حضرت کا یہ مسلک بے دلیل ہے جیسا کہ میڈیا کے کردار سے لوگوں کو غلط فہمی ہورہی ہے اور بعض مسلمان بھی ان کی ہاں میں ہاں ملارہے ہیں۔

حنفی کتب فقہ کے حوالجات

اب ہم اولاً قدیم فقہی کتب کے حوالے اس سلسلے میں پیش کرتے ہیں:

(۱) علامہ ابن نجیم المصری حنفی رحمہ اللہ اپنی کتاب "البحر الرائق" میں فرماتے ہیں:

" أراد بحرمة المصاهرة الحرمات الأربع :حرمة المرأة على أصول الزاني و فروعه نسباً و رضاعاً وحرمة أصولها و فروعها على الزانى نسباً و رضاعاً كما في الوطئ الحلال." (۱)

(یعنی مصنف کنز الدقائق نے حرمت مصاہرت سے چار قسم کی حرمتیں مراد لی ہیں: ایک یہ کہ اس عورت کا زانی کے اصول (باپ دادا) اور اس کے فروع (اولاد، و اولاد کی اولاد) پر حرام ہونا، خواہ وہ خونی رشتے سے ہوں یا رضاعی رشتے سے؛ اور اس عورت کے اصول وفروع کا زانی پر حرام ہونا، خواہ وہ خونی رشتے سے ہوں یا رضاعی رشتے سے)

(۲) علامہ ابن الھمام صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں:

" وكذا تحرم المزنى بها على آباء الزاني وأجداده و

---

(۱) البحر الرائق: ۱۷۹/۳

إن علوا ، وأبنائه وإن سفلوا. "(۱)

(یعنی اسی طرح وہ عورت جس سے زنا کیا گیا، وہ حرام ہو جاتی ہے زانی کے باپ دادوں پر، اگر چہ اوپر تک کا سلسلہ ہو اور اس کی اولا د بھی حرام ہو جاتی ہے، اگر چہ نیچے تک یہ سلسلہ پہنچے)

فتاوی عالمگیری میں ہے:

"**فمن زنا بامرأة حرمت عليه أمها وإن علت، وابنتها وإن سفلت، وكذا تحرم المزني بها على آباء الزاني وأجداده و إن علوا، وأبنائه وإن سفلوا .**" (۲)

(یعنی جو کسی عورت سے زنا کیا، تو اس عورت کی ماں اس پر حرام ہے اگر چہ اوپر تک سلسلہ پہنچے (یعنی ماں کی ماں اور اس کی ماں) اور اس کی بیٹی بھی اس پر حرام ہے، اگر چہ نیچے تک سلسلہ چلے (یعنی بیٹی کی بیٹی اور اس کی بیٹی) اسی طرح وہ عورت جس سے زنا کیا گیا وہ حرام ہو جاتی ہے زانی کے باپ دادوں پر اگر چہ اوپر تک کا سلسلہ ہو اور اس کی اولا د بھی حرام ہو جاتی ہے، اگر چہ نیچے تک یہ سلسلہ پہنچے)

ان کے علاوہ زنا سے حرمتِ مصاہرت کا یہ مسئلہ "**در مختار مع الشامی، بدائع الصنائع**" وغیرہ میں بھی بصراحت مذکور ہے۔

حنبلی کتب فقہ کے حوالجات

اب لیجیے حنابلہ کی فقہی کتابوں کے حوالے:

(۱) فتح القدير: ۳/۲۱۰

(۲) الفتاوى الهندية : ۱/۲۷۴، الدر المختار مع الشامي: ۳/۳۲،بدائع الصنائع: ۲/۲۳۶،تحفة الفقهاء: ۲/۱۲۴

(۱) فقہ حنبلی کی بنیادی واساسی کتاب ''المغنی'' میں ہے:

'' فاذا زنیٰ بامرأة حرمت علی أبیه و ابنه، و حرمت علیه أمها و ابنتها، کما لو وطئها بشبهة أو حلالا. (۱)

(یعنی: اگر کسی نے کسی عورت سے زنا کیا، تو وہ عورت اس زانی کے باپ اور بیٹے پر حرام ہو جاتی ہے اور اس مرد پر اس عورت کی ماں اور بیٹی حرام ہو جاتی ہے جیسے شبہ سے جماع کرنے یا حلال طریقے پر جماع کرنے کی صورت میں ہوتا ہے)

(۲) فقہ حنبلی کی معروف و مستند کتاب ''کشف القناع'' میں ہے :

''یثبت تحریم المصاهرة بوطء حلال إجماعاً و بوطء حرام کزنا و بوطء شبهة، ولو کان الوطء فی الدبر؛ لأن الوطء یسمیٰ نکاحاً، فیدخل فی عموم قوله تعالی: ولا تنکحوا ما نکح آبائکم الخ.'' (۲)

(حرمت مصاہرت حلال طریقے سے جماع سے تمام علما کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے اور حرام طریقے سے جماع جیسے زنا سے بھی ثابت ہو جاتی ہے اور شبہ کی بنیاد پر جماع سے بھی ثابت ہو جاتی ہے؛ کیوں کہ جماع کو نکاح بھی کہا جاتا ہے؛ لہٰذا یہ اللہ کے اس قول: ''ولا تنکحوا ما نکح آبائکم الخ'' (جن سے تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہے، ان سے تم نکاح نہ کرو) کے عموم میں داخل ہوگا)

(۱) المغني: ۶/۴۰۴
(۲) کشف القناع : ۵/۷۲

(۳) فقہ حنبلی کی ایک اور معتبر کتاب ''**عمدة الفقه**'' میں ہے:

''**من وطئ امرأة حلالاً أو حراماً حرمت علی أبيه و ابنه، وحرمت عليه أمهاتها و بناتها.**'' (۱)

(جس نے کسی عورت سے حلال یا حرام کسی بھی طور پر جماع کیا، تو وہ عورت اس مرد کے باپ اور بیٹے پر حرام ہو جاتی ہے اور اس مرد پر اس عورت کی ماں اور بیٹیاں حرام ہو جاتی ہیں)

ان کے علاوہ یہ مسئلہ، حنبلی فقہ کی درج ذیل کتب میں بھی مذکور ہے۔ (۲)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی وضاحت

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ زنا کی وجہ سے حرمت مصاہرت کے مسئلے میں اگر ایک مسلک یہ ہے کہ اس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، تو بے شمار صحابہ و تابعین اور متعدد ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ اس سے بھی حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اسی لیے لکھا ہے:

''**وإنما تنازع العلماء في الزنا المحض: هل ينشر حرمة المصاهرة؟ فيه نزاع مشهور بين السلف والخلف، التحريم قول أبي حنيفة وأحمد رحمهما الله، والجواز مذهب الشافعي رحمه الله؛ وعن مالك رحمه الله روايتان.**'' (۳)

(۱) عمدة الفقه: ۱/۹۱

(۲) دليل الطالب: ۱/۲۲۶، المحرر في الفقه: ۲/۱۹، الروض المربع: ۳/۵۱، منار السبيل: ۲/۱۴۹، المبدع: ۷/۶۰

(۳) فتاوی ابن تيمية: ۳۲/۶۷

بس علما نے خالص زنا کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ کیا اس سے بھی حرمت مصاہرت پھیلے گی؟ اس میں سلف و خلف کے درمیان اختلاف مشہور ہے، حرام ہونے کا قول ابوحنیفہ واحمد رحمہما اللہ کا ہے اور جواز شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور مالک رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں) آپ ہی ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

" ولكن النزاع المشهور بين الصحابة والتابعين و من بعدهم في الزنا : هل ينشر حرمة المصاهرة: فهذه فيها نزاع قديم بين السلف وقد ذهب إلى كل قول كثير من أهل العلم: كالشافعي، ومالك رحمہما اللہ في احدى الروايتين عنه يبيحون ذلك؛ وأبو حنيفة وأحمد ومالک رحمہم اللہ في الرواية الأخرىٰ يحرمون ذلك . فهذه إذا قلد الإنسان فيها أحد القولين جاز ذلك. (۱)

(لیکن صحابہ و تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں میں زنا کے بارے میں مشہور اختلاف ہے، کہ کیا اس کی وجہ سے حرمت مصاہرت پھیلتی ہے؟ پس اس میں سلف کے درمیان قدیم اختلاف ہے اور ہر قول کی طرف بہت سے اہل علم گئے ہیں جیسے امام شافعی رحمہما اللہ اور ایک روایت میں امام مالک رحمہ اللہ اس کو جائز کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ، امام احمد رحمہما اللہ اور دوسری روایت میں امام مالک رحمہ اللہ اس کو حرام کہتے ہیں۔ پس آدمی اس میں کسی بھی قول کی تقلید کرے، جائز ہے)

اس وضاحت سے بھی یہ بات خوب روز روشن کی طرح سامنے آگئی کہ اس میں

---

(۱) فتاویٰ ابن تيمية: ۱۴۰/۳۲

دونوں قول ہیں اور ہر طرف علما وائمہ کا ایک کثیر طبقہ موجود ہے۔

جدید طبقے کی ناواقفیت

مگر افسوس کہ جدت پسند طبقہ اس وقت اپنی تمام تر جہالتوں کے باوجود اخبارات ورسائل میں علمائے دیو بند کے فتوے کو غلط اور غیر معقول کہہ رہا ہے۔ اگر علمائے دیو بند کا فتوی غلط ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرات صحابہ اور تابعین اور ائمہ سب کے سب اس غلطی میں مبتلا ہیں اور اس غیر معقول فتوے کا چودہ سو سال سے امت کو سبق پڑھاتے آرہے ہیں۔ کیا کوئی معقول آدمی ایسی نامعقول بات کہہ سکتا ہے؟

یہ طبقہ ہمیشہ محض عقل کی غلامی پر فخر کرتا ہے اور حقائق کو دیکھنے اور سمجھنے کا اس کو کوئی ذوق نہیں ہوتا اور اس ناواقفیت کے باوجود علما پر، ائمہ پر بل کہ صحابہ پر بھی چوٹیں کرنے کی جرأت کرتا ہے۔

اگر ان لوگوں نے چوٹیں کرنے سے پہلے کم از کم کسی عالم سے رجوع کر کے اس مسئلہ پر صحابہ وتابعین وائمہ کا مسلک معلوم کیا ہوتا، تو ان کو حقیقت سے آگہی ہو جاتی اور وہ اس جہل مرکب میں مبتلا نہ ہوتے۔

میڈیا کا ایک جھوٹ

اوپر پیش کی گئی وضاحت سے یہ بھی آشکارا ہو گیا، کہ ائمہ اور علما کا مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ زنا کی وجہ سے وہ عورت جس سے زنا ہوا ہے، اس کے خسر پر بھی حرام ہے اور اسی کے ساتھ اس کے شوہر پر بھی حرام ہے اور یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ دارالعلوم دیو بند سے بھی یہی فتوی دیا گیا ہے؛ مگر میڈیا اپنی عادت کے مطابق علما کی طرف یہ بات منسوب کر رہا ہے کہ علما نے اس عورت کو اپنے زانی خسر کے ساتھ شادی

کر لینے کا فتوی دیا؛ حال آں کہ یہ سو فی صد جھوٹ ہے اور ایک رتی بھی اس میں سچ کا عنصر شامل نہیں ہے، بلکہ دارالعلوم دیوبند کے فتوے میں خود اس کی تردید کی گئی ہے۔

اور حقیقت یہ ہے کہ یہ شادی کر لینے کی بات ان جاہل پنچوں کا فیصلہ تھا جو اس مسئلہ پر اپنے گاؤں میں بیٹھ کر فیصلہ کر رہے تھے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ کسی جاہل کے غلط فیصلہ کرنے پر نہ اسلام پر کوئی الزام آ سکتا ہے اور نہ علماء پر۔ مگر کس قدر حیرت کی بات ہے کہ میڈیا کے اس کردار سے واقف ہوتے ہوئے بھی اس کی ہاں میں ہاں ملاتے ہوئے وہ طبقہ جو اپنے آپ کو عقل مند اور روشن دماغ کہلاتا ہے، علماء کو کوسنے دے رہا ہے۔

دارالعلوم دیوبند کا عمرانہ کے مسئلے میں فتویٰ

یہاں پر مناسب ہوگا کہ ہم دارالعلوم دیوبند کے فتوے کی نقل پیش کر دیں جس پر لے دے کی جارہی ہے اور اس کی بنیاد پر علما کو برا بھلا کہا جارہا ہے، اس سے ان شاء اللہ العزیز انصاف پسند حضرات کو حق و باطل میں تمیز کرنے کا موقعہ ملے گا۔

سوال: قصبہ چرتھاول ضلع مظفر نگر میں ایک شادی شدہ خاتون کے ساتھ اس کے حقیقی سسر نے زنا بالجبر کیا، یہ بات جس وقت عورت کے ذریعے بتائی گئی، تو گاؤں کی پنچایت نے فیصلہ کیا کہ اس صورت میں عورت پر طلاق واقع ہوگئی اور اب یہ عورت جو پہلے زانی کے فرزند کی منکوحہ تھی، اب سسر کی بیوی ہوگئی ہے اور شوہر پر حرام ہوگئی ہے، گاؤں کی پنچایت نے عورت کو اس کے میکے بھیج دیا ہے، اس عورت کے اپنے شوہر سے پانچ بچے بھی ہیں، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی شادی شدہ عورت سے اس کا سسر زنا بالجبر کرتا ہے، تو کیا اس کی زوجیت بدل جائے گی، یا اس کو طلاق واقع ہو جائے گی اور کیا وہ اپنے شوہر پر حرام ہو جائے گی، اگر ایسا ہے، تو کیا

زانی سسر کے ساتھ اس کا از سر نو نکاح کیا جائے گا اور وہ پانچ بچے کس کے کہلائیں گے، کیا یہ بچے اپنے باپ کے بہن بھائی کہلائیں گے، اس قسم کے سوالات علاقے میں جنم لے رہے ہیں، اس سلسلے میں شرعی مسئلہ واضح نہ ہونے کی صورت میں علاقے کے حالات ناگفتہ بہ بنے ہوئے ہیں اور میڈیا بھی اس بابت بہت سی غلط فہمیوں کا شکار ہے، اس لیے علمائے کرام سے اس کی وضاحت کیے جانے کا التماس ہے۔

السائل: اشرف عثمانی، راشٹریہ سہارا

جواب از دارالعلوم دیوبند

الجواب وباللہ التوفیق: اگر کسی شخص نے اپنے بیٹے کی بیوی کے ساتھ زنا کیا اور گواہوں کی گواہی سے یہ فعل ثابت ہو جائے اور اس کا بیٹا اس کی تصدیق کرے یا وہ خود اقرار کرے، تو اس سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے؛ یعنی لڑکے کی بیوی لڑکے کے اوپر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے، جس عورت سے باپ نے ہم بستری کر لی، خواہ نکاح کے بعد جائز طریقے پر کی ہو یا بغیر نکاح کے ناجائز طور پر وطی کی ہو، ان دونوں صورتوں میں مرد کے لیے اس عورت کو اپنی زوجیت میں رکھنا حرام ہوتا ہے، قرآن پاک میں ہے:

﴿وَلَاتَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُ كُمْ﴾

بیٹے کو چاہیے کہ اپنی بیوی سے علاحدگی اختیار کر لے اور کبھی اس کے پاس نہ جائے، پنچایت والوں کا یہ کہنا کہ لڑکے کی بیوی اب باپ کی بیوی ہوگئی اور زوجیت بدل گئی، صحیح نہیں ہے، یا یہ کہنا کہ لڑکے کی بیوی کو طلاق واقع ہوگئی یہ بھی صحیح نہیں، نہ سسر کے ساتھ اس کا نکاح ہوسکتا ہے، وہ پانچوں بچے صحیح النسب ہیں اور اپنے اصلی ماں باپ کے بچے ہیں، نہ یہ لڑکے کے باپ کے پوتے پوتی کہلائیں گے، گاؤں

کے لوگوں نے مسئلے سے ناواقفیت میں اپنے فیصلے کی غلط طریقے پر جو تعبیر کی ہے، وہ صحیح نہیں ہے، غالباً اسی غلط تعبیر کی وجہ سے لوگوں کے دماغوں میں نئے نئے سوالات پیدا ہو رہے ہیں۔

واللہ اعلم

الجواب صحیح: فقط

حبیب الرحمٰن، کفیل الرحمٰن، محمد ظفیر الدین

مفتی دار العلوم، دیوبند

/۵/ ۱۴۲۶ھ

دار العلوم کا یہ فتوی بالکل واضح اور صاف ہے، جو میڈیا کی غلط بیانیوں اور مکاریوں کا پردہ فاش کرنے کے لیے کافی ہے، نیز اہل انصاف میں سے وہ طبقہ، جو ان مکاریوں و سازشوں کا شکار ہو کر اسلام کے بارے میں غلط فہمی اور علما سے بدظنی و بدگمانی میں مبتلا ہے اس کے لیے بھی اپنی غلط فہمیوں و بدگمانیوں کو دور کر لینے کا سنہری موقعہ ہے۔

مسئلے پر آیت سے استدلال

اب ہم بتاتے ہیں کہ اس مسلک کی تائید میں دلائل ہیں یا یہ کہ یہ مسلک بے دلیل ہے؟ جیسا کہ بعض ناواقف حضرات اس غلط فہمی کا شکار ہیں۔ متعدد حضرات علما نے اس مسلک کی دلیل میں قرآن پاک کی ایک آیت پیش کی ہے، اور وہ یہ ہے:

﴿ وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ آبَائُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ، اِنَّه كَانَ فَاحِشَةً وَّ مَقْتًا وَ سَاءَ سَبِيْلًا﴾

(النِّسَاءِ : ۲۲)

(تم نکاح نہ کرو ان عورتوں سے، جن سے تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہے؛ مگر جو کہ پہلے ہو چکا، بے شبہ یہ بے حیائی کا اور غضب کا کام ہے اور برا چلن ہے)

اس آیت میں نکاح کا لفظ آیا ہے اور عربی زبان میں اس کے ایک معنے تو وہی ہیں، جو معروف ہیں کہ عقد نکاح کرنا، شادی کرنا اور اس کے دوسرے معنے صحبت کرنے کے بھی آتے ہیں اور یہی معنے اس کے اصل لغت میں ہیں، اس لیے یہی معنے اس کے حقیقی معنے ہوں گے۔ (۱)

اس لحاظ سے اس کی ایک تفسیر یہ ہے کہ تمہارے باپ نے جس عورت سے صحبت کر لی، اس سے تم نکاح نہیں کر سکتے اور ظاہر ہے کہ اگر پہلے سے نکاح قائم تھا اور وہ عورت جائز تھی، تو اب باپ کے صحبت کر لینے سے وہ اس پر حرام ہو گئی۔

چناں چہ اس آیت سے حرمت مصاہرت بالزنا پر استدلال متعدد اہل علم نے کیا ہے، علامہ ابن قدامہ الحنبلی رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں:

''ہماری دلیل اللہ تعالے کا یہ ارشاد ہے ﴿ وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ آبَائُكُمْ ﴾ الخ''

''اور صحبت کرنے کو نکاح بھی کہا جاتا ہے اور آیت میں ایک قرینہ ہے، جو اس لفظ نکاح کو صحبت کے معنے کی طرف پھیر دیتا ہے، وہ یہ کہ اس میں کہا گیا ہے کہ یہ کام بے حیائی کا ہے اور اس قدر بے حیائی، صحبت ہی میں ہوتی ہے۔''(۲)

---

(۱) روح المعاني: ۴/۲۴۶، القرطبي: ۵/۹۹، أحكام القرآن للجصاص: ۲/۱۱۲
(۲) المغني: ۶/۴۰۵

نیز حنابلہ کی کتاب ''کشف القناع'' میں بھی اس آیت سے حرمت مصاہرت بالزنا پر استدلال کیا ہے اور اس کی عبارت اوپر گزر چکی ہے۔

مشہور مفسر علامہ ابوبکر الجصاص الرازی رحمہ اللہ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ:

''اس آیت نے اس عورت سے نکاح کو حرام کر دیا ہے، جس سے باپ نے صحبت کر لی ہو، خواہ زنا سے، خواہ دوسرے طریقے سے؛ کیوں کہ نکاح کا لفظ حقیقتاً صحبت کو شامل ہے؛ لہٰذا اسی پر اس کو محمول کرنا واجب ہوا۔''(۱)

اور صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی حنفی رحمہ اللہ نے فرمایا:

والنكاح يستعمل في العقد والوطء، فلا يخلو إما أن يكون حقيقةً لهما على الاشتراک، وإما أن يكون حقيقةً لأحدهما، مجازاً للآخر، وكيف ما كان يجب القول بتحريمهما جميعاً. (۲)

(نکاح کا لفظ عقد نکاح اور جماع دونوں معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے؛ خواہ یہ لفظ مشترک ہونے کی بنا پر دونوں میں حقیقت ہو، یا ایک میں حقیقت ہو اور دوسرے میں مجاز ہو، ہر صورت پر لازم ہے کہ اس آیت میں دونوں (عقد نکاح اور صحبت) سے حرمت آنے کا قول کیا جائے)

یہ چند جلیل القدر علما اور فقہا کے اقوال ہیں، جو اس آیت کی تفسیر میں پیش کئے

(۱) أحكام القرآن: ۲/۱۱۳

(۲) بدائع الصنائع: ۲/۵۳۶

گئے ہیں، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس آیت سے حرمت مصاہرت بالزنا پر استدلال اور اس کی یہ تفسیر سلف کے دور سے چلی آرہی ہے۔

ایک شبے کا جواب

ہوسکتا ہے کہ اس آیت سے استدلال پر کسی کو یہ شبہ ہو کہ اس آیت میں تو یہ کہا گیا ہے کہ ایسی عورتوں سے نکاح نہ کرو، جن سے باپ نے صحبت کر لی ہے، یہ تو نہیں بتایا گیا کہ جس عورت کا نکاح کسی مرد سے ہو چکا ہو اور پھر اس مرد کا باپ اپنی بہو سے زنا کرلے، تو کیا حکم ہے؟

اس کا جواب بالکل واضح ہے، وہ یہ کہ جب اللہ تعالے نے یہ فرمادیا کہ ایسی عورتوں سے نکاح نہیں کیا جا سکتا، جن سے تمہارے باپوں نے شادی کر لی ہے، تو یہ بھی واضح ہوا کہ اگر پہلے سے کسی عورت کا نکاح ہو چکا تھا، پھر بعد میں اس سے باپ نے بدکاری کی، تب بھی وہ عورت اس مرد پر حرام ہوگئی اور وہ نکاح باقی نہیں رکھا جا سکتا؛ کیوں کہ یہ بات انتہائی غیر معقول ہے کہ باپ کی موطوءہ سے نکاح کرنا، تو ممنوع ہو اور اگر نکاح ہو چکا ہو، تو باپ کی موطوءہ جائز رہے۔

نیز اگر بعد نکاح باپ کی موطوءہ بننے والی کا نکاح باقی رکھنا جائز ہوتا، تو قرآن اس سلسلے میں مطلق حکم بیان نہ کرتا؛ بل کہ اس میں فرق بیان کرتا، جب فرق بیان نہیں کیا گیا، تو اس حکم کا ہر صورت میں یکساں ہونا معلوم ہوگیا۔

پروفیسر نازنین کی جہالت

یہاں اس کا ذکر بے محل نہ ہوگا کہ پروفیسر نازنین (پروفیسر دیانند کالج، بنگلور) نے علما کی جانب سے اس آیت کے پیش کرنے پر سالار اخبار بابت: ۷/ جولائی،

۲۰۰۵ میں لکھا ہے، کہ اس مسئلے کی دلیل میں اس آیت کا پیش کرنا سراسر دھاندلی ہے۔

اس سے اندازہ لگائیے کہ اس طبقے کو اپنی ناواقفیت پر کس قدر ناز ہے اور بایں جہالت کس قدر جرأت کہ علما پر دھاندلی کا الزام لگا دیا؛ جب کہ امت کے بڑے بڑے اکابر علما و ائمہ نے اس آیت سے مسئلہ زیرِ بحث پر استدلال کیا ہے۔ کیا اس پروفیسر کے نزدیک ان سب نے بھی دھاندلی ہی کی ہے اور امت کو دھوکہ میں مبتلا کیا ہے؟ اگر واقعی اس کے نزدیک ایسا ہی ہے، تو ہمیں بھی یہ سمجھنے کا حق ہے کہ اس قسم کے لوگ عقل سے کورے ہی نہیں ہوتے؛ بل کہ عقل کے دشمن بھی ہوتے ہیں۔

حضرات صحابہ کے فتاویٰ

زیر بحث مسئلہ کی دلیل میں حضرات صحابہ کے فتاوی بھی ہیں، چناں چہ حضرت عبد اللہ بن عباس، حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے اس سلسلے میں فتاوی آئے ہیں اور ان کو امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں تعلیقاً ذکر کیا ہے اور دیگر محدثین نے ان کو مسنداً روایت کیا ہے۔

(۱) امام ابوثور رحمہ اللہ نے اپنی ''جامع'' میں روایت کیا ہے:

''ایک شخص حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ اس نے اپنی عورت کی ماں؛ یعنی ساس سے بدکاری کر لی ہے؟ آپ نے فرمایا کہ ''حرمت علیک امرأتک'' (کہ تیری بیوی تجھ پر حرام ہو گئی) اور یہ واقعہ اس وقت پیش آیا تھا، کہ اس کی بیوی سے اس کو سات اولاد ہو چکی تھی اور وہ سب کے سب بالغ تھے۔ وذلک بعد أن ولدت منه سبعة أولاد کلهم بلغ مبلغ الرجال۔''(۱)

(۱) فتح الباري: ۹/۱۵۶، عمدة القاري: ۱۴/۵۵، نیز المحلی لابن حزم: ۹/۱۴۷

اس حدیث پر امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ نقد کیا ہے کہ: ابو نصر جو ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس کو نقل کرتے ہیں ان کا سماع ابن عباس رضی اللہ عنہ سے معروف نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ''تہذیب'' میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابو زرعہ رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے:

'' أبو نصر الأسدي الذي يروي عن ابن عباس ثقة''

(کہ ابونصر اسدی جو ابن عباس سے روایت کرتے ہیں وہ ثقہ ہیں)(۱)

اور اس سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے:

''ابو زرعہ کے نزدیک ابن عباس سے ان کا سماع ثابت ہے، اسی لیے انہوں نے '' الذی یروی عن ابن عباس رضی اللہ عنہ '' کہا ہے، نیز عینی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ابونصر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ''والفجر و لیال عشر'' کی تفسیر معلوم کی۔''(۲)

اس سے بھی بہ ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابو نصر نے ابن عباس سے سنا ہے؛ کیوں کہ اس میں ان کا حضرت ابن عباس سے سوال کرنا معلوم ہوتا ہے اور سوال، تو ملاقات ہی پر ہوگا۔

(۲) دوسرا فتوی حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کا ہے، جس کو امام عبدالرزاق نے بہ طریق حسن بصری حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

''من فجر بأم امرأته حرمتا عليه جميعاً.''

(۱) التهذيب : ۱۲/۲۵۵

(۲) عمدة القاري: ۱۴/۵۵

(کہ جو اپنی ساس سے منہ کالا کرے، اس پر اس کی بیوی و ساس دونوں حرام ہو جاتے ہیں۔)(۱)

ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کی سند لا باس بہ ہے۔

(۳) تیسرا فتوی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ہے، اس کو بھی امام بخاری رحمہ اللہ نے تعلیقاً روایت کیا ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

قال أبو هريرة رضي الله عنه : لا تحرم عليه حتى يلزق بالأرض يعني من جامع.(۲)

حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ صورتِ مسئولہ میں اس کی بیوی اس پر حرام نہ ہوگی جبتک کہ وہ زمین سے مل نہ جائے یعنی ساس سے جماع نہ کرلے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک بھی ساس سے زنا کر لینے پر اس کی بیوی اس پر حرام ہو جائے گی۔

یہ تین صحابہ ہیں جن کے فتاوی نقل کئے گئے، ان کے علاوہ متعدد تابعین جیسے امام شعبی، امام مجاہد، امام ابراہیم نخعی، امام سعید بن المسیب، سفیان ثوری وغیرہم رحمہم اللہ سے بھی اسی قسم کا فتوی نقل کیا گیا ہے۔(۳)

ایک شبہے کا جواب

ان روایات سے علما کو تو کوئی شبہ نہیں ہوتا، وہ اپنی خدا داد بصیرت سے ان کا مسئلہ زیر بحث پر انطباق کر لیتے ہیں، البتہ ہمارے پڑھے لکھے طبقے کو ضرور شبہ ہوگا

---

(۱) عمدة القاري: ۱۴/۵۵، فتح الباري : ۹/۱۵۶

(۲) البخاري : ۲/۷۶۵

(۳) دیکھو: المحلى لابن حزم : ۹/۱۴۷-۱۴۸، و إعلاء السنن: ۱۱/۱۳۵

کہ ان روایات میں یہ کہاں ہے کہ ایک مرد ایسی حرکت اپنی بہو کے ساتھ کرلے، تو اس کا شوہر اس پر حرام ہوگیا، اس میں تو یہ ہے کہ ساس کے ساتھ ایسی ناشائستہ اور شرمناک حرکت کرے، تو اس کی بیوی اس کے لیے حرام ہوجائے گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اوپر حرمتِ مصاہرت کا مفہوم بتایا ہے کہ جنسی تعلق کی بنا پر قائم ہونے والی حرمت، اس لحاظ سے جس طرح ساس سے بدکاری پر اس کی بیٹی اس پر حرام ہوجاتی ہے، اسی طرح بہو سے بدکاری کرنے پر وہ عورت اس کے شوہر پر حرام ہوجاتی ہے، علما کے نزدیک دونوں صورتیں برابر ہیں اور اس سلسلہ میں ہم نے علماء کا کلام اوپر نقل کردیا ہے، اس کو دیکھ لیجئے۔

عورت کا کیا قصور ہے؟

اس مسئلے پر جو عقلی شبہات وارد کیے جارہے ہیں، ہم یہاں ان کا بھی ذرا جائزہ لینا چاہتے ہیں، عام طور پر اس سلسلے میں میڈیا والے بھی اور اس سے متأثر ہوکر پڑھے لکھے لوگ بھی یہ پوچھتے ہیں:

اس مظلوم عورت کو اس کے شوہر سے علاحدہ ہوجانے کا حکم کس قصور کی بنا پر دیا گیا ہے، اس مسئلے میں وہ جب بے قصور ہے، تو اس کو یہ سزا کیوں دی جارہی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے:

اس حکم حرمت کو عورت کے حق میں سزا سمجھنا ہی غلط ہے، جب یہ سزا ہی نہیں، تو یہ سوال بھی سرے سے ساقط ہے کہ اس کا قصور کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ یہاں نہ اس عورت کا کوئی قصور ہے اور نہ اس کے حق میں کوئی سزا ہے؛ بل کہ یہ حکم دراصل اس فعل کا لازمی ولابدی نتیجہ ہے۔

اس کی میں چند حسی اور فقہی مثالیں دیتا ہوں، جس سے یہ بات واضح ہو جائے گی۔

ایک شخص کسی کو زبردستی زہر کھلا دیتا ہے اور اس کے نتیجہ میں وہ زہر کھانے والا مرجاتا ہے، اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس زہر کھانے والے کا کیا قصور ہے، جس کو زبردستی زہر دیا گیا؟ اور یہ کہ اگر اس کا کوئی قصور نہیں ہے، تو یہ کیسے مر گیا؟ تو اس کا جواب سب یہی دیں گے کہ یہ موت کا واقع ہونا زہر کا ایک اثر اور نتیجہ ہے، اس میں کسی کا قصور ہو یا نہ ہو، زہر اپنا اثر ضرور دکھاتا ہے۔

ایک شخص ایک آدمی کو قتل کر دیتا ہے اور وہ مقتول اس میں بالکل بے قصور ہوتا ہے؛ مگر ہر کوئی جانتا ہے کہ قتل ہونے میں اس مقتول کا بے قصور ہونا ضروری نہیں ؛ بل کہ عموماً جو لوگ قتل ہوتے ہیں، وہ بے قصور ہی ہوتے ہیں؛ مگر کیا اس کی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ یہ بے قصور ہے؛ اس لیے اس پر تلوار کا اثر مرتب نہ ہونا چاہیے؟

یہ دو مثالیں تو حسیات میں سے تھیں، اب لیجیے ایک دو مثالیں فقہیات میں سے بھی ملاحظہ فرمالیں :

ایک شوہر اپنی بیوی کو بلا وجہ طلاق دیدیتا ہے، عورت کا کوئی قصور نہیں ہوتا؛ مگر اس کے باوجود یہ طلاق واقع ہو جاتی ہے، یہاں کوئی یہ نہیں کہتا کہ طلاق کیسے پڑ گئی، جب کہ عورت نے کوئی قصور نہیں کیا؟ وجہ اس کی یہی ہے کہ طلاق دینے سے طلاق پڑ جانا، اس فعل کا ایک لازمی نتیجہ ہے۔ قصور ہو یا نہ ہو، ہر صورت میں یہ واقع و نافذ ہو جائے گی۔

ایک شخص اپنی اولاد میں سے صرف ایک کو اپنی پوری جائیداد ہبہ کر دیتا ہے، جب کہ اس کی اور بھی کئی اولادیں ہیں اور اس صورت میں اس کا یہ عمل نافذ مانا جاتا ہے، اگر چہ ایسا کرنا گناہ کی بات ہے کہ صرف ایک کو ساری جائیداد کا مالک بنادے۔

مگر اس کے ناجائز ہونے کے باوجود یہ فعل نافذ ہو جائے گا۔ یہاں بھی بات یہی ہے کہ بعض افعال ایسے ہیں کہ ناجائز ہونے کے باوجود وہ نافذ ہو جاتے ہیں۔

ان سب مثالوں میں غور کیجیے کہ مرضی خوشی بھی نہیں ہے اور قصور بھی نہیں ہے؛ مگر اس کے باوجود فعل کے نتیجہ کو تسلیم کیا گیا ہے، اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ زیرِ بحث مسئلے میں بھی اس عورت کا اگر چہ کوئی قصور نہیں ہے؛ مگر اس کے باوجود یہ حکمِ حرمت اُس فعل کا لازمی نتیجہ ہے۔ ہاں اس کے قصور نہ ہونے کی وجہ سے اس پر آخرت میں کوئی مواخذہ نہ ہوگا اور صرف وہ سزا پائے گا جس نے یہ قبیح حرکت کی ہے۔

بعض استدلالات کا جواب

اہل حدیث حضرات نے اپنے ایک بیان میں عمرانہ کے بے قصور ہونے کی وجہ سے اس پر الزام نہ ہونے اور سزا نہ ہونے کا ذکر کرتے ہوئے اس سلسلے میں بعض دلائل ذکر کیے ہیں۔ (۱)

مثلاً یہ آیت جس میں فرمایا گیا ہے:

"اگر کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا اور اس نے کہہ دیا، تو اس کا ایمان نہیں جاتا۔" (النحل: ۱۰٦)

اور یہ حدیث جس میں ہے کہ:

"ایک شخص نے جبراً ایک عورت سے زنا کیا، تو حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو معافی دے دی۔"

مگر اس استدلال پر تعجب وحیرت ہے؛ کیوں کہ اس آیت اور اس حدیث کے مضمون سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ کلمۂ کفر اور زنا کا کوئی نتیجہ واثر بھی مرتب نہیں ہوتا،

(۱) دیکھو: سیاست: بابت ۱۰/ جولائی

اس سے تو یہ ثابت ہوا اور اس پر ساری امت کا اجماع ہے کہ مجبور آدمی پر کوئی سزا نہیں اور اللہ کے نزدیک وہ معصوم ہے۔ اور عمرانہ کے واقعہ میں بھی سب علما یہی فرماتے ہیں کہ یہ بے قصور ہے اور اس لیے اس پر کوئی سزا نہیں ہے؛ اس لئے اس پر کسی مفتی نے سنگساری کا بھی فتوی نہیں دیا اور کوڑے کی سزا بھی نہیں بتائی؛ مگر اس سے یہ، تو ثابت نہ ہوا کہ اس فعل بد کا کوئی نتیجہ بھی مرتب نہ ہوگا۔

دیکھئے: اگر کسی مرد نے اپنی بہو پر غلطی سے ہاتھ ڈال دیا اور غلط فہمی سے اس کو بیوی سمجھ کے اس سے صحبت کر لی، تو اس میں تمام دنیا کے علما کا اجماعی فیصلہ ہے کہ اس سے وہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہوجاتی ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر اس کے حوالے دیے ہیں۔ کیا یہاں اس غلطی پر سزا ہے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر اس صورت میں یہ عورت اپنے شوہر پر کیوں حرام ہوگئی؟ جب کہ یہاں کسی ایک طرف سے بھی گناہ نہیں ہوا ہے۔

عورت کے مستقبل کا سوال

اس واقعے کے پس منظر میں ایک سوال یہ اُٹھایا گیا ہے کہ جب اسلام میں یہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہوگئی، تو اب اس کا مستقبل کیا ہوگا؟ اور اس کا گزر بسر کیوں کر ہوگا؟

اس کا جواب اسلامی نقطۂ نظر سے یہ ہے کہ اس کو بعد عدت کسی بھی مسلمان سے نکاح کرنے کی اجازت ہوگی اور اس طرح اپنے مستقبل کو وہ بنا سکے گی، دوسرے تا نکاحِ ثانی اس کی ذمہ داری ان لوگوں پر ہوگی، جن کی کفالت میں وہ پہلے تھی، جیسے باپ یا بھائی وغیرہ۔

اور یہی نہیں بل کہ عام حالات میں بھی شریعت نے عورت کی ذمہ داری خود اسی پر بالکل نہیں رکھی ہے؛ بل کہ دوسرے رشتے دار اس کے لیے ذمہ دار بنائے گئے ہیں

یا شادی کے بعد اس کا شوہر اس کے نان ونفقہ کا ذمہ دار ہوتا ہے، پھر کسی وجہ سے شوہر نہ ہو، خواہ اس وجہ سے کہ طلاق ہوگئی یا حرمت ثابت ہوگئی یا موت ہوگئی، تو اس کی ذمہ داری اس کے رشتہ داروں پر ہوگی جیسا کہ پہلے تھی۔

پھر یہ سوال کرنے والے یہ بھی سوچ لیں کہ کیا روز روز ایسے واقعات ہورہے ہیں، جس کی وجہ سے ان کو پریشانی ہورہی ہے؟ کیا اس اکے دکے واقعے کے سوا آج کسی اور کے مستقبل کا کوئی مسئلہ قابلِ غور ان کے نزدیک نہیں ہے؟ کیا آج اسی ہندوستان میں بے روزگاری کی وجہ سے تباہی آئی ہوئی نہیں ہے؟ اور چوری وڈکیتی کے واقعات میں اس کی وجہ سے اضافہ دراضافہ نہیں ہورہا ہے؟ اس کی ان لوگوں نے کیا سبیل بنادی ہے اور اس کا کیا تدارک کیا ہے؟ بیوہ عورتوں کا کیا انتظام کیا گیا ہے اور ان کے فقر وفاقہ اور دوا دارو کا کیا نظام کیا گیا ہے؟ اگر اس ہمہ گیر مصیبت پر غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی، تو آج پوری ہمدردی وغمخواری کا مظاہرہ اسی ایک بیچاری عمرانہ کے سلسلہ میں کیوں کیا جارہا ہے؟ کچھ تو ہے، جس کی پردہ داری ہے۔

عوام کا اطمینان

اہل حدیث حضرات نے اپنے بیان میں ایک بات یہ بھی کہی ہے کہ دیو بند کا فتویٰ عوام الناس کو مطمئن نہیں کرسکتا، یہ بات اہل علم حضرات کی جانب سے انتہائی تعجب خیز ہے؛ کیوں کہ کسی کو مطمئن کرنا علما کے ذمے نہیں ہے؛ بل کہ بات کو ثابت کرنا کافی ہے، آج بے شمار لوگ ایسے ہیں جن کو اسلام پر اطمینان نہیں ہے اور وہ اسلام سے غیر مطمئن ہیں، غیروں میں نہیں؛ بل کہ خود اہل اسلام میں ایک بڑا طبقہ ایسا ہے جو اسلام سے غیر مطمئن ہے، تو کیا اس کی وجہ سے اسلام غلط اور غیر معقول مذہب سمجھا جائے گا؟

اگر عوام الناس کے اطمینان کو کسی چیز کے حق و باطل ہونے کا معیار بنایا جائے، تو پھر کسی بھی چیز کا حق ہونا ثابت ہی نہ ہو سکے گا؛ بل کہ عوام کیا علما کیا کسی کا بھی مطمئن ہونا کسی چیز کے حق ہونے کے لیے ضروری نہیں؛ بل کہ صرف اس کا دلیل سے ثابت ہونا کافی ہے اور یہی علما کے ذمے ہے؛ اس لئے اگر یہ حضرات دلیل کا مطالبہ فرماتے تو ٹھیک تھا؛ مگر عوام الناس کے اطمینان کی بات کر کے ان حضرات نے مطالبہ کا ایک غلط رخ اختیار کیا ہے۔

عوام ہمیشہ سہولت پسندی اور سہل انگاری کی جانب مائل ہوتے ہیں، ان کو دلیل اس قدر اپیل نہیں کرتی جس قدر سہولت و سہل پسندی اپیل کرتی ہے، اس کو معیار بنانا حق کا گلا گھونٹنے کے مترادف ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

حضرت مریم علیہا السلام سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کی تحقیق

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حضرت مریم علیہا السلام سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کی تحقیق

احوالِ واقعی

کچھ عرصہ قبل کسی نے مجھ سے سوال کیا کہ جنت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح کس سے ہوگا ؟ اگر چہ میں اس قسم کے سوال و جواب میں وقت صرف کرنا اضاعتِ وقت کے مترادف سمجھتا ہوں یا کم از کم ضروری کو چھوڑ کر غیر ضروری کام میں اشتغال خیال کرتا ہوں اس لیے عام طور پر جب اس قسم کے سوالات کیے جاتے ہیں، تو یہ عرض کر دیا کرتا ہوں کہ اس کے جواب پر نہ کوئی اعتقادی مسئلہ موقوف ہے نہ عملی مسئلہ؛ لہٰذا ضروری امور جن پر ایمان و عمل کی بنیاد ہے معلوم کرو؛ لیکن کبھی اپنے اس اصول میں تساہل برتتے ہوئے یا بعض عوارض کی بنا پر اس قسم کے سوالات کے جوابات بھی نوکِ قلم پر آجاتے ہیں؛ چناں چہ اس موقعے پر بھی اس سوال کا جواب نہایت ہی اختصار سے یہ دیا کہ ''حضرت مریم علیہا السلام سے ہوگا''۔

یہ سوال و جواب ہفت روزہ اخبار ''عروجِ ہند، بنگلور'' کے کسی شمارہ میں شائع ہو چکے ہیں، اس وقت اس کو تلاش کرنے اور حوالہ دینے کی نہ ضرورت ہے نہ فرصت،

اس کے بعد بعض لوگوں کے ایسے خطوط ملے، جن میں عامیانہ وسوقیانہ شوروغوغے کے سوا کچھ نہ تھا اور ان کے جوابات کی ضرورت بھی محسوس نہ ہوئی، البتہ بعض حضرات نے سنجیدگی سے جب اس پر دلیل کا مطالبہ کیا، تو احقر نے مندرجہ ذیل جواب حوالۂ قلم کیا، جو "عروج ہند" کے ۴/ جنوری: ۱۹۸۷ء کے شمارے میں شائع ہوا، جواب یہ تھا:

"میں نے جو بات لکھی تھی، (یعنی حضرت مریم سے نکاح ہوگا) وہ حدیث سے ثابت ہے اور علمائے تفسیر نے اپنی تفسیر میں اس کو نقل کیا ہے؛ چناں چہ (روح المعانی: ۲۸/ ۱۶۵) میں ہے کہ طبرانی نے سعد بن جنادۃ سے یہ روایت تخریج کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جنت میں مریم بنت عمران اور فرعون کی بیوی اور موسیٰ علیہ السلام کی بہن کو میری زوجہ بنایا ہے اور (تفسیرِ قرطبی ۱۸/ ۲۰۴) میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے یہ روایت مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خدیجۃ الکبری رضی اللہ عنہا کو نزع کے وقت فرمایا کہ کیا تم اس چیز کو مکروہ خیال کرتی ہو؛ حال آں کہ اللہ تعالیٰ نے ناپسندیدہ چیز میں خیر رکھی ہے، پس جب تم اپنے سوکنوں کے ہاں، جاؤ، تو میرا اسلام سنا دینا، یعنی مریم، آسیہ، حکیمہ یا کلیمہ ۔ اس میں سوکن قرار دینا ان عورتوں کو کیا معنی رکھتا ہے، یہ تو ظاہر ہے، پس معلوم ہوا کہ ہم نے جو لکھا تھا، وہ غلط نہ تھا، ہاں! مختصر تھا۔"(۱)

ہمارے اس جواب پر لاہور (پاکستان) سے شائع ہونے والے "ماہنامہ محدث" کے محرم الحرام ۱۴۰۸ھ مطابق ستمبر ۱۹۸۷عیسوی کے شمارے میں جناب غازی

(۱) ہفت روزہ عروج ہند، شمارہ: ۴/ جنوری: ۱۹۸۷ء

عزیز صاحب کی تنقید شائع ہوئی ہے، زیرِ نظر مضمون میں اسی تنقید کا تحقیقی جائزہ لینا مقصود ہے۔

معترض ''جناب غازی عزیز صاحب'' کی تنقید کا خلاصہ یہ ہے کہ

''رسول اللہ ﷺ کے حضرت مریم علیہا السلام سے نکاح کے سلسلے میں جو روایات وارد ہوئی ہیں، وہ سب ناقابلِ احتجاج اور ان کے راوی غیر معتبر وضعیف؛ بل کہ کذاب ہیں؛ لہٰذا ان سے احتجاج درست نہیں؛ نیز یہ کہ حضرت رسول اکرم ﷺ کے بعض صحیح ارشادات اس کے خلاف ہیں، اس لیے صحیح کے مقابلے میں ضعیف روایات کو حجت نہیں بنایا جاسکتا۔''

مگر ہمارے نزدیک معترض کی یہ دونوں باتیں صحیح نہیں ہیں؛ کیوں کہ ان روایات میں بعض روایات درجۂ حسن کو پہنچی ہوئی ہیں اور بعض اگرچہ ضعیف ہیں، مگر یہ ضعیف روایات بھی حسن کی تائید کرتی اور ان کو تقویت دیتی ہیں، یا کم از کم سب ضعیف روایات مل کر تو حسن کے درجہ کو ضرور پہنچ جاتی ہیں۔

رہی دوسری بات کہ صحیح حدیثیں اس کے خلاف ہیں، یہ دراصل معترض کی کم فہمی کے نتیجے میں ظاہر ہوئی ہے، ورنہ وہی روایات جن کو معترض نے اپنے دعوے کی دلیل میں پیش کیا ہے، ہمارے دعوے کی تائید کرتی ہوئی نظر آتی ہیں، جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔

اب ہم اولاً اس سلسلے کی روایات پر بحث کرتے ہیں، تاکہ مسئلہ پوری طرح واضح ہوجائے اور شک و ریب سے نجات حاصل ہو۔

پہلی روایت

« عن أبي أمامة رضي الله عنه قال سمعتُ النبي ﷺ

يقول لعائشة رضي الله عنها: أشعرتِ أن الله قد زوَّجني في الجنة مريمَ بنتَ عمرانَ و كُلثمَ أخت موسى وامرأة فرعون.» (۱)

(حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اے عائشہ! کیا تجھے معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جنت میں مریم بنت عمران اور موسی علیہ السلام کی بہن کلثوم اور فرعون کی عورت کو میری زوجہ بنادیا ہے)

اس روایت کو معترض نے ضعیف قرار دیتے ہوئے علامہ ہیثمی رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''اس کی اسناد میں خالد بن یوسف السمتی ہے، جو کہ ضعیف ہے'' پھر علامہ ذہبی رحمہ اللہ سے بھی ان کی تضعیف نقل کی ہے۔

مگر ہمیں نہایت ہی تعجب ہے معترض کے اس صنیع پر کہ دعوئ تحقیق کے ساتھ اس قدر جمود ہے کہ اس تحقیق کی اصلاً ضرورت نہیں سمجھی کہ خالد کے بارے میں اور کتابوں میں کیا لکھا ہے اور دیگر محدثین کی کیا رائے ہے؟ حال آں کہ اہلِ علم پر یہ بات روشن ہے کہ رواۃ کی تضعیف وتوثیق ایک اجتہادی امر ہے، جس میں ہر مجتہد وہ کہتا ہے، جس کی طرف اس کا اجتہاد اسے پہنچاتا ہے، اس میں ممکن ہے کہ ایک کے اجتہاد میں ایک راوی ضعیف ہو اور وہی راوی دوسرے کے اجتہاد میں ضعیف نہ ہو؛ بل کہ قوی و معتبر ہو، ایسے موقع پر کسی راوی کے بارے میں صرف اس پر کی گئی جروحات کا ذکر کرنا اور اس کی توثیق کو ترک کردینا بڑا سخت عیب ہے؛ چناں چہ ذہبی رحمہ اللہ نے ابان بن یزید کے ترجمے میں علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ پر رد کرتے ہوئے لکھا ہے:

(۱) رواه الطبراني: ۸/ ۲۵۸، مجمع الزوائد: ۹/ ۲۱۸

" لم يذكر فيه أقوال مَن وثَّقهُ ، وهذا من عيوب كتابه يسرد الجرح ويسكت عن التوثيق." (۱)

(ابن الجوزی رَحِمَہُ اللہ نے ان (ابان بن یزید) کے بارے میں ان لوگوں کے اقوال ذکر نہیں کیے جنہوں نے ان کی توثیق کی ہے اور یہ ان کی کتاب کے عیوب میں سے ہے، کہ جرح نقل کر دیتے ہیں اور توثیق سے سکوت اختیار کر لیتے ہیں)

"خالد بن یوسف" پر محدثانہ کلام

ہمارے معترض جناب غازی عزیز نے بھی یہی کیا ہے؛ حال آں کہ خالد بن یوسف السمتی کی بعض ائمۂ جرح وتعدیل نے توثیق کی ہے، علامہ عبدالحی لکھنوی رَحِمَہُ اللہ فرماتے ہیں:

"قال أبوحاتم يعتبر بحديثه من غير روايته عن أبيه."

(ابوحاتم نے فرمایا کہ ان (خالد بن یوسف السمتی) کی وہ حدیث معتبر ہے، جو ان کے والد کی روایت سے نہ ہو)(۲)

ابوحاتم کے اس قول کو صاحبِ حدائق حنفیہ نے بھی ص (۱۵۴) میں نقل کیا ہے، اسی طرح امام حدیث ابن حبان نے اپنی کتاب "الثقات" میں ان کا ذکر کیا ہے اور وہی بات فرمائی ہے جو ابوحاتم نے کہی ہے۔(۳)

اور حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللہ نے "لسان المیزان" میں ابن حبان رَحِمَہُ اللہ کا

---

(۱) میزان الاعتدال: ۱/۱٦

(۲) الفوائدالبهية: ۹۵

(۳) الثقات: ۸/۲۲٦

یہ قول نقل کر کے اس پر سکوت کیا ہے۔(۱)

اس سے ابن حجر رحمہ اللہ کا ابن حبان رحمہ اللہ کے قول سے موافقت کرنا ظاہر ہوتا ہے۔

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں: ایک تو یہ کہ خود خالد بن یوسف سمتی ابو حاتم اور ابن حبان کے نزدیک ضعیف نہیں؛ بل کہ قوی و معتبر ہیں، دوسرے یہ کہ ان کی وہی حدیث غیر معتبر ہے، جو ان کے والد سے وہ روایت کریں، ایسا ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی شیخ کے حق میں متقن و معتبر ہو اور دوسرے کے حق میں غیر معتبر ہو اور ایسے راوی خود بخاری کے رواۃ میں بھی ہیں؛ چناں چہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "هدي الساري" میں "محمد بن خازم ابو معاویہ الضریر" کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ:

"ابن خراش نے یہ بات زیادہ بیان کی ہے کہ ان (محمد بن خازم) کی وہ حدیث جو اعمش رحمہ اللہ سے نہ ہو، اس میں اضطراب ہوتا ہے، اسی طرح امام احمد رحمہ اللہ اور دوسروں نے بھی کہا ہے اور امام احمد رحمہ اللہ نے یہ بھی کہا ہے کہ ان کی ان احادیث میں، جو ہشام بن عروہ سے ہوں۔ اضطراب ہے۔ ابن حجر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کو صرف اعمش رحمہ اللہ (کی روایات) میں حجت بنایا ہے۔ الخ"(۲)

اور ابن حجر رحمہ اللہ ہی "محمد بن جعفر غندر" کے ترجمے میں یہ نقل کرنے کے بعد کہ ابو حاتم نے کہا کہ

---

(۱) دیکھو: لسان المیزان: ۲/۴۸۰

(۲) هدي الساري: ۴۳۸

''ان کی وہ حدیث، جو شعبہ کے علاوہ دوسرے لوگوں سے ہو، لکھ لی جائے گی؛ مگر اس سے احتجاج نہیں کیا جا سکتا''۔

آگے فرماتے ہیں:

''میں کہتا ہوں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کی ان احادیث کی زیادہ تخریج کی ہے، جو شعبہ سے ہیں''۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ایک راوی بعض شیوخ کے حق میں معتبر و حجت اور دوسرے کے حق میں غیر معتبر ہو سکتا ہے؛ لہٰذا ایسی صورت میں جیسا کہ محدثین کا قاعدہ ہے کہ اس کی وہ روایت، جو ایسے شیخ سے ہو، جس کے حق میں وہ معتبر ہے ،معتبر مانی جائے گی۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ''هدي السّاري'' میں یہ بیان کرتے ہوئے کہا کہ

''بخاری کے رواۃ میں بعض ایسے بھی ہیں، جن کو ایسے امر کی وجہ سے ضعیف کہا گیا، جو نا قابلِ قبول ہے (لہٰذا ان کو ضعیف کہنا بھی درست نہیں) اسی قسم میں ان راویوں کو بھی داخل کیا ہے، جن کی بعض شیوخ کے حق میں تضعیف کی گئی ہے۔''

''ولفظه : ويلتحق به (أي بهذا القسم) من تُكُلِّم فيه بأمر لا يقدح في جميع أحاديثه ،كمن ضعف في بعض شيوخه. الخ'' (۲)

پھر یہاں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ یہ امام جرح و تعدیل ابو حاتم ان لوگوں

(۱) هدي الساري : ۴۳۷-۴۳۸

(۲) هدي الساري : ۴۶۰

میں سے شمار ہوتے ہیں، جو جرح کے معاملے میں تشدد پسند واقع ہوئے ہیں، کہ معمولی بات بھی ان کے نزدیک کسی شخصیت کے مجروح ہونے کے لیے کافی ہوتی ہے؛ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ ابو حاتم میں تعنت ہے۔(۱)

اور علمائے جرح وتعدیل میں سے جو متعنت ومتشدد ہوں، ان کے بارے میں علامہ سخاوی رحمہ اللہ نے علامہ ذہبی رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے:

" فهذا إذ وثّق شخصاً فعضّ على قوله بالنواجز وتمسک بتوثقه."

(یعنی ایسا (متعنت) کسی شخص کی توثیق کرے، تو اس کو دانتوں سے مضبوط پکڑلو اور اس کی توثیق کو اچھی طرح تھام لو)(۲)

یہی ابو حاتم رحمہ اللہ ہیں، جنہوں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے روایت کرنا چھوڑ دیا تھا۔(دیکھو میزان الإعتدال للذهبی:۳/ ۱۳۸)اور ابن ابی حاتم رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میرے باپ ابو حاتم اور ابو زرعہ رازی رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ سے حدیث سنی پھر (ایک مسئلے کی وجہ سے) ان کی حدیث ترک کردی (الجرح والتعدیل :۲/ ۱۹۱) ایسے متشدد امام نے جب خالد بن یوسف السمتی کی ان احادیث کو جو ان کے والد سے نہ ہوں، معتبر قرار دیا ہے، تو غور کیا جا سکتا ہے کہ اس کا کیا وزن ہے؟

پھر یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ خالد پر جن لوگوں نے کلام کیا ہے اور ان کی تضعیف کی ہے، وہ مبہم ہے، نہ کہ مفسر، ذہبی رحمہ اللہ نے میزان میں صرف یہ کہا کہ ان کے والد ہالک ہیں اور وہ خود (خالد) ضعیف ہے۔(۳)

(۱) هدي الساري : ۴۴۱
(۲) فتح المغيث : ۴۸۲
(۳) میزان:۱/ ۲۷۰

اس کے بعد ابن عدی رحمہ اللہ کے حوالے سے ان کی ایک منکر روایت نقل کی ہے، مگر ظاہر ہے کہ ان کی روایات میں منکر روایات کا ہونا اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ ضعیف ہیں، علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''الرفع والتکمیل'' میں نقل کیا ہے کہ

''حاکم نے کہا کہ میں نے دارقطنی رحمہ اللہ سے عرض کیا کہ سلیمان بن شرحبیل کیسے ہیں؟ دارقطنی نے کہا کہ ثقہ ہیں، حاکم کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ کیا ان کے پاس منکر روایات نہیں ہیں؟ دارقطنی رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ وہ ان منکر روایات کو ضعیف لوگوں سے روایت کرتے ہیں لیکن وہ خود ثقہ ہیں۔ (۱)

بہ ہر حال! خالد پر جرح مبہم ہے، اس کے مقابلے میں ابو حاتم کی توثیق ہی قابلِ اعتبار ہوسکتی ہے؛ کیوں کہ اگر جرح وتعدیل دونوں مبہم ہوں، تو تعدیل ہی کو ترجیح ہوتی ہے، جیسا کہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے (تدریب الراوی: ۲۰۴) میں تصریح کی ہے اور علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے ''الرفع والتکمیل'' میں اس پر سیر حاصل بحث کر کے یہی کہا ہے۔ (دیکھو: الرفع والتکمیل: ۹۹) اسی طرح علامہ عراقی رحمہ اللہ نے بھی جمہور ائمہ فن کا قول یہی نقل کیا ہے کہ جرح مبہم نا قابل قبول ہے اور تعدیلِ مبہم مقبول ہے۔ (۲)

بل کہ اگر نظرِ غائر سے دیکھا جائے، تو ابو حاتم رحمہ اللہ کی توثیق مبہم نہیں مفسر معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ انھوں نے خالد کی توثیق اس طرح کی ہے کہ ان کے والد سے

---

(۱) الرفع والتکمیل: ۱۴۴

(۲) الفیۃ العراقی: ۴۵

ان کی روایات کو غیر معتبر قرار دیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خالد پر کی گئی جروحات سے بہ خوبی واقف ہیں، پھر بھی ان جروحات کا اعتبار ان کے نزدیک صرف ان روایات کی حد تک محدود ہے، جو وہ اپنے والد سے نقل کریں، یہ ایسا ہی ہے جیسے علامہ زرکشی نے ''النکت علی ابن الصلاح'' میں اور سیوطی رَحِمَہُ اللہُ نے ''تدریب الراوی'' میں کہا ہے۔

علامہ زرکشی رَحِمَہُ اللہُ نے کہا کہ

''الثالث: إن تقديم الجارح مشروط عند الفقهاء بأن يطلق القول، فإن قال المعدل: عرفت السبب الذى ذكره الجارح، ولكنه تاب وحسنت حاله فإنه يقدم المعدل.'' (۱)

(تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ جارح کا مقدم ہونا فقہا کے نزدیک اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ (تعدیل) مطلق بیان کی گئی ہو اور اگر تعدیل و توثیق کرنے والا یوں کہے کہ جارح نے جو جرح کا سبب بیان کیا ہے، وہ میں جانتا ہوں؛ لیکن اس مجروح نے اس سے توبہ کر لی اور اس کا حال درست ہو گیا، تو تعدیل کرنے والے کی بات مقدم ہو گی)

علامہ سیوطی رَحِمَہُ اللہُ کہتے ہیں:

''اگر تعدیل مفسر ہو بایں طور کہ تعدیل کرنے والا یوں کہے، کہ میں اس راوی پر کی گئی جرح کو جانتا ہوں؛ مگر وہ صحیح نہیں، تو تب بھی تعدیل ہی مقدم ہو گی۔''(۲)

---

(۱) النكت على ابن الصلاح: ۳/۳۵۹

(۲) تدريب الراوى: ۲۰۵

اور اگر اس کو مفسر نہ بھی مانا جائے، تب بھی ظاہر ہے کہ تعدیل ہی مقدم ہوگی اور ایسے راوی کی حدیث کم از کم حسن ہوگی، جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

پھر انہی خالد بن یوسف السمتی کو ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حبان رَحِمَہُ اللہُ نے "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے اور یہ بات ہم پہلے نقل کر چکے ہیں کہ ابن حبان رَحِمَہُ اللہُ نے بھی ان کی ان روایات کو معتبر قرار دیا ہے، جو ان کے والد سے نہ ہوں، اور ابن حبان رَحِمَہُ اللہُ بھی متعنت سمجھے جاتے ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ نے کہا ہے کہ ابن حبان رَحِمَہُ اللہُ نے افراط یعنی زیادتی کی ہے (یعنی جرح کرنے میں) (هدي الساري : ۴۰۴) اور علامہ ذہبی رَحِمَہُ اللہُ نے بھی ایک سے زیادہ جگہ اس کی تصریح کی ہے، ابن حبان متہور (انتہا پسند) اور جرح کرنے میں مفرط ہیں۔ (دیکھو: میزان الإعتدال: ۴/ ۸و۲/ ۲۵۳) اور مراجع و مصادر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

بہ ہر حال! ابو حاتم رَحِمَہُ اللہُ کے ساتھ ابن حبان رَحِمَہُ اللہُ نے بھی وہی بات کہہ دی جس کا ذکر اوپر سے چلا آ رہا ہے، ابن حبان اگر متعنت نہ بھی ہوں جیسا کہ مشہور ہے کہ وہ متساہل ہیں، تب بھی ابو حاتم رَحِمَہُ اللہُ کے ان کے ساتھ ہونے کی وجہ سے ان کی توثیق میں ضرور وزن پیدا ہو جاتا ہے اور خود ابن حبان رَحِمَہُ اللہُ نے (کتاب الثقات: ۴/ ۲) کے مقدمے میں لکھا ہے کہ

"ہر وہ شخص جس کو میں اس کتاب میں ذکر کروں وہ صدوق ہے،
اس سے احتجاج کرنا (یعنی حجت پکڑنا) جائز ہے۔"

یہ قاعدہ اگر کلی نہ بھی ہو، تب بھی خالد بن یوسف کے بارے میں صحیح ہے؛ کیوں کہ ابو حاتم جیسے متشدد اس موقعے پر ابن حبان رَحِمَہُ اللہُ کے ساتھ ہیں اور علامہ عبد القادر القرشی رَحِمَہُ اللہُ نے خالد بن یوسف کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے، "الإمام

بن الإمام'' کہ امام ہیں، امام کے بیٹے ہیں۔(۱)

اور ظاہر ہے کہ لفظِ ''امام'' الفاظِ توثیق میں سے ہے؛ بل کہ علامہ سخاوی وعلامہ سندھی رحمہما اللہ کے بیان کے مطابق اعلی الفاظِ توثیق میں سے ہے، جیسا کہ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے (**الرفع والتکمیل: ۱۲۱**) میں نقل کیا ہے، علامہ قرشی رحمہ اللہ نے یہ الفاظ، جو ان کے حق میں استعمال کیے ہیں، یہ کس بات کی غمازی کرتے ہیں؟ کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ علما کے مابین خالد بن یوسف سمتی قابلِ قدر ہیں اور اس لائق کہ ان کو ''الامام'' کے لقب سے یاد کیا جائے؟ پھر ابو حاتم اور ابن حبان رحمہما اللہ کی توثیق کے بعد ان الفاظ میں کم از کم مجھے تو کوئی مبالغہ نظر نہیں آتا۔

زیادہ سے زیادہ جو بات ان کے حق میں کہی جا سکتی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ مختلف فیہ راوی ہیں کہ بعض کے نزدیک یہ ضعیف ہیں اور بعض کے نزدیک قوی وثقہ ہیں، اور پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں کہ ایسا راوی کم از کم ''**حسن الحدیث**'' ہوتا ہے۔

علامہ منذری رحمہ اللہ اپنی مشہور کتاب ''**الترغیب والترهیب**'' کے مقدمے میں فرماتے ہیں:

> ''حدیث کی سند کے راوی ثقہ ہوں اور ان میں کوئی ایسا بھی ہو، جس کے بارے میں اختلاف ہو، تو اس کی سند ''**حسن**'' یا ''**مستقیم**'' یا ''**لا باس به**'' ہے''۔(۲)

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ''**تهذیب التهذیب**'' میں عبداللہ بن صالح کے

---

(۱) الجواهر المضیئة: ۱/۲۳۰

(۲) الترغیب والترهیب: ۱/۴

ترجمے میں فرماتے ہیں کہ

''ابن القطان نے کہا کہ یہ صدوق ہیں اور ان کے بارے میں کوئی ایسی بات ثابت نہیں، جو ان کی حدیث کو ساقط کردے، مگر یہ کہ یہ مختلف فیہ ہیں، پس ان کی حدیث ''حسن'' ہے''۔(۱)

اسی طرح جو حافظ سیوطی رَحِمَہُ اللہُ کی "التعقبات علی الموضوعات" دیکھے گا، اس پر بھی یہ بات واضح ہو جائے گی کہ سیوطی رَحِمَہُ اللہُ نے مختلف فیہ راوی کو جب کہ اس کو متہم بالکذب نہ کیا گیا ہو، حسن الحدیث قرار دیا ہے، اسی طرح حافظ سیوطی رَحِمَہُ اللہُ نے "اللآلی المصنوعة" اور اس کے ذیل میں بھی کئی جگہ ایسا ہی کہا ہے۔

اب رہی یہ بات کہ خالد بن یوسف کی یہ روایت جس پر بحث ہو رہی ہے، ان کے والد سے ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں عرض ہے کہ حافظ ہیثمی رَحِمَہُ اللہُ نے (مجمع الزوائد: ۹/ ۲۱۸) میں اس روایت کو طبرانی کے حوالے سے نقل کرنے کے بعد اس کے رواۃ میں سے خالد پر کلام کیا ہے، اگر یہ روایت ان کے والد سے ہوتی، تو ضرور وہ ان پر کلام کرتے؛ کیوں کہ خالد کے والد یوسف بن خالد السمتی پر جو جرح کی گئی ہے، وہ زیادہ سخت ہے حتی کہ ان کو کذاب تک کہا گیا ہے، جیسا کہ (میزان: ۲/۶۲۰) میں ذہبی رَحِمَہُ اللہُ نے اور (تہذیب التہذیب : ۱۱/۶۹) میں ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ نے نقل کیا ہے۔

اگر چہ اس میں بھی بہت بڑا مبالغہ ہے؛ کیوں کہ امام طحاوی رَحِمَہُ اللہُ نے مزی کے واسطے سے سیدنا امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یوسف بن خالد السمتی نیک لوگوں میں سے تھے۔(الجواهر المضيئة: ۲/۲۲۷) کیا امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ

---

(۱) تہذیب التہذیب : ۵/۲۶۰

جیسے بلند پایہ امام کی یہ توثیق بے وزن ہے؟ اس کا کوئی اثر نہیں؟ اس لیے یوسف بن خالد کو کذاب بہ معنی جھوٹ بولنے والا قرار دینا مبالغہ سے خالی نہیں، الا یہ کہ یوں کہا جائے کہ ان عبارات میں کذاب بہ معنی خاطی ہے، جیسا کہ یہ استعمال شائع ہے، البتہ یہاں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ ذہبی نے (**میزان الاعتدال : ۲/۶۲۰**) میں امام طحاوی رحمہ اللہ ہی سے امام شافعی رحمہ اللہ کا قول یوسف بن خالد کے بارے میں ضعیف ہونے کا نقل کیا ہے، پھر دونوں میں تطبیق کس طرح ہوگی؟

میں کہتا ہوں کہ

> ''کسی راوی کے بارے میں ایک ہی امام کے اقوال مختلف ہوں، تو بعض علما کہتے ہیں کہ اگر یہ معلوم ہوجائے کہ کون سا قول آخری ہے، تب تو اسی کے مطابق عمل کریں گے، ورنہ اس راوی کے بارے میں توقف کرنا چاہیے، جیسا کہ علامہ زرکشی رحمہ اللہ نے "**النکت علی ابن الصلاح**" میں بیان کیا ہے۔''(۱)

لیکن حضرت علامہ ظفر احمد عثمانی تھانوی رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے طرز سے یہ مستنبط فرمایا ہے کہ

> ''اگر کسی راوی کے بارے میں ایک ہی امام کے اقوال مختلف ہوں، تو تعدیل ہی کو ترجیح ہوگی۔''(۲)

چناں چہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے مقدمہ ''**فتح الباری**'' میں ''**هدبة بن خالد البصری**'' کے ذکر میں کہا ہے کہ

---

(۱) النكت على ابن الصلاح: ۳/۳٦۱

(۲) مقدمة إعلاء السنن : ۱/۲٦۴

''میں نے حافظ ذہبی کے ہاتھ سے لکھا ہوا دیکھا کہ نسائی نے ایک بار ان کو ضعیف کہا اور کبھی ان کو قوی قرار دیا ہے، ابن حجر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ شاید امام نسائی نے کسی خاص بات میں ان کو ضعیف کہا ہوگا۔''(۱)

دیکھیے ! حافظ نے ہدبۃ کے بارے میں امام نسائی رحمہ اللہ کی توثیق کو قبول کرلیا اور تضعیف کو ترجیح نہیں دی۔ بہ ہر حال ! یوسف بن خالد السمتی بھی اس درجہ ضعیف نہیں ہیں جیسے ان کو سمجھ لیا گیا ہے، لیکن بہ ہر حال ! اپنے بیٹے خالد سے تو ضعیف ہیں، پھر علامہ ہیثمی رحمہ اللہ ان پر کلام کے بہ جائے خالد پر کلام پر کیوں اکتفا کرتے ؟ اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت خالد کی، ان کے والد کے طریق سے نہیں ہے، اس لیے خالد کی روایت درجۂ حسن کو ضرور پہنچ جاتی ہے۔ (واللہ اعلم)

جب میں نے یہ لکھا تھا، تو میرے سامنے اس حدیث کی پوری سند نہیں تھی، اس لیے حافظ ہیثمی رحمہ اللہ کے طرزِ عمل سے میں نے یہ سمجھا کہ اس کے راویوں میں خالد سے زیادہ کوئی متکلم فیہ راوی اس میں نہیں ہے؛ لیکن بعد میں نظر ثانی کے وقت الحمد للہ معجم کبیر طبرانی دیکھنے کی سعادت ملی، اس میں یہ حدیث خالد بن یوسف نے عبد النور بن عبد اللہ سے روایت کی ہے۔ (۲)

اور یہ بعینہ وہی حدیث ہے، جس کو معترض نے چوتھے نمبر پر ابوالشیخ کے حوالے سے پیش کیا ہے؛ لہٰذا یہ اور وہ دونوں ایک ہی حدیث ہے، صرف طریقِ روایت کا فرق ہے، یہ حدیث خالد بن یوسف نے عبد النور بن عبد اللہ سے روایت کی ہے اور ابو الشیخ کی حدیث بہ طریق ابراہیم بن محمد بن عرعرہ عن عبد النور آئی ہے۔

---

(۱) هدي الساري : ۴۴۷

(۲) دیکھو : المعجم الكبير : ۲۵۸/۸

اسی سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوگئی، کہ اس حدیث کے عبد النور سے روایت کرنے میں خالد بن یوسف السمتی متفرد نہیں ہیں؛ بل کہ اس میں ان کی متابعت ابراہیم بن محمد نے کی ہے، اس طرح یہ دو طریقوں سے روایت ہونے کی بنا پر خالد بن یوسف کی روایت کو تقویت دیتی ہے۔

راوی ''عبد النور'' کا حال

راوی ''عبد النور'' کے بارے میں علما نے کلام کیا ہے اور سخت کلام کیا ہے، عقیلی رَحِمَہُ اللہُ نے فرمایا کہ

''رفض و شیعیت میں غلو کرتا تھا اور حدیث وضع کرتا تھا اور کہا کہ خبیث تھا۔''(۱)

اور امام ذہبی رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے کہ

''یہ کذاب ہے اور عقیلی کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ رفض میں غلو کرتا تھا اور اس نے شعبہ پر حدیث گھڑی ہے۔''(۲)

اور ذہبی رَحِمَہُ اللہُ ہی نے ''المغنی'' میں لکھا کہ

''رافضی کذاب ہے۔(۳)

نیز اس کے بارے میں ابوالوفا طرابلسی نے بھی یہی رائے پیش کی ہے۔(۴)

لیکن امام ابن حبان رَحِمَہُ اللہُ کی رائے اس کے بارے میں یہ ہے کہ

''یہ ثقہ ہے؛ چناں چہ انہوں نے اس کا ذکر اپنی کتاب (الثقات :

---

(۱) ضعفاء العقیلی: ۱۱۴/۳

(۲) میزان الاعتدال: ۴۲۲/۴

(۳) المغنی: ۴۰۹/۲

(۴) الکشف الحثیث: ۱۷۴/۱

۸/۴۲۳) میں کیا ہے۔"

ابن حجر رحمہ اللہ نے "**لسان المیزان**" میں کہا کہ

"ہوسکتا ہے کہ ابن حبان رحمہ اللہ اس کی شعبہ سے گھڑی ہوئی حدیث پر مطلع نہ ہوئے ہوں۔"(۱)

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ عبد النور راوی انتہائی ضعیف ہے، البتہ اس کا کذاب یا وضاع ہونا ابن حجر رحمہ اللہ کے نزدیک محلِ کلام ہے؛ کیوں کہ ذہبی رحمہ اللہ نے اس پر عقیلی کے کلام سے استدلال کیا ہے، مگر ان کا کلام اس پر دلالت نہیں کرتا؛ کیوں کہ انہوں نے اس راوی کے بارے میں صرف یہ لکھا ہے کہ

"لا يقيم الحديث وليس من أهله"

(یہ حدیث کو صحیح طریقے پر بیان نہیں کرتا اور یہ حدیث کے ماہرین میں سے نہیں ہے)۔(۲)

میں کہتا ہوں کہ

"ابن حبان رحمہ اللہ کا اس کو ثقات میں ذکر کرنا بھی اس پر کی گئی جرحوں میں تخفیف پیدا کر دیتا ہے۔"

الغرض! یہ حدیث حسن نہیں، جیسا کہ میں نے پہلے لکھا تھا، بل کہ ضعیف ہے؛ مگر آگے آنے والی روایات اس کی تقویت کے لیے مفید ہیں۔

دوسری روایت

«عن سعد بن جنادة قال: قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) لسان المیزان: ۴/۷۷

(۲) لسان المیزان: ۴/۷۷

إنّ اللّٰه عزَّ وجلَّ قد زوَّجني في الجنة مريمَ بنتَ عمرانَ وامرأةَ فرعونَ وأُختَ موسٰى عَلَيْهِ السَّلَام . »(۱)

(حضرت سعد بن جنادة رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جنت میں مریم بنت عمران اور فرعون کی بیوی اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بہن کو میری زوجہ بنایا ہے۔)

علامہ ہیثمی رحمہ اللہ ''مجمع الزوائد'' میں اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں کہ

''اس کی سند میں ایسے راوی ہیں؛ جن کو میں نہیں جانتا۔''(۲)

اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اس کو نقل کر کے اس کے ضعیف ہونے کا نشان بنایا ہے۔(۳)

مگر چوں کہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے ''الجامع الصغیر'' میں یہ التزام کیا ہے کہ اس میں کسی کذاب ووضاع کی روایت نہیں نقل کریں گے، جیسا کہ خود ''الجامع الصغیر'' کے مقدمے میں فرمایا:

'' وصنتُه عمّا تفرّد به وضّاع أو كذّاب.'' (۴)

(میں نے اس کتاب کو ان روایتوں سے محفوظ رکھا ہے، جن کو صرف وضاع و کذاب نے روایت کیا ہے)

---

(۱) رواه الطبراني: ۶/۵۲،تاريخ دمشق لابن عساكر:۷۰/ ۱۱۸
(۲) مجمع الزوائد : ۹/ ۲۱۸
(۳) الجامع الصغير : ۵۹
(۴) الجامع الصغير مع فيض القدير : ۱/ ۲۱

اس لیے یہ روایت کذب اور وضع راوی کی وجہ سے نہیں ؛ بل کہ جہالت یا سوئے حافظے وغیرہ کی وجہ سے ضعیف ہوگی اور ایسی ضعیف تائید وتقویت کے لیے کھپ سکتی ہے، جیسا کہ علما اصول نے بیان کیا ہے، پس یہ روایت پہلی روایت کے ثابت ہونے پر شاہد ہے اور دونوں روایتوں کے ملنے سے ایک دوسرے کو تقویت پہنچتی ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت مریم علیہا السلام بل کہ حضرت آسیہ اور حضرت موسی علیہ السلام کی بہن سے نکاح ہونا بے اصل اور غلط نہیں ؛ بل کہ ایک ثابت شدہ امر ہے۔

تیسری روایت

« عن ابی رُوادٍ رضی اللہ عنہ قال: دخل رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم علی خدیجة رضی اللہ عنہا فی مرضها الذی تُوفِّیتْ فیه ، فقال لها .... أما علمتِ أن اللّٰه عزّ وجلّ زوّجني معكِ في الجنّة مريم بنت عمران و امرأة فرعون و كلثم أخت موسى علیہ السلام . (۱)

(ابو رواد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے پاس ان کے مرض الموت میں تشریف لائے اور فرمایا: کیا تو نہیں جانتی کہ اللہ تعالیٰ نے جنت میں تیرے ساتھ مریم بنت عمران ،فرعون کی عورت اور حضرت موسی علیہ السلام کی بہن کلثوم کو میری زوجہ بنا دیا ہے)

علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے اس روایت کو منقطع الاسناد اور محمد بن حسن بن زبالہ کی

(۱) معجم الکبیر: ۴۵۱/۲۲،تاریخ دمشق لابن عساکر: ۱۱۹/۷۰،مجمع الزوائد: ۲۱۸/۹

وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، میں کہتا ہوں کہ تائید واعتبار کے لیے قبول کی جا سکتی ہے، محمد بن حسن بن زبالہ سے ابوداؤد رحمۃ اللہ نے -جو کہ اصحاب صحاح میں سے ہیں- روایت کیا ہے۔ (۱)

پس یہ روایت بھی پہلی دو روایتوں کے ثبوت پر شاہد ہے، ہمارے معترض نے بھی ان ہی محمد بن حسن کی ایک روایت کواعتبار کے لیے پیش کیا ہے۔ (۲)

قلتُ: اس حدیث کی ایک شاہد بھی موجود ہے، ابن عساکر رحمۃ اللہ نے اپنی تاریخ میں اسی حدیث کو اپنی سند سے عن عکرمہ عن ابن عباس روایت کیا ہے۔ (۳)

اور ابن عساکر رحمۃ اللہ کے حوالے سے اس کو ابن کثیر رحمۃ اللہ نے اپنی تاریخ ''البداية و النهاية'' میں بھی ذکر کیا ہے۔ (۴)

اس شاہد کی روشنی میں اوپر کی حدیث کا ضعف ختم ہو جاتا ہے۔

چوتھی حدیث

« عن أبي أمامة رضي الله عنه قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عائشة ! أما تعلمين أن اللّٰه تعالى عزّ وجلّ زوّجني في الجنة مريم بنت عمران وكلثوم أخت موسى عليه السلام وامرأة فرعون.» (۵)

(حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) كشف الاحوال فی نقد الرجال : ۹۷

(۲) رسالہ محدث:۱۹، ماہ محرم ۱۴۰۸ھ

(۳) تاريخ دمشق لابن عساكر:۷۰/۱۱۸

(۴) البداية و النهاية: ۲/۶۲

(۵) المعجم الكبير للطبرانی: ۸/۲۵۸

نے فرمایا کہ اے عائشہ! کیا تو نہیں جانتی کہ اللہ تعالیٰ نے جنت میں مریم بنت عمران، موسی عَلَیْہِ السَّلَام کی بہن کلثوم اور فرعون کی عورت کو میری بیوی بنا دیا ہے۔)

یہ حدیث طبرانی نے معجم الکبیر میں اور ابن عساکر رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اپنی ''تاریخ دمشق'' میں روایت کی ہے، جیسا کہ حوالہ گزرا اور معترض نے اس روایت کو تاریخ ابوالشیخ (۲۸۸) کے حوالے سے نقل کر کے اس کے راوی عبد النور بن عبد اللہ اور یونس بن شعیب کی وجہ سے اس کا ضعیف ہونا، امام عقیلی، امام بخاری، ابن عدی رحمہم اللہ سے نقل کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: طبرانی اور ابن عساکر رحمہما اللہ نے بھی اسی سند کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے، عبد النور کا ضعیف ہونا، ہم نے اوپر تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔ اس لیے یہ صحیح ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اسی طرح اس کا دوسرا راوی یونس بن شعیب بھی ضعیف ہے جیسا، کہ عقیلی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے (الضعفاء : ۴/۴۵۹) میں اور ابن حبان رَحِمَہُ اللّٰہُ نے (المجروحین : ۳/ ۱۳۹) میں ابن عدی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے (الکامل: ۷/۱۸۰) میں اور ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ نے (لسان المیزان : ۶/۳۳۲) میں بیان کیا ہے۔

الغرض! یہ روایت ضعیف ہے، لیکن مندرجہ بالا روایات کے ہوتے ہوئے اولاً تو اس کا ضعیف ہونا اصل مسئلے کے لیے مضر نہیں، ثانیاً وہ روایات اس کے متن کے صحیح ہونے کی دلیل ہیں، اگر چہ سند صحیح نہ ہو، جیسا کہ اہل علم جانتے ہیں۔

الغرض! رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے حضرت مریم علیہا السلام اور فرعون کی عورت آسیہ اور حضرت موسی عَلَیْہِ السَّلَام کی بہن کلثوم سے نکاح کی بات متعدد

روایات کے اجتماع سے ثابت شدہ مضمون سے ثابت ہے۔

تعدد روایات سے تقویت حدیث

کیوں کہ اس سلسلے میں متعدد روایات وارد ہوئی ہیں، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے اور یہ ایک دوسری کو ثبوت میں تقویت دیتی ہیں۔ اور محدثین کا قاعدہ ہے کہ:

''جب ایک باب میں متعدد ضعیف روایات وارد ہوں، تو سب مل کر درجۂ حسن کو پہنچ جاتی ہیں، جب کہ ان ضعیف روایات کے راوی کذاب و وضاع نہ ہوں۔''(۱)

امام العارفین والمحدثین عبد الوہاب شعرانی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''المیزان الکبریٰ'' میں فرماتے ہیں:

وقد احتجّ جمهور المحدثين بالحديث الضعيف إذا كثرت طرقه وألحقوه بالصحيح تارةً وبالحسن أخرى.

(یعنی جمہور محدثین نے حدیثِ ضعیف سے حجت پکڑی ہے، جب کہ اس کے کئی طرق ہوں اور وہ ایسی حدیث کو کبھی صحیح کے ساتھ ملاتے ہیں اور کبھی حسن کے ساتھ)(۲)

اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ ''تدریب الراوي'' میں فرماتے ہیں:

''ولا بدع في الاحتجاج بحديث له طريقان لو انفرد

---

(۱) مقدمة ابن الصلاح: ۱/۵۹، تدريب الراوي: ۱/۱۷۷، النكت على ابن الصلاح للزركشي: ۱/۳۹۰

(۲) الميزان الكبرى: ۶۳

کل منهما لم يكن حجة الخ“.

(یعنی ایسی حدیث سے حجت پکڑنے میں کوئی بدعت کی بات نہیں ہے، جس کے دو طریق ایسے ہوں کہ ان میں سے تنہا کوئی بھی حجت نہ ہو۔)(۱)

اس عبارت میں غور کر کے دیکھیے کہ کیا کہا جا رہا ہے، کہ ایسی حدیث، جس کے صرف دو طرق ہوں اور وہ بھی ایسے کہ ان میں سے تنہا کوئی بھی قابل احتجاج نہ ہو، تو ایسی حدیث سے بھی احتجاج کرنا درست ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ اپنی کتاب ”السیل الجرار“ میں ابن القیم رحمہ اللہ پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وكذالك الأحاديث التي كل حديث فيها ضعيف وكثرة طرقها يوجب لها القوة فتكون من قسم الحسن لغيره“.

(اسی طرح وہ احادیث کہ ان میں سے ہر ایک ضعیف ہے اور اس کے طرق کی کثرت اس کے لیے قوت کے موجب ہے، تو وہ حسن لغیرہ کی قسم سے ہوں گے)(۲)

اس سلسلے میں ایک اور بزرگ کی تصریح نقل کر کے اس بحث کو ختم کرتا ہوں۔

حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ ”مقدمہ مشکوٰۃ“ میں فرماتے ہیں:؟

وما اشتهرأن الحديث الضعيف معتبر فى فضائل

---

(۱) تدريب الراوي : ۹۱/۱

(۲) السيل الجرار : ۹۰

الاعمال لا فی غیرها، المراد مفرداته لا مجموعها، لأنه داخل في الحسن لا فی الضعیف".

(اور یہ جو مشہور ہے کہ ضعیف حدیث صرف فضائل اعمال میں معتبر ہے، اس کے علاوہ (احکام وغیرہ) میں معتبر نہیں، اس سے مراد اس کے مفردات ہیں، نہ کہ ان سب کا مجموعہ؛ کیوں کہ یہ (مجموعہ) حسن میں داخل ہے، نہ کہ ضعیف میں)(۱)

الغرض! یہ روایات اگر چہ ضعیف ہیں مگر ان سب کا مجموعہ حسن حدیث کے برابر ہوگا، جس سے احتجاج درست و جائز ہے۔

کثرتِ طرق اصل کی غمازی کرتی ہے

اور اگر اس کو بھی تسلیم نہ کیا جائے، تو میں کہتا ہوں کہ ان سب روایات کا مجموعہ کم سے کم اس بات کی دلیل ہے کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کے مذکورہ عورتوں سے جنت میں نکاح کی بات بے اصل نہیں؛ کیوں کہ علمائے اصول حدیث نے بیان کیا ہے کہ

"اگر حدیث کا ضعف کذبِ راوی کی وجہ سے ہو، تو تعددِ طرق کی وجہ سے وہ حدیث اگر چہ درجۂ حسن یا صحیح تک نہیں پہنچتی؛ لیکن اس سے اتنا تو ثابت ہوتا ہے کہ اس کی کوئی اصل ہے؛ بل کہ بعض وقت طرق کی کثرت اس حد تک پہنچ جاتی ہے، کہ وہ اس سند کی طرح ہو جاتی ہے، جس میں معمولی ضعف ہو اور اگر اس کے ساتھ یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ حدیث ایک اور ایسی سند سے آئی ہے، جس میں معمولی ضعف ہے، تو وہ حسن لغیرہ کے درجے کو پہنچ جائے گی۔"

(۱) مقدمہ مشکوۃ:٦

علامہ سیوطی رحمہ اللہ "تدریب الراوی" میں لکھتے ہیں:

"وأما الضعيف لفسق الراوي أوكذبه فلايُؤثّرفيه موافقة غيره له، إذا كان الآخرمثله لقوة الضعف وتقاعد الجابر، نعم! يرتقي مجموع طرقه عن كونه منكراً أولا أصل له ، صرح به شيخ الاسلام، بل قال: ربما كثرت الطرق حتى أوصلته إلى درجة المستور السيء الحفظ بحيث إذا وجد له طريق آخر فيه ضعف قريب محتمل، ارتقى بمجموع ذلك إلى درجة الحسن". (۱)

(جو روایت راوی کے فسق یا کذب کی وجہ سے ضعیف ہو، اس میں دوسرے کا اس کی موافقت کرنا موثر نہیں، جب کہ دوسرا بھی (پہلے) ہی جیسا (فاسق یا کاذب) ہو؛ کیوں کہ ضعف قوی اور اس کا جابر کمزور ہے، ہاں! البتہ ان متعدد طرق کے مجموعے سے وہ بے اصل اور منکر ہونے سے نکل جائے گی، شیخ الاسلام (یعنی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ) نے اس کی تصریح کی ہے؛ بل کہ انہوں نے کہا ہے کہ بعض اوقات طرق کی کثرت اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ اس کو مستور، کمزور حافظہ والے کے درجہ کو پہنچا دیتی ہے، اس طرح کہ اگر اس کا ایک اور معمولی ضعف والا طریق پایا جائے، تو یہ سب مل کر حسن کے درجے کو پہنچ جائیں)۔ (۲)

چناں چہ علامہ سخاوی رحمہ اللہ "فتح المغیث" میں کہتے ہیں:

---

(۱) تدريب الراوي : ۱/۱۷۷

(۲) تدريب الراوي : ۱/۱۷۸

”ولكن بكثرة طرقه القاصرة عن درجة الاعتبار بحيث لا يجبر بعضها ببعض يرتقي عن رتبة المردود المنكر الذي لا يجوز العمل به بحال إلى رتبة الضعيف الذي يجوز العمل به في الفضائل، و ربما تكون تلك الطرق الواهية بمنزلة الطريق التي فيها ضعفٌ يسيرٌ بحيث لو فرض مجيء ذلك الحديث بإسناد فيه ضعفٌ يسيرٌ كان مرتقياً بها إلى رتبة الحسن لغيره“. (۱)

اور علامہ طاہر الجزائری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ

”وقال بعض الحفاظ:إن هذا النوع قد تكثر فيه الطرق وإن كانت قاصرةً عن درجة الاعتبار حتى يرتقي عن رتبة المنكر الذي لا يجوز العمل به بحال إلى رتبة الضعيف الذي يجوز العمل به في الفضائل، و ربما صارت تلك الطرق الواهية بمنزلة الطريق التي فيها ضعفٌ يسيرٌ بحيث لو فرض مجيء ذلك الحديث بإسناد فيه ضعفٌ يسيرٌ صار مرتقياً من رتبة الضعيف إلى رتبة الحسن لغيره“. (۲)

یہی بات علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے گردن کے مسح کی روایت کے بارے میں فرمائی ہے۔ چناں چہ کہتے ہیں کہ

”لم يثبت في ذالك شئٌ يوصف بالصحة أوالحسن وقد ذكر ابن حجر رحمہ اللہ في التلخيص أحاديث، وهي وإن لم تبلغ درجة الإحتجاج بها فقد أفادت أن

(۱) فتح المغيث : ۷۳/۱

(۲) توجيه النظر : ۳۶۳/۱

لذالک اصلاً''.

(اس (گردن کے مسح) کے بارے میں کوئی شئ ثابت نہیں، جس کو صحیح یا حسن کہہ سکیں اور ابن حجر رحمۃ اللہ نے تلخیص الحبیر میں کئی حدیثیں ذکر کی ہیں اور وہ اگر چہ حجت ہونے کے درجے کو نہیں پہنچتیں، مگر اس سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اصل ہے)(۱)

نوٹ: گردن کا مسح کرنا وضو میں کیا درجہ رکھتا ہے، اس پر احقر نے اپنے رسالے "**عرف الزهرة في إثبات مسح الرقبة**" میں سیر حاصل بحث کردی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اول تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان عورتوں سے نکاح ہونا، بعض ضعیف احادیث کے مجموعہ سے جو کہ حسن کے برابر ہے، ثابت ہے اور علی التنزل ان کے مجموعے کو حسن نہ مانیں، تو ان روایات سے اتنا ضرور ثابت ہے کہ اس کی کچھ اصل ضرور ہے اور یہ بے اصل بات نہیں ہے۔

اب سوچ لیا جائے کہ معترض صاحب کا اس سے بالکل انکار کرنا اور یہ کہنا کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت مریم علیہا السلام سے نکاح ہونے والا قصہ قطعی بے بنیاد، من گھڑت اور حد درجہ نا قابلِ اعتماد ہے'' (ماہنامہ محدث، محرم: ۱۷) کہاں تک اپنے اندر واقعیت رکھتا ہے؟ کیا جس طرح غیر ثابت شدہ امر کو ثابت ماننا مذموم ہے، اسی طرح ثابت شدہ امر کا انکار مذموم نہیں؟ معلوم ہوا کہ معترض نے محض اٹکل سے اولاً ایک بات ذہن میں بٹھالی اور پھر اسی پر سارا مضمون لکھ مارا ہے۔

تعارض کا شبہ اور جواب

اس سے زیادہ حیرت و تعجب کی بات یہ ہے کہ معترض نے یہ دعوی کرتے ہوئے

(۱) السیل الجرار : ۹۰

کہ ”جن باتوں سے کسی حدیث کے موضوع ہونے کا پتہ چلتا ہے، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ صحیح شہادتوں سے اس کا بطلان واضح ہو جائے۔“(۱)

جن روایتوں کو پیش کیا ہے، ان میں سے ایک سے بھی اوپر کی روایتوں کا بطلان ظاہر نہیں ہوتا؛ بل کہ اس کے برخلاف ان روایتوں کی تائید ہوتی ہے، مثلاً معترض نے طبرانی ہی کی یہ روایت پیش کی ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مریم بنت عمران کے بعد جنتی عورتوں کی سردار حضرت فاطمہ و خدیجہ رضی اللہ عنہما پھر فرعون کی عورت آسیہ بنت مزاحم ہیں۔

مگر یہ روایت معترض کے دعوے کی تائید کرنے کے بہ جائے ہماری مؤید ہے، کیوں کہ اس روایت کا حاصل یہ ہے کہ جنتی عورتوں میں سب سے افضل تو حضرت مریم علیہا السلام ہیں، پھر حضرت فاطمہ و خدیجہ رضی اللہ عنہما ، پھر حضرت آسیہ، اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ حضرت مریم علیہا السلام اور حضرت آسیہ یا حضرت کلثوم کا نکاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں ہوگا ؟ اس کو ہر معمولی پڑھا لکھا بھی سمجھ سکتا ہے؛ بل کہ غور کیجیے تو یہ روایت پہلی روایتوں کے صحیح ہونے کا ایک معنوی قرینہ ہے کہ ان عورتوں کی اسی فضیلت کے پیشِ نظر ان کو افضل الخلائق صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجیت میں دیا جا رہا ہے، پھر جنت میں ان کو کسی نہ کسی کی زوجیت میں جانا ہی، ہے تو ان کی فضیلت کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا نکاح ہونا کونسی مستبعد بات ہے؟ اور اس روایت سے اس کا بطلان کہاں سے ثابت ہو رہا ہے؟

معترض نے اس روایت کے بعد اسی معنے کی اور دو روایتیں پیش کی ہیں، جن کا مفاد بھی وہی ہے، جو اس روایت کا ہے، لہٰذا یہ سب روایات پہلی روایتوں کے صحیح

(۱) محدث

وثابت ہونے کا معنوی قرینہ ہیں؛ ہاں! البتہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بہن کا ان میں تذکرہ نہیں ہے، مگر اس سے صرف اتنا ثابت ہوا کہ وہ جنت کی عورتوں کی سردار نہیں؛ لیکن ان کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نکاح ہونا گزشتہ روایات سے ثابت ہو چکا ہے؛ لہٰذا بے دلیل اس کا انکار چہ معنے دارد؟

غلطی کی نشان دہی کا شکریہ

یہاں تک اصل مسئلے سے متعلق بحث تھی، معترض نے اصل مسئلے کے بعد راقم الحروف کی بعض غلطیوں کی اصلاح کا بیڑ ابھی اٹھایا ہے، یہاں نہایت اختصار سے اس پر بھی کچھ عرض کرنا ہے۔

معترض نے لکھا ہے کہ

> ''مسئولہ عبارت میں حضرت مریم علیہ السلام لکھا گیا ہے، حال آں کہ علیہا السلام ہونا چاہیے تھا، اسی طرح حضرت خدیجۃ الکبری رضی اللہ عنہ میں رضی اللہ عنہ کے بجائے رضی اللہ عنہا لکھنا چاہیے تھا۔''(۱)

راقم عرض کرتا ہے کہ سبقتِ قلم سے اس طرح ہو جانا بعید نہیں اور خاص طور پر اخبارات ورسائل میں اس کا دن رات مشاہدہ ہوتا ہی رہتا ہے، تاہم میں ہمارے محترم معترض جناب غازی عزیز کی خدمت میں غلطی کی نشان دہی کے شکریہ کے طور پر جناب کی اس سے بھی سخت عربی قواعد کی ایک غلطی کی نشان دہی کرتا ہوں۔

آپ نے تاریخ ابو الشیخ سے ایک روایت نقل کرکے اس پر علما کا کلام نقل کیا ہے، پھر اس پر کتابوں کا حوالہ دیتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی ایک کتاب کا حوالہ اس طرح دیا ہے:

---

(۱) محدث:۲۰

"واللسان المیزان لابن حجر". (۱)

حال آں کہ یہ لسان المیزان ہے، جو ترکیب میں مضاف ومضاف الیہ ہے، اور نحو میر پڑھنے والا بھی جانتا ہے کہ مضاف پر الف لام داخل نہیں ہوتا، مگر ہم اس کو جناب کی عربی قواعد سے ناوقفیت قرار دینے کے بہ جائے سبقت قلم کا نتیجہ قرار دیتے ہیں کہ مسلمان اور عالم سے حسن ظن ہی رکھنا چاہیے۔

معترض کی ایک اور غلطی

مگر عجیب بات ہے کہ معترض کے کلام میں اس کے علاوہ بعض غلطیاں معنوی بھی ہیں اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ معترض غالباً علم حدیث سے پوری طرح واقف نہیں ہیں، مثلاً ایک جگہ علامہ ہیثمی رحمہ اللہ کا یہ کلام ان کی کتاب "مجمع الزوائد" سے نقل کرتے ہیں، جو معترض کے الفاظ میں یہ ہے:

"علامہ ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ الکبیر کے رجال صحیح ہیں، بجز محمد بن مروان الذہلی کے، لیکن ابن حبان رحمہ اللہ نے اس کی توثیق کی ہے۔ (۲)

اس کے بعد معترض نے علامہ ہیثمی رحمہ اللہ پر یہ کہہ کر اعتراض کیا ہے کہ محمد بن مروان الذہلی ابو جعفر الکوفی کے متعلق علامہ ہیثمی رحمہ اللہ کو سہو ہوا ہے، ابن حبان رحمہ اللہ نے ابن مروان کا ذکر اپنے ثقات میں کیا ہے۔ الخ (ص:۱۸) حال آں کہ یہی معترض صاحب، جو علامہ ہیثمی رحمہ اللہ کو سہو کا شکار قرار دے رہے ہیں، ایک عربی کی معمولی عبارت سمجھنے میں غلطی کے مرتکب ہو رہے ہیں، جس کی خود ان کو

(۱) محدث:۱۷

(۲) محدث:۱۸

خبر نہیں ہے۔

بات یہ ہے کہ علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے اصل میں یہ فرمایا تھا:

"رجال الكبير رجال الصحيح إلامحمد بن مروان، وثّقه ابن حبان. (1)

(معجم کبیر کے رجال صحیح کے رجال ہیں، سوائے محمد بن مروان کے، ابن حبان نے ان کی بھی توثیق کردی ہے)

یعنی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ طبرانی کی معجم کبیر کے سب راوی ثقہ ہیں اور ان راویوں میں سوائے محمد بن مروان کے سب کے سب صحیح بخاری کے رجال ہیں اور ان محمد بن مروان کی بھی ابن حبان رحمہ اللہ نے توثیق کردی ہے، لہٰذا سب راوی ثقہ ہیں۔

اب معترض کی کم فہمی یا کم علمی دیکھیے کہ اول تو "رجال الصحيح" کا ترجمہ کیا "رجال صحیح" ہیں؛ حال آں کہ یہ ترجمہ ہی درست نہیں، مضاف مضاف الیہ کا ترجمہ ایسا کیا ہے، جیسے موصوف صفت کا کرتے ہیں، پھر صحیح کا مطلب ثقہ لے لیا، جب کہ اس سے مراد صحیح بخاری ہے اور علامہ کی عبارت کا یہ مطلب گھڑ لیا کہ علامہ ہیثمی رحمہ اللہ ابن مروان کو ثقہ ہونے سے نکال رہے ہیں؛ حال آں کہ وہ خود ابن حبان رحمہ اللہ سے اس کی توثیق کر رہے ہیں اور محمد کو بخاری کے رجال سے مستثنیٰ قرار دے رہے ہیں۔

اس فہم پر معترض علامہ ہیثمی رحمہ اللہ پر سہو کا بھی الزام لگائیں! تعجب کا مقام نہیں تو اور کیا ہے؟! اور اسی طرح کی غلطی اس کے بعد (ص:۱۹) پر بھی کی ہے، کہتے ہیں کہ علامہ ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان سب کے رجال صحیح ہیں۔

حال آں کہ "رجال صحیح ہیں" کے بہ جائے "صحیح (بخاری) کے رجال ہیں" کہنا

(۱) مجمع الزوائد : ۹/۲۰۱

چاہیے، پھر (ص:۱۵) پر ''أشعرتِ'' کا ترجمہ (میں تمھیں اس بات کی خبر دیتا ہوں) اور اسی صفحے پر ''أما عملتِ'' کا ترجمہ (کیا تمھیں نہ بتاؤں) اور (ص:۱٦) پر ''اما تعلمین'' کا ترجمہ (کیا میں تمھیں نہ بتاؤں) معنوی غلطیوں کی مثالیں ہیں۔ بہ ہر حال! بتانا یہ ہے کہ یہ سب اغلاط ہیں، جن کی اصلاح کر لینا چاہیے۔

کیا یہ غلط ہے؟

معترض نے احقر کی ایک اور غلطی کی نشان دہی کی ہے، فرماتے ہیں:

''جواب میں ایک تاریخی غلطی یہ ہے کہ حضرت موسی عَلَیْہِ السَّلَام کی بہن کا نام حکیمہ یا کلیمہ لکھا گیا ہے؛ حال آں کہ جو احادیث اوپر بیان کی جا چکی ہیں، ان میں کلثوم مذکور ہے۔''(۱)

راقم کہتا ہے کہ حکیمہ یا کلیمہ جو لکھا گیا، وہ بھی اس حدیث میں آیا ہے، جس کو قرطبی رَحِمَہُ اللّٰہ نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت سے نقل کیا ہے، تعجب ہے کہ جب معترض کے نزدیک یہ سب روایات، جس میں کلثوم نام آیا ہے، موضوع ہیں، تو اس سے یہ کیسے معلوم ہوا کہ کلثوم نام صحیح ہے اور اس کے علاوہ دوسرا نام صحیح نہیں؛ ایسا لگتا ہے کہ اعتراض و تنقید کے شوق میں آگے پیچھے کی کچھ خبر نہیں رہتی؛ حال آں کہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کے نام متعدد ہیں یا ایک علم ہے، دوسرا صفاتی نام ہے اور پھر جب کہ علما نے ان کا نام جو جزم کے ساتھ لکھا ہے، وہ مریم ہے۔

چناں چہ علامہ آلوسی رَحِمَہُ اللّٰہ ''روح المعاني'' میں لکھتے ہیں کہ

''ان کا نام مریم ہے۔ پھر لکھتے ہیں کہ: ان کا نام کلثوم بھی لکھا گیا ہے۔''(۲)

---

(۱) ماہنامہ محدث: ۲۰

(۲) روح المعاني: ۱۹۰/۱٦

اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ "الإتقان فی علوم القرآن" میں اسی طرح کہتے ہیں۔(۱)

اور جامع صغیر شرح سراج منیر کے محشی علامہ شیخ محمد الحنفی رحمہ اللہ بھی لکھتے ہیں:

"ان کا نام مریم تھا، پھر کہتے ہیں کہ بعض روایات میں ان کا نام کلثوم بھی آیا ہے۔"(۲)

نیز سیوطی نے جلالین میں، بیضاوی نے اپنی تفسیر میں، بغوی نے **معالم التنزیل** میں، ابو السعود نے **ارشاد العقل السلیم** میں، ابن الجوزی نے **زاد المسیر** میں، شوکانی نے **فتح القدیر** میں ان کا نام مریم بتایا ہے۔(۳)

ان سب کو سامنے رکھئے اور دیکھئے کہ کیا سمجھ میں آتا ہے؟ ہماری تو عقل یہی کہتی ہے کہ ان کا نام مریم یا کلثوم ہے، یا دونوں ہیں اور حکیمہ اور کلیمہ صفاتی نام ہیں، پھر اس کو بے دلیل تاریخی غلطی قرار دینا کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟

فقط

محمد شعیب اللہ خان

---

(۱) الاتقان فی علوم القرآن: ۲/۱۴۷

(۲) شرح سراج منیر: ۱/۳۵۷

(۳) جلالین: ۱/۴۰۸، البیضاوي: ۱/۵۰، معالم التنزیل: ۱/۲۷۳، إرشاد العقل السلیم: ۶/۱۶، زاد المسیر: ۴/۲۸۴، فتح القدیر: ۳/۵۲۲

التحفة الثمينة

في أحكام الوليمة

یعنی ولیمے کے شرعی احکام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

التحفة الثمينة في أحكام الوليمة
یعنی ولیمے کے شرعی احکام

الحمدُ لِلّٰهِ ربِّ العَالَمينَ وَالصَّلاةُ وَالسَّلامُ علٰى سَيِّد المُرسَلِينَ وعَلٰى آلهِ وَصَحُبِهِ الطاهِرِينَ وَعَلٰى مَنُ تَبِعَهُم بِإحسَانٍ إلٰى يَومِ الدِّينِ :

امابعد! یہ بات مخفی نہیں کہ ولیمہ ایک اہم سنت ہے، جس کی احادیث میں تاکید وارد ہوئی ہے، نیز اس سلسلے میں اسلام میں بعض احکامات بھی دیے گئے ہیں، یہاں مختصراً احادیث کی روشنی میں ان کو لکھا جاتا ہے۔ واللہ الموفق والمعین۔

ولیمہ کے معنے

ولیمہ عربی کے لفظ " وَلُم "یا "وَلَم " سے مأخوذ ہے، اور اس کے کئی معنے آتے ہیں: ایک "اجتماع" یعنی جمع ہونے کے ہیں، کہا جاتا ہے:

" أولم الرجل: إذا اجتمع خلقه وعقله".

ایک معنے اس کے قید کے آتے ہیں اور ایک معنے دھاگہ، جس سے باندھا جاتا ہے۔(۱)

ولیمہ کو ولیمہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ "ولیمہ" زوجین کے اجتماع کے وقت کیا جاتا

(۱) لسان العرب: ۱۲/۶۴۳

ہے، یا یہ کہ اس میں لوگ جمع ہوتے ہیں۔

علامہ البجیرمی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں:

"وسُمِّيَتْ بذلك لما فيها من اجتماع الزوجين أو لما فيها من الاجتماع على الطعام". (۱)

اعانۃ الطالبین میں ہے کہ:

" الوليمة مأخوذة من الولم وهو الاجتماع لأن الناس يجتمعون لها " (۲)

اور اگر اس کے معنے دھاگے کے ہوں تو ولیمہ کو ولیمہ کہنے کی وجہ علامہ زمخشری رحمۃ اللہ نے یہ بیان کی ہے:

"ولم" دھاگے کو کہتے ہیں جس سے باندھا جاتا ہے؛ کیوں کہ ولیمہ زوجین کے ملنے کے وقت کیا جاتا ہے (یعنی دونوں کو اس سے باندھا جاتا ہے)۔"(۳)

اور اگر اس کے معنی قید کے ہیں، تو اس کی وجہ ظاہر ہے، وہ یہ کہ ولیمہ زوجین کو ایک دسرے کے لیے مقید کر دیتا ہے۔ پہلے تو یہ ایک دوسرے سے آزاد تھے اور اب ہر معاملے میں ایک دوسرے سے مقید ہو گئے۔

اور شرعاً ولیمہ کے معنے ہیں، نکاح یا زفاف کی دعوت کا کھانا، علما فرماتے ہیں:

"الوليمة اسم لطعام العُرس"

---

(۱) حاشية البجيرمي : ۳/۴۳۰

(۲) إعانة الطالبين: ۳/۳۵۷

(۳) الفائق : ۴/۶۶

(ولیمہ نام ہے زفاف کے کھانے کا)

لہٰذا دوسری دعوتوں کے کھانوں کو ولیمہ نہیں کہا جائے گا۔(۱)

اس میں جو عرس کا لفظ آیا ہے یہ عین پر پیش کے ساتھ ہے اور اس کے معنے نکاح یا زفاف کے ہیں؛ لہٰذا نکاح کی خوشی میں یا زفاف کے موقعے پر جو کھانا کھلایا جائے اس کو ولیمہ کہتے ہیں؛ چناں چہ بعض علما نے لکھا ہے کہ ولیمہ کے معنے ہیں ضیافتِ تزویج (شادی کی ضیافت۔)(۲)

لیکن بعض فقہاء نے کہا:

''ولیمہ ہر اس کھانے کا نام ہے، جو کسی بھی خوشی پر کھلایا جائے، جیسے ختنہ کے موقعہ پر یا کسی کے آنے پر یا کسی چیز کے خریدنے پر وغیرہ؛ لہٰذا دیگر تقریبات کے کھانوں کو بھی ولیمہ کہا جا سکتا ہے، ہاں ولیمہ کا لفظ عام طور پر شادی کے بعد کھلائے جانے والے کھانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔(۳)

مگر جمہور نے اس قول کی تردید کی ہے۔علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے کہا کہ:

''اس سلسلے میں اہل لغت کا قول ہی زیادہ قوی ہے؛ کیوں کہ وہ لوگ اہل زبان ہیں اور لغت کے معانی کو وہ زیادہ جانتے اور عربی زبان سے بھی زیادہ واقف ہیں۔(۴)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

---

(۱) الإنصاف للمرادي: ۸/۳۱۵، المغني: ۷/۲۱۲

(۲) بدائع الصنائع: ۵/۲۷، الزرقاني على المؤطا: ۳/۲۰۶

(۳) إعانة الطالبين: ۳/۳۵۷، الإقناع: ۲/۴۲۷، الوسيط للغزالي: ۵/۲۷۵

(۴) المغنی لابن قدامة: ۷/۲۱۲

''ابن عبد البر رحمۃ اللہ نے اہل لغت سے نقل کیا ہے، اور یہی بات خلیل وثعلب سے بھی منقول ہے اور جوہری وابن الأثیر نے بھی اسی پر جزم کیا ہے، کہ ولیمہ خاص طور پر شادی کے کھانے کا نام ہے اور ابن رسلان نے کہا کہ اہل لغت کا قول ہی زیادہ قوی ہے؛ کیوں کہ وہ لوگ اہل زبان ہیں اور لغت کے معانی کو وہ زیادہ جانتے اور عربی زبان سے بھی زیادہ واقف ہیں۔(۱)

حکمت ولیمہ

ولیمہ کی مشروعیت کس حکمت کی بنیاد پر ہے؟ اس سلسلے میں مالکی فقیہ علامہ ابوعبد اللہ المغربی رحمۃ اللہ نقل کرتے ہیں، کہ امام مالک رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ امام ربیعہ رحمۃ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ ولیمہ نکاح کے ثبوت واظہار اور اس کی پہچان کے لیے مستحب قرار دیا گیا؛ کیوں کہ گواہ تو ہلاک ہو جاتے ہیں۔ امام ابن رشد رحمۃ اللہ نے اس کو نقل کر کے کہا کہ مراد یہ ہے کہ اسی وجہ و علت کی بناء پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولیمے کا حکم دیا ہے۔(۲)

علامہ زرقانی رحمۃ اللہ لکھتے ہیں:

" قال الباجي :أمر رسول اللّٰه صلی اللہ علیہ وسلم بالوليمة لما فيها من اشتهار النكاح مع ما يقترن بها من مكارم الأخلاق ، قال ابن مزين عن مالک: استحب الإطعام في الوليمة وكثرة الشهود ليشتهر النكاح ويثبت معرفته. (۳)

(۱) نیل الاوطار: ۳۲۲/۶

(۲) مواهب الجليل : ۲/۴

(۳) الزرقاني على المؤطا: ۲۰۸/۳

(امام باجی رحمہ اللہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولیمہ کا حکم اس لیے دیا کہ اس میں نکاح کی شہرت کے علاوہ مکارم اخلاق کا بھی ساتھ ہے، اور ابن المزین رحمہ اللہ نے نقل کیا کہ امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ ولیمہ میں کھانا کھلانا اور زیادہ گواہوں کا حاضر ہونا اس لیے مستحب ہے کہ نکاح کی شہرت ہو اور اس کی جانکاری باقی رہے)

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے نکاح کے اسلامی طریق کار کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا:

"إنما اختص المسلم أن الله تعالى أمر في النكاح أن يميز عن السفاح كما قال تعالى:﴿محصنين غير مسافحين ولا متخذى أخدان﴾وقال: ﴿محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان﴾ فأمر بالولي والشهود و نحو ذلک مبالغةً في تمييزه عن السفاح ، وصيانةً للنساء عن التشبه بالبغايا،حتى شرع فيه الضرب بالدف والوليمة الموجبة لشهرته".

(مسلمان اس بات میں مخصوص ہے کہ اللہ نے نکاح کو سفاح یعنی زنا سے ممتاز کرنے کا حکم دیا ہے، اللہ تعالے نے فرمایا کہ "نکاح کرنے والے نہ کہ محض شہوت پوری کرنے والے اور نہ چھپی آشنائی کرنے والے" اور نیز فرمایا کہ: "نکاح کرنے والیاں نہ کہ محض شہوت پوری کرنے والیاں اور نہ چھپی آشنائی کرنے والیاں" پس اللہ نے اس

کے لیے نکاح میں ولی و ذمہ دار اور گواہوں وغیرہ امور کا حکم دیا ہے، تا کہ نکاح خوب اچھی طرح سفاح یعنی زنا سے ممتاز ہو جائے اور پاکباز عورتیں، فاحشہ و زناکار عورتوں سے ممتاز ہو جائیں، اسی لیے شریعت نے دف بجانے اور ولیمہ کرنے کا حکم دیا ہے، جو کہ نکاح کی شہرت کا باعث ہیں۔)(۱)

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" إن الشارع اشترط للنكاح شروطاً زائدةً على العقد، تقطع عنه شبه السفاح، كالإعلام والولي، ومنع المرأة أن تليه بنفسها، وندب إلى إظهاره حتى استحب فيه الدف والصوت والوليمة، لأن في الإخلال بذلک ذريعةً إلى وقوع السفاح بصورة النكاح".

(شارع علیہ السلام نے نکاح کے لیے مطلق عقد پر چند زائد شرطیں لگائی ہیں، جن سے سفاح وزنا کا شبہ ختم ہو جائے، جیسے اعلان کرنا اور ولی کا ہونا اور یہ کہ عورت کو خود نکاح کر لینے سے منع کیا اور نکاح کو شہرت دینا مستحب قرار دیا؛ حتی کہ اس میں دف اور آواز اور ولیمہ کو مستحب قرار دیا؛ اس لیے کہ ان میں خلل ڈالنا بصورت نکاح، سفاح و زنا کے وجود میں آنے کا ذریعہ بن جاتا ہے۔)(۲)

الحاصل شریعت مطہرہ نے نکاح کے ساتھ ولیمے کو دو وجہ سے مشروع کیا ہے،

---

(۱) مجموع الفتاوی: ۱۳/۲۹، الفتاوی الکبری: ۵/۴، القواعد النورانیة: ۱/۱۰۹

(۲) إعلام الموقعين: ۱۴۱/۳، إغاثة اللهفان: ۱/۳۶۵

ایک تو یہ کہ ولیمہ کے ذریعے نکاح کا اعلان واشتہار ہو جائے اور لوگوں میں یہ بات پھیل جائے کہ اس مرد کا اس عورت سے نکاح ہو گیا؛ کیوں کہ نکاح میں جو گواہ ہوتے ہیں وہ آج نہیں تو کل موت کا شکار ہو جاتے ہیں اور ان کے بعد گواہی کی ضرورت پیش آئے، تو دوسرے لوگوں سے مدد لی جا سکتی ہے۔

دوسرے یہ کہ نکاح اور سفاح یعنی زنا میں کامل امتیاز مقصود ہے، زنا کرنے والے عام طور پر چھپ کر زنا کرتے ہیں؛ اس لیے شریعت نے اس میں اور نکاح میں امتیاز کرنے کے لیے نکاح میں اعلان واظہار کو مشروع کیا اور اسی اعلان واظہار کے لیے دف بجانے اور ولیمہ کرنے کو مستحب ٹھہرایا۔

ضیافت کی قسمیں

یہاں اس کا ذکر بھی مناسب ہوگا کہ عربی میں ضیافت کی آٹھ قسمیں ہیں اور بعض نے دس اور بعض نے گیارہ و بارہ اقسام کا ذکر کیا ہے اور اس سلسلے میں ان ضیافتوں کے ناموں اور ان کی تفسیر میں کچھ اختلاف بھی پایا جاتا ہے، ہم اکثر حضرات نے جو لکھا ہے، اس کا ذکر کرنے پر اکتفاء کرتے ہیں:

(۱)" الولیمة "، یہ شادی کی ضیافت ہے۔

(۲)"الخُرس" یا"الخُرص"، (خا پر پیش کے ساتھ) عورت کے بچے جننے پر کی جانے والی ضیافت۔

(۳)الإعذار: (ہمزہ پر زیر) ختنے کی دعوت۔

(۴)الوکیرة: عمارت کے بنانے یا خریدنے پر ضیافت۔

(۵)النقیعة: کسی کے سفر سے آنے پر کی جانے والی ضیافت۔

(٦)العقیقة: پیدائش کے ساتویں دن کی ضیافت۔

(۷)الوضيمة : مصیبت و ماتم کے وقت کی ضیافت۔

(۸)المأدُبة : (دال پر پیش) بلاسبب کی جانے والی دعوت۔

(۹)الحِذاق : (حا پر زیر) بچے کے حافظ ہونے پر یا عقل وعلم میں کامل ہونے پر کی جانے والی دعوت۔

(۱۰)التحفة: کسی کے آنے پر ضیافت۔(۱)

ان ضیافتوں کا کیا حکم ہے؟ جائز یا ناجائز، ولیمے کے حکم کے تحت ہم اس کو بھی بیان کریں گے۔

ولیمے کا حکم

ولیمہ کا حکم کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، امام مالک رحمہ اللہ سے ایک قول یہ ہے کہ یہ واجب ہے، امام قرطبی رحمہ اللہ نے اس کو نقل کیا ہے، اسی طرح ابن التین رحمہ اللہ نے امام احمد رحمہ اللہ کا ایک قول وجوب کا نقل کیا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ سے بھی ''بحر'' میں ایک قول یہی نقل کیا گیا ہے اور ابن حزم الظاہری رحمہ اللہ نے یہی قول اہل ظاہر کا بتایا ہے؛ لیکن امام مالک و امام احمد و امام شافعی رحمہم اللہ سب کا صحیح قول سنت و مستحب ہونے کا ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ یہ سنت ہے۔

اسی لیے علامہ ابن بطال رحمہ اللہ نے فرمایا:

'' لا أَعْلَمُ أحَداً أوْجَبَهَا''

---

(۱) دیکھو:شرح مسلم للنووي، فتح الباري: ۱۴۲/۹، الانصاف للمرادی: ۳۱۶/۸، مغني المحتاج: ۲۴۴/۳، التمهيد لابن عبد البر: ۱۸۲/۱۰، المطلع: ۳۲۸/۱، تحفة المودود: ۷۶/۱۔

(میں کسی کو نہیں جانتا جس نے اس کو واجب کہا ہے)

اگر چہ ابن بطال رحمہ اللہ کا یہ قول علی الاطلاق صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ جیسا کہ اوپر معلوم ہوا، اس سلسلے میں بعض کا قول وجوب کا بھی ہے، تاہم جمہور کا قول یہی ہے کہ یہ سنت یا مستحب ہے۔(۱)

ولیمہ کے سنت ہونے کی دلیل

جمہور علما نے ولیمے کی سنیت پر درج ذیل احادیث سے استدلال کیا ہے:

(۱)« عن أنس بن مالک رضی اللہ عنہ : أن عبد الرحمن بن عوف جاء إلى النبي صلی اللہ علیہ وسلم ، وبه أثَر صُفرة ،فسأله رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ، فأخبره أنّه تزوج امرأةً من الأنصار ،قال: كم سُقتَ إليها ؟ قال زنةَ نواةٍ من ذَهَب، قال النبي صلی اللہ علیہ وسلم :أَوْلِمْ ولو بِشَاةٍ.»

(حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے، اوران پر پیلا نشان تھا، آپ نے ان سے پوچھا کہ یہ کیا ہے؟ انھوں نے کہا کہ ایک انصاری عورت سے نکاح کر لیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے (مہر میں) اس کو کتنا دیا؟ انھوں نے کہا کہ ایک کھجور کی گٹھلی برابر سونا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ " أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ" (ولیمہ کرو اگر چہ کہ ایک بکری ہی سے ہو)۔(۲)

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھو: فتح الباري: ۹/۲۳۰، شرح مسلم: ۴۵۸، نیل الاوطار: ۶/۳۲۲

(۲) بخاري ۴۷۵۶، واللفظ له، مسلم: ۲۵۵۶، ترمذي: ۱۰۱۴، نسائي: ۳۲۹۹، ابو داوٗد: ۱۸۰۴، ابن ماجه: ۱۸۹۷، احمد: ۱۲۸۹۱

اس حدیث سے جمہور ائمہ وعلماء نے استدلال کیا ہے کہ ولیمہ سنت ہے؛ کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کو اس کا حکم دیا ہے۔ یہ حکم اس کے اہم ہونے اور باعث فضیلت ہونے کی طرف مشیر ہے۔

(۲) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" اَلْوَلِيْمَةُ حَقٌّ وَسُنَّةٌ ،مَنْ دُعِيَ فَلَمْ يُجِبْ فَقَدْعَصَى اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ "

(ولیمہ حق اور سنت ہے، جس کو ولیمے کی دعوت دی جائے اور وہ قبول نہ کرے، تو اس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی۔)(۱)

اس حدیث کے بارے میں علامہ ہیثمی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

"اس کی سند میں یحی بن عثمان تیمی ہیں، ابو حاتم اور ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے اور بخاری وغیرہ نے تضعیف کی ہے اور اس کے باقی راوی "صحیح بخاری" کے راوی ہیں۔"(۲)

(۳) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"ولیمہ حق ہے، جسے اس کی دعوت دی جائے اور وہ قبول نہ کرے اس نے اللہ ورسول کی نافرمانی کی"۔(۳)

ان احادیث میں حق بہ معنی واجب نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک

(۱) الطبراني في المعجم الأوسط: ۱۹۳/۴

(۲) مجمع الزوائد: ۵۲/۴

(۳) سنن بیہقی: ۲۶۵/۷

حدیث میں حق کے ساتھ اس کو سنت بھی فرمایا ہے، جیسا کہ اوپر گزرا معلوم ہوا کہ یہ سنت ہے، علامہ ابن بطال رَحِمَہُ اللہُ کہتے ہیں کہ ولیمے کو حق کہنے کا مطلب واجب و ضروری نہیں ہے؛ بل کہ مطلب یہ ہے کہ یہ باطل نہیں ہے، مندوب و مستحب ہے اور اس کا ادا کرنا فضیلت ہے۔(۱)

(۴) دوسرے ان حضرات نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جن میں اللہ کے رسول صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا اپنے نکاحوں کے بعد بلا تخلف ولیمہ کرنے کا ذکر آیا ہے؛ چناں چہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اپنے نکاحوں کے بعد اہتمام کے ساتھ ولیمہ فرمایا ہے:

☆ حضرت صفیہ بنت حیی کے ساتھ نکاح کے بعد آپ نے ولیمہ کیا، اس کا ذکر امام بخاری نے اپنی صحیح میں متعدد جگہوں پر کیا ہے۔(۲)

☆ حضرت زینب بنت جحش رَضِیَ اللہُ عَنْہَا سے نکاح کے بعد ولیمے کا ذکر امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ نے اپنی صحیح میں متعدد جگہوں پر کیا ہے۔(۳)

☆ نیز بعض اور عورتوں سے نکاح کے بعد ولیمے کا ذکر بغیر نام کی تصریح کے بھی

(۱) فتح الباري: ۹/۲۳۰

(۲) کتاب الصلاۃ میں برقم حدیث: ۳۵۸، اور کتاب الجہاد میں برقم: ۲۶۷۹، ترمذی نے کتاب النکاح میں برقم حدیث: ۱۰۱۵، نسائی نے کتاب النکاح میں برقم: ۳۳۲۷ و ۳۳۲۹، ابو داؤد نے کتاب الاطعمہ میں برقم: ۳۲۵۳، ابن ماجہ نے کتاب النکاح میں برقم: ۱۸۹۹، امام احمد نے مسند میں برقم: ۱۱۵۵۴ و ۱۲۱۵۵ و ۱۳۰۸۶، کیا ہے۔

(۳) کتاب النکاح میں برقم: ۴۷۵۷، و ۴۷۶۸ و ۴۷۷۰، تفسیر میں برقم: ۴۴۱۷، ۴۴۱۸، ۴۴۱۹، ۴۴۲۰، کتاب الاطعمہ میں برقم: ۵۰۴۴، کتاب الاستئذان میں برقم: ۵۷۶۹ و ۵۷۷۹، اور امام مسلم نے کتاب النکاح میں برقم: ۲۵۶۵-۲۵۷۰، امام ترمذی نے کتاب التفسیر میں برقم: ۳۱۴۳، اس کا ذکر کیا ہے۔

آیا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت صفیہ بنت شیبہ سے روایت کیا کہ:

أَوْلَمَ النَّبِيُّ صلی اللہ علیہ وسلم عَلٰى بَعْضِ نِسَاءِهٖ بِمُدَّيْنِ مِنْ شَعِيْرٍ''

(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعض عورتوں کا ولیمہ دو مد جو سے کیا۔)(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ:

یہ کون زوجہ تھیں مجھے معلوم نہیں ہوا، اقرب یہ ہے کہ اس سے مراد ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہیں۔(۲)

☆ حضرت میمونہ بنت الحارث رضی اللہ عنہا سے آپ کا حالت احرام میں نکاح کرنے اور مکہ میں مقام سرف میں ان کا ولیمہ کرنے کا ذکر متعدد کتبِ حدیث میں ہے۔(۳)

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ نے ولیمہ کا اہتمام کیا ہے؛ لہٰذا یہ آپ کی سنت ہے۔

قائلین وجوب کے دلائل

جن حضرات نے ولیمہ کو واجب قرار دیا ہے جیسے اہل ظاہر وغیرہ، ان حضرات نے اس پر کئی طریقوں سے دلیل پکڑی ہے:

(۱) ایک دلیل یہ ہے کہ:

''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبد الرحمٰن بن عوف کو امر

---

(۱) البخاري: ۴۷۷۴

(۲) فتح الباري: ۲۳۹/۹

(۳) حاکم: مستدرک: ۳۳/۴، شرح معاني الآثار: ۲۶۹/۲، معجم الكبير: ۱۷۳/۱۱، تاریخ طبری: ۱۴۳/۲

کے الفاظ سے یہ حکم دیا کہ ولیمہ کرو اور امر وجوب کے لیے آتا ہے؛ لہٰذا ولیمہ واجب ہے۔"

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ:

"بعض احادیث میں ولیمے کو حق فرمایا ہے اور حق کے معنی واجب کے ہیں، جیسے اور مواقع پر یہ لفظ واجب ہی کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔"

(۳) حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے لیے پیغام بھیجا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

"لا بُدّ لِلْعَرُوْسِ مِنْ وَلِيْمَةٍ"

(کہ نوشا کے لیے ولیمہ ضروری ہے)(۱)

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ عسقلانی نے "فتح الباری" میں اس حدیث کا امام احمد رحمہ اللہ کے حوالے سے ذکر کیا ہے اور اس کی سند کو "لا بأس به" کہا ہے۔(۲)

اور علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے کہا کہ:

"اس کی سند میں عبدالکریم بن سلیط ہیں اور ان پر کسی نے جرح نہیں کی؛ لہٰذا وہ مستور ہیں اور باقی راوی صحیح بخاری کے راوی ہیں۔"(۳)

(۴) چوتھی دلیل یہ ہے کہ ولیمہ کی دعوت قبول کرنا واجب ہے؛ لہٰذا خود ولیمہ بھی واجب ہونا چاہئے۔

پہلی دلیل کا جواب

مگر جمہور علما کو اس قول وخیال سے اتفاق نہیں ہے، وہ حضرات اس کا جواب

---

(۱) مسند احمد:۲۱۹۵۷، المعجم الکبیر:۲/۲۰، سنن بیهقي:۷/۲۶۰، مسند الرؤياني: ۱/۶۷۔

(۲) فتح الباري: ۹/۲۳۰

(۳) مجمع الزوائد: ۴/۵۹

دیتے ہیں کہ پہلی دلیل میں عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کو امر کرنے سے یہ لازم نہیں کہ ولیمہ واجب ہو؛ کیوں کہ امر جس طرح وجوب کے لیے آتا ہے؛ اسی طرح کبھی استحباب یا جواز وغیرہ کے لیے بھی آتا ہے؛ لہٰذا اس جگہ وجوب کے لیے ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے؛ بل کہ اس کے خلاف دلیل موجود ہے، وہ یہ کہ ولیمے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کو دیا ہے، جب کہ اور بھی بہت سے صحابہ کی شادیاں ہوئیں؛ مگر آپ نے ان کو اس کا حکم نہیں دیا، اگر یہ واجب ہوتا، تو دوسرے صحابہ کو بھی حکم فرماتے۔

یہی جواب حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے دیا ہے، چناں چہ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ:

" إني لم أعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم ترك الوليمة على عرس، ولم أعلمه أولم على غيره، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر عبد الرحمن بن عوف أن يولم ولو بشاة، ولم أعلمه أمر بذلك أحداً غيره. (۱)

(میں نہیں جانتا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی نکاح میں ولیمہ ترک کیا ہو اور میں یہ بھی نہیں جانتا کہ آپ نے کسی اور کا ولیمہ کیا ہو اور آپ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ ولیمہ کرو، اگر چہ ایک بکری ہی سے کیوں نہ ہو؛ لیکن میں نہیں جانتا کہ آپ نے ان کے سوا کسی اور کو اس کا حکم دیا ہو)۔

دوسری دلیل کا جواب

دوسری دلیل کا جواب گزر چکا ہے، کہ حق واجب کے معنی میں نہیں ہے، اگر چہ

(۱) کتاب الأم للامام الشافعي: ۶/۱۸۱

بعض موقعوں پر حق بہ معنی واجب بھی آتا ہے؛ مگر ہر جگہ ایسا نہیں ہے اور یہاں وجوب کے معنے نہ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ ایک حدیث میں اس کو سنت بھی کہا گیا ہے؛ نیز آپ نے تمام صحابہ کو یہ حکم نہیں دیا، اگر یہ واجب ہوتا، تو سب کو حکم دیتے۔

تیسری دلیل کا جواب

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ " لا بد " کا لفظ وجوب پر صریح نہیں، ایک حدیث میں آیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ:

" لَا بُدَّ مِنْ صَلَاةٍ بِلَيْلٍ وَلَوْ حَلَبَ شَاةٍ "

(رات میں نماز پڑھنا لازم ہے اگر چہ بکری کا دودھ دوہنے کے برابر ہی کیوں نہ ہو)۔(۱)

علامہ الہیثمی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ:

"اس حدیث کو امام طبرانی رحمہ اللہ نے "المعجم الکبیر" میں روایت کیا ہے اور اس کی سند میں محمد بن اسحاق راوی ہیں اور وہ مدلس ہیں اور بقیہ راوی ثقہ و قابل اعتبار ہیں"(۲)

سب جانتے ہیں کہ رات میں اُٹھ کر نماز پڑھنا واجب و ضروری نہیں ہے؛ بل کہ صرف مستحب و پسندیدہ ہے، اس کے باوجود آپ نے اس کو "لا بد" سے تعبیر فرمایا۔

ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو راستوں پر بیٹھک کرنے سے منع فرمایا، تو صحابہ نے عرض کیا:

" مَا لَنَا مِنْ مَجَالِسِنَا بُدٌّ "

---

(۱) مسند الفردوس: ۲۱۲/۵، المعجم الکبیر: ۲۷۱/۱

(۲) مجمع الزوائد: ۲۵۲/۲

(کہ ہمارے لیے یہ مجالس ضروری ہیں)

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں:

" لا بد من مجالسنا "

(ہماری یہ مجلسیں ضروری ہیں)

اس پر آپ نے فرمایا کہ پھر راستے کا حق ادا کرو۔(۱)

اس حدیث میں صحابہ کا اپنی ان بیٹھکوں کو " **لا بد** " سے تعبیر کرنا شرعی واجب و ضروری کے معنے میں ہرگز نہیں ہوسکتا، جیسا کہ ظاہر ہے؛ بل کہ یہاں اس کے معنے صرف یہ ہیں کہ یہ مجالس ہماری نظر میں اہمیت رکھتی ہیں، اسی طرح اس جگہ " لا بد " کے معنے اہم کے ہیں اور یہ سنت پر بھی اطلاق کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ سنت بھی دین میں اہم مقام رکھتی ہے۔

چوتھی دلیل کا جواب

رہی آخری دلیل تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ تمام علما کا متفقہ مسلک نہیں ہے کہ ولیمہ کی دعوت قبول کرنا واجب ہے؛ بل کہ اس میں ایک قول مستحب ہونے کا بھی ہے، جیسا کہ "فتح الباري" میں ہے۔(۲)

ثانیاً یہ بھی کوئی ضروری نہیں کہ کسی چیز کے جواب میں قبول کرنا ضروری ہو، تو اصل بھی ضروری ہو، سلام کا جواب دینا تو واجب ہے؛ مگر خود سلام کرنا سنت ہے، یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سلام کا جواب دینا جب واجب ہے، تو خود سلام کرنا بھی واجب ہونا چاہیے، اسی طرح ولیمے کی ضیافت کا قبول کرنا واجب ہے؛ مگر خود ولیمہ کرنا واجب

---

(۱) دیکھو: بخاري: ۵۷۶۱، مسلم: ۴۰۲۱، أبو داؤد: ۴۱۸۱، جامع معمر: ۲۰/۱۱،

(۲) فتح الباري: ۲۴۲/۹

نہیں ؛ بل کہ سنت یا مستحب ہے۔

الغرض ولیمے کے بارے میں جمہور کی رائے یہی ہے کہ یہ واجب نہیں ہے، البتہ ایک اہمیت کی حامل نیکی ہے؛ اس لیے سنت یا مستحب کا درجہ رکھتی ہے۔

دیگر ضیافتوں کا حکم

ولیمے کے علاوہ دیگر ضیافتوں کا کیا حکم ہے ؟ اس سلسلے میں علما کے مابین اختلاف ہے، بعض حضرات علما نے کہا کہ تمام قسم کی دعوتیں جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے، مستحب ہیں، علامہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہ اپنی کتاب ''الکافی'' میں کہتے ہیں کہ دیگر ضیافتیں مستحب ہیں؛ کیوں کہ اس میں کھانا کھلانا اور اظہار نعمت ہے۔ (۱)

اسی طرح الشربيني الشافعي نے لکھا ہے کہ یہ سب ضیافتیں مستحب ہیں۔ (۲)

اور ''الانصاف'' میں مرداوی نے حنابلہ کے تین قول ذکر کیے ہیں:

> ''ایک یہ کہ یہ سب ضیافتیں مستحب ہیں، دوسرا یہ کہ مباح و جائز ہیں، اور اسی کو حنابلہ کا صحیح مذہب اور جمہور اصحاب کا قول اور اکثر کا مختار قول بتایا ہے اور تیسرا قول یہ کہ ختنہ کی دعوت مکروہ ہے، بعض علما سے اس کو نقل کیا ہے۔'' (۳)

اور ''روضۃ الطالبین'' میں ہے:

> ''بعض حضرات نے ان ساری ضیافتوں کے واجب ہونے کا بھی ایک قول امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہ کے کلام سے تخریج کیا ہے۔'' (۴)

(۱) الكافي: ۳/۱۲۰

(۲) مغني المحتاج: ۳/۲۴۵

(۳) الانصاف: ۳/۳۱۹

(۴) روضة الطالبين: ۷/۳۳۳

سنت یا مستحب ضیافتیں

لیکن غور کرنے سے صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سب کا حکم ایک نہیں ہے؛ بل کہ ان میں سے بعض سنت ہیں اور بعض جائز ہیں اور بعض مکروہ ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ان دعوتوں میں سے بعض کے بارے میں احادیث میں تاکید پائی جاتی ہے۔ مثلاً:

☆ مہمان مسافر کی آمد پر اس کی ضیافت کے بارے میں آیا ہے کہ:

"مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ"

(جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو، اس کو چاہیے کہ وہ اپنے مہمان کا اکرام کرے)(۱)

☆ عقیقہ کے بارے میں بھی احادیث موجود ہیں، ایک حدیث میں ہے کہ:

"لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کسی کے بچے پیدا ہو (تو عقیقہ کرے یا نہ کرے۔)"

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

" من أحب أن ينسك عن ولده فلينسك عنه عن الغلام شاتان مكافئتان وعن الجارية شاة "

(جو اپنے بچہ کی جانب سے جانور ذبح کرنا چاہے وہ لڑکے کی طرف سے برابر کی دو بکریاں دے اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری دے)(۲)

حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

" كل غلام مرتهن بعقيقته تذبح عنه يوم سابعه ويسمى

---

(۱) بخاري: ۵۵۵۹، مسلم: ۶۷، ابو دداؤد: ۴۴۸۷، ترمذی: ۲۴۲۴

(۲) نسائي: ۴۱۴۱، ابوداؤد: ۲۴۵۹، مسند احمد: ۶۴۲۶

و یحلق رأسه.''

(ہر بچہ اپنے عقیقے کی وجہ سے گروی ہوتا ہے، اس کی طرف سے ساتویں دن جانور ذبح کیا جائے اور اس کا نام رکھا جائے اور اس کا سر مونڈ دیا جائے۔)(۱)

نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن و حضرت حسین کا عقیقہ دو مینڈھوں سے کیا۔''(۲)

اسی طرح حضرت علی اور حضرت بریدہ رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔(۳)

معلوم ہوا کہ عقیقہ مشروع ہے اور جمہور علما کا قول بھی یہی ہے، پھر بعض نے اس کو سنت اور بعض نے واجب کہا ہے۔(۴)

البتہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ایک قول یہ منقول ہے کہ:

''عقیقہ مکروہ و بدعت ہے۔''

امام محمد رحمہ اللہ نے ''کتاب الآثار'' میں ابراہیم نخعی اور محمد بن الحنفیہ رحمہما اللہ سے نقل کیا ہے کہ:

''عقیقہ جاہلیت میں تھا، جب اسلام آیا تو وہ ختم کر دیا گیا۔''(۵)

---

(۱) ترمذي: ۱۴۴۲، ابو داؤد: ۲۴۵۴، ابن ماجه: ۳۱۵۶، نسائي: ۴۱۴۹، احمد: ۱۹۲۷۴، دارمي: ۱۸۸۷

(۲) نسائي: ۴۱۴۸، ابو داؤد: ۲۴۵۸

(۳) ترمذي: ۱۴۳۹، نسائي: ۴۱۴۲، احمد: ۲۱۹۲۳

(۴) التمهيد لابن عبد البر: ۴/۳۱۱-۳۱۲، الوسيط للغزالي: ۷/۱۵۲، المجموع: ۸/۳۳۹

(۵) كتاب الآثار: ۱/۲۳۸

سفر سے واپسی پر ضیافت کا ذکر بھی حدیث میں ہے، حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ:

''جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے، تو آپ نے ایک اونٹ یا ایک گائے ذبح فرمائی۔''(۱)

امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے اس حدیث پر باب ان الفاظ سے باندھا ہے:

'' باب الإطعام عند القدوم من السفر''

(سفر سے آنے پر کھانا کھلانے کا بیان)

شارح ابوداؤد شیخ شمس الحق کہتے ہیں:

''یہ حدیث سفر سے آنے پر دعوت کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے، اور اس دعوت کو نقیعہ کہتے ہیں۔''(۲)

کسی شخص کے وارد ہونے پر ضیافت کرنا، جس کو ''تحفہ'' کہا جاتا ہے، یہ ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے، جن میں آپ کے کسی صحابی کے یہاں تشریف لے جانے پر ان کی طرف سے ضیافت کا اہتمام وارد ہوا ہے، جیسے حضرت ابوطلحہ رضی اللہ عنہ کے یہاں آپ کے جانے پر ان کی ضیافت کا ذکر آیا ہے۔(۳)

اسی طرح حضرت ابوالہیثم کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اور حضرت ابو بکر و حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی تشریف آوری پر اولاً کھجور و انگور سے خاطر تواضع فرمائی، پھر بکری ذبح کر کے سالن اور اس کے ساتھ روٹیاں تیار فرمائی۔(۴)

---

(۱) ابو داؤد: ۳۲۵۵، مسند احمد: ۱۳۶۹۷

(۲) عون المعبود: ۱۰/۱۵۲

(۳) صحیح ابن حبان: ۲ ۱/۹۵

(۴) مسلم: ۳۷۹۹، ترمذي: ۲۲۹۲

میت کے گھر والوں کے لیے ضیافت کرنا، یہ بھی مشروع ہے اور اس کا احادیث میں ذکر بھی آیا ہے اور حکم بھی؛ چناں چہ حضرت عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب حضرت جعفر رضی اللہ عنہ کی موت کی خبر پہنچی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

"اصنعوا لأهل جعفر طعاماً، فإنه قد جاء هم ما يشغلهم".

(جعفر کے گھر والوں کے لیے کھانا بناؤ؛ کیوں کہ ان کو ایسی بات پیش آ گئی ہے جو ان کو مشغول رکھنے والی ہے۔)(۱)

یہ دعوتیں اسلام میں اہمیت رکھتی ہیں، ان کا ایک مقام اور درجہ ہے، بعض کا سنت کا اور بعض کا استحباب کا اور بعض کے بارے میں جیسا کہ گزرا اختلاف کیا گیا ہے کہ سنت ہے یا واجب؟ بہ ہر حال اس سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اہمیت ہے۔

مکروہ دعوتیں

مذکورہ ضیافتوں میں سے بعض دعوتیں کراہت سے خالی نہیں، مثلاً ماتم و مصیبت کی دعوت، جس کو "الوضیمة" کہا جاتا ہے، اس سے اگر یہ مراد ہے کہ دوسرے لوگ رشتہ دار وغیرہ میت کے گھر والوں کی ضیافت کریں تو یہ مشروع ہے جیسا کہ ابھی مذکور ہوا، اور اگر یہ مراد ہے کہ خود اہل میت دوسرے لوگوں کے لیے ضیافت کریں، تو یہ ناجائز ہے۔

اس کے ناجائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جریر بن عبداللہ البجلی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

" كُنَّا نَرَى الِاجْتِمَاعَ إِلىٰ أَهْلِ الْمَيِّتِ وَصَنْعَةَ الطَّعَامِ مِنَ النِّيَاحَةِ. "

(۱) ترمذي: ۹۱۹، ابو داؤد: ۲۷۲۵، ابن ماجه: ۱۵۹۹

(ہم یعنی صحابہ اہل میت کے پاس جمع ہونے اور کھانا بنانے کو نیاحت یعنی چیخ پکار کر رونے کے برابر سمجھتے تھے۔)(۱)

علامہ کنانی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا کہ:

''اس کی سند صحیح ہے، ابن ماجہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے دوسندوں سے اس کو روایت کیا ہے، ان میں سے ایک سند کے راوی بخاری کی شرط پر ہیں اور دوسری کے مسلم کی شرط پر''۔(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ میت و ماتم کے کھانے کو ناجائز و گناہ خیال کرتے تھے۔ علامہ سندھی رَحِمَہُ اللّٰہُ اس کی شرح میں فرماتے ہیں کہ صحابی کا یہ فرمانا کہ:

''ہم ایسا خیال کرتے تھے، یہ اجماع صحابہ کے قائم مقام ہے یا رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی جانب سے تقریر کی طرح ہے اور ہر صورت میں یہ حجت ہے۔''(۳)

اور اسی وجہ سے بعض حضرات نے - جو ولیمہ کی تعریف میں ہر قسم کی دعوت کو شامل کرتے ہیں - ماتم کی دعوت کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے، اور فرمایا کہ:

''ولیمہ وہ کھانا ہے، جو خوشی کے پیش آنے پر کھلایا جائے۔''(۴)

ختنے کی دعوت کے بارے میں رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے اثباتاً یا نفیاً کوئی بات مروی نہیں، البتہ صحابہ سے دو قسم کی روایات ملتی ہیں: ایک سے اس کی کراہت مستفاد ہوتی ہے اور ایک سے جواز معلوم ہوتا ہے، کراہت والی حدیث حضرت عثمان

(۱) ابن ماجہ:۱۶۰۱

(۲) مصباح الزجاجه: ۵۳/۲

(۳) نقله في عون المعبود: ۲۸۲/۸

(۴) حاشيه بجيرمي: ۴۳۰/۳

بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ان کو ختنے کی دعوت میں بلایا گیا، تو وہ اس میں نہیں گئے، جب ان سے اس سلسلے میں پوچھا گیا تو فرمایا کہ:

"كُنَّا لاَ نَأْتِي الْخِتَانَ عَلٰى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلاَ نُدْعٰى لَهُ".

(ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ختنہ کی دعوت میں نہیں جاتے تھے اور نہ ہم کو اس کے لیے بلایا جاتا تھا۔)(۱)

علامہ ہیثمی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ:

"اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں اور وہ ثقہ ہیں مگر مدلس ہیں۔"

اور طبرانی نے اس کو ایک دوسری سند سے روایت کیا ہے، اس میں ابوحمزہ العطار ہیں، ان کی ابوحاتم نے توثیق کی ہے اور دوسروں نے تضعیف کی ہے۔(۲)

میں کہتا ہوں کہ محمد بن اسحاق کے بارے میں کلام مشہور ہے اور وہ مختلف فیہ راوی ہیں؛ بل کہ ان پر بڑی سخت سے سخت جرحیں کی گئی ہیں؛ حتی کہ امام مالک رحمہ اللہ اور بعض حضرات نے ان کو کذاب و دجال تک کہا ہے؛ لیکن معجم طبرانی میں ان کی متابعتِ ناقصہ ابوحمزہ العطار نے کی ہے، اور وہ بھی اگر چہ مختلف فیہ ہیں؛ لیکن متابعت کے لیے کافی ہیں، اس طرح یہ حدیث دو طریقوں سے آنے کی وجہ سے قابل اعتبار ہو جاتی ہے۔

اوپر کی حدیث کی طرح اس حدیث میں بھی ان صحابی کا یہ کہنا کہ:

"ہم ختنے کی دعوت میں نہیں جاتے تھے۔"

---

(۱) مسند احمد: ۱۷۲۳۲، معجم الکبیر للطبراني: ۹/۵۷، مسند الرویاني: ۲/۴۹۰

(۲) مجمع الزوائد: ۴/۶۰

اور یہ کہ:

''ہم کو اس کی دعوت نہیں دی جاتی تھی''۔

یا تو مرفوع حدیث کے حکم میں ہے یا اجماع صحابہ کے درجہ میں ہے، جیسا کہ محدثین نے تصریح کی ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے، کہ ختنے کی دعوت حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے زمانے میں معروف نہیں تھی اور صحابی کے اس پر نکیر کرنے کی بنا پر یہ کراہت سے خالی نہیں معلوم ہوتی۔

جواز کی حدیث حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے؛ چناں چہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ''**الادب المفرد**'' میں اور ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے ''**المصنف**'' میں روایت کیا کہ:

> ''حضرت سالم بن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے میری اور نعیم کی ختنہ کی تو مینڈھا ذبح کیا، حضرت سالم کہتے ہیں کہ ہم دوسرے بچوں پر اس بات کی وجہ سے فخر کیا کرتے تھے، کہ ہماری جانب سے ایک مینڈھا ذبح کیا۔ اس حدیث پر امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''**الأدب المفرد**'' میں ''**باب الدعوة في الختان**'' کا عنوان باندھا ہے اور ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے ''**من كان يقول يطعم في العرس والختان**'' کا باب باندھا ہے۔''(۱)

یہ حدیث اس کے راوی عمر بن حمزہ کی وجہ سے ضعیف ہے؛ کیوں کہ ان کو محدثین

(۱) **الادب المفرد للامام البخاری**: ۲/ ۸۰۷، مصنف ابن ابی شیبہ: ۳/ ۵۶۲

نے ضعیف قرار دیا ہے، یحی بن معین اور نسائی نے کہا کہ ضعیف ہیں۔(۱)
لیکن یہ اتنے بھی ضعیف نہیں کہ ان کی حدیث کسی بھی طرح قابل قبول نہ ہو؛ کیوں کہ ابن حبان رَحِمَہُ اللہُ نے ان کو "**کتاب الثقات**"میں ذکر کیا ہے، امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ نے ان سے اپنی صحیح میں استشہاد کیا ہے اور اپنی دوسری کتاب "**الادب المفرد**" میں اور نسائی رَحِمَہُ اللہُ کے علاوہ دوسرے حضرات نے ان کی حدیث روایت کی ہے؛ نیز امام حاکم رَحِمَہُ اللہُ نے مستدرک میں ان کی حدیث روایت کی اور فرمایا کہ ان کی سب احادیث مستقیم ہیں۔(۲)

پھر ابن ابی شیبہ کی سند میں عمر بن حمزہ کے بجائے ان کے بھائی عثمان بن حمزہ نے حضرت سالم سے روایت کی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ سالم سے روایت کرنے میں عمر کے ساتھ عثمان بھی شریک ہیں اور وہ ان کے متابع ہیں؛ اس لیے یہ حدیث دو سندوں سے آنے کی وجہ سے قابل لحاظ ہو جاتی ہے، واللہ اعلم۔

الغرض اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ختنہ کی دعوت کا بھی رواج صحابہ میں رہا ہے، اب دو حدیثوں میں تعارض ہو گیا، ایک حضرت عثمان بن ابی العاص کی حدیث جس میں وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے عہد میں ہم ختنے کی دعوت میں نہیں جاتے تھے اور نہ ہمیں اس کے لیے بلایا جاتا تھا، دوسری یہ حدیث جس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ عَنْہُ نے اپنے بچوں کی ختنہ کی اور اس میں مینڈھا ذبح کیا اور یہ ظاہر ہے کہ یہ دعوت ہی کے لیے ہوگا اور حضرت سالم کے اس جملے "ہم دوسرے بچوں پر اس کی وجہ سے فخر کرتے تھے کہ ہمارے لیے مینڈھا ذبح کیا گیا"

---

(۱) تھذیب الکمال: ۲۱/۳۱۱، تھذیب التھذیب: ۷/۳۸۴
(۲) تھذیب الکمال: ۲۱/۳۱۱، تھذیب التھذیب: ۷/۳۸۴

سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ وہاں ختنے کی دعوت کا رواج تھا، البتہ سب لوگ مینڈھا ذبح نہیں کرتے تھے۔

تلاش و جستجو کے باوجود علما کے کلام میں مجھے کہیں ان احادیث پر کلام نہیں ملا، بعض حضرات نے پہلی حدیث کا ذکر کیا ہے؛ مگر اس کے باوجود ختنے کی دعوت کا جواز یا استحباب لکھا ہے۔

چناں چہ علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے ''الکافی'' میں فرمایا کہ ان سب دعوتوں کا کرنا مستحب ہے؛ لیکن ان کا قبول کرنا واجب نہیں؛ کیوں کہ حضرت عثمان ابن ابی العاص رضی اللہ عنہ نے ختنے کی دعوت قبول کرنے سے انکار فرمادیا تھا اور جب ان سے پوچھا گیا، تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہم ختنے کی دعوت میں نہیں جاتے تھے اور نہ ہمیں اس کے لئے بلایا جاتا تھا، اس کو امام احمد نے روایت کیا ہے، ہاں! ان دعوتوں کا قبول کر لینا افضل ہے؛ کیوں کہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تمہیں کوئی مسلمان بھائی دعوت دے، تو اس کو قبول کرلو، خواہ شادی کی دعوت (ولیمہ) ہو یا کوئی اور دعوت ہو۔ اس کو ابوداؤد رحمہ اللہ نے روایت کیا اور اس لیے بھی قبول کر لینا چاہئے کہ اس میں دعوت دینے والے کے دل کی خوشی ہے۔''(۱)

اور قاضی القضاۃ علامہ علی بن الحسین السغدی رحمہ اللہ نے اپنے فتاوی میں سنت دعوتوں میں تین کا ذکر کیا: ایک ولیمہ کی، دوسرے ختنے کی اور تیسرے سفر سے آنے پر اور فرمایا کہ ان کے بارے میں آثار وارد ہوئے ہیں۔(۲)

---

(۱) الکافي: ۱۲۰/۳

(۲) فتاوی السغدی: ۲۴۲/۱

نیز حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے ''بہشتی زیور'' میں ختنے کی رسومات میں ختنہ کی دعوت کا ذکر کیا ہے اور اس پر استدلال اسی حضرت عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ کے اثر سے کیا ہے۔(۱)

راقم کا خیال یہ ہے کہ حضرات صحابہ میں ختنے کی دعوت تو ہوتی تھی، اس کا ایک ثبوت تو وہی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اور دوسرا ثبوت یہ ہے کہ ابن سیرین سے روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جب کوئی آواز یا دف سنتے تو معلوم کرتے کہ یہ کیا ہے؟ اگر یہ کہا جاتا کہ شادی یا ختنہ ہے، تو خاموش ہو جاتے۔(۲)

مگر اس کا بہت زیادہ اہتمام نہیں ہوتا تھا؛ بل کہ اپنے گھر والوں اور قریبی لوگوں تک اس کو محدود رکھا جاتا تھا، حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے ایسا ہی کیا ہوگا؛ لیکن جب حضرت عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ کو اس کی دعوت بڑے اہتمام سے دی گئی تو انہوں نے اس پر نکیر کی کہ ہم کو اس طرح بلایا نہیں جاتا تھا۔ اور اس توجیہ کی دلیل خود حضرت عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ کے الفاظ میں ملتی ہے، وہ یہ کہ انہوں نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ختنہ میں نہیں جاتے تھے'' اس سے معلوم ہوا کہ ختنہ کی دعوت تو ہوتی تھی؛ مگر جاتے نہیں تھے اور جو یہ فرمایا کہ'' ہم بلائے نہیں جاتے تھے'' اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ میں اس کے لیے دعوت کا اہتمام نہیں ہوتا تھا۔ لہٰذا بلا اہتمام اور بلا تکلف خوشی کے اظہار کے لیے ختنے کی دعوت کرلی جائے تو اس کا مضائقہ نہیں، بہ شرط کہ دیگر شرائط و حدود شریعت کا لحاظ رکھا جائے۔ الحاصل حضرت عثمان کا انکار مطلق دعوتِ ختنہ پر نہیں؛ بل کہ اس کے لیے تکلف کرنے

---

(۱) بہشتی زیور: ۶/۱۴

(۲) سنن سعید بن منصور: ۱/۲۰۳، مصنف ابن ابی شیبہ: ۳/۴۹۵، جامع معمر: ۱۱/۵، سنن البیهقی: ۷/۲۹۰

اور زیادہ اہتمام کرنے پر تھا، واللہ اُعلم۔

ان کے علاوہ جو دعوتیں ہیں، وہ سب جواز کے درجے کی ہیں، اگر کوئی کرنا چاہے، تو کر لے اور نہ کرنا چاہے، تو اس کو اختیار ہے کہ نہ کرے۔

ولیمہ کون کرے؟

ولیمہ کرنا کس کی ذمے داری ہے، مرد کی یا عورت کی؟ حدیث سے اور عام طور پر فقہا کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ولیمہ کرنا مرد کی ذمے داری ہے۔ حدیث میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عبد الرحمٰن بن عوف کو ولیمے کا حکم دینا صاف مذکور ہے، وہ حدیث مع تخریج اوپر گزر گئی، نیز اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنے نکاح کے بعد ولیمہ خود فرمایا تھا، اس سے معلوم ہوا کہ ولیمہ کرنا نکاح کرنے والے مرد کے ذمے ہے۔

اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جب حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی رخصتی کرنی چاہی، تو خود ولیمہ کا انتظام کیا، وہ خود فرماتے ہیں کہ میں نے بنی قینقاع کے ایک سنار کو لے کر "اذخر" نامی گھاس لانا طے کیا؛ تا کہ اس کو سناروں سے بیچ کر ولیمہ کرنے میں امداد لوں۔ (۱)

اسی طرح فقہا نے بھی لکھا ہے؛ چناں چہ فقہ مالکی کی مشہور کتاب " الشرح الکبیر "میں ہے:

"الوليمة وهي طعام العرس خاصة مندوبة على الزوج".

(ولیمہ جو کہ خاص شادی کا کھانا ہے مستحب ہے شوہر پر۔)(۲)

اور فقہ شافعی کی کتاب " فتح المعین " میں اس کے مصنف علامہ شیخ صغیر

---

(۱) بخاری: ۱۹۴۷، مسلم: ۳۶۶۱، ابو داؤد: ۲۵۹۳، احمد: ۱۱۳۹

(۲) الشرح الکبیر: ۲/۳۳۷

الملیباری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" الوليمة لعرس سنة مؤكدة للزوج الرشيد وولى غيره من مال نفسه "

(شادی کا ولیمہ بالغ شوہر پر اور نابالغ شوہر (ہوتو اس) کے ولی پر اس کے مال سے، سنت مؤکدہ ہے)(۱)

ہاں اگر ضرورت مند ہو، تو دوسرے تعلق دار دوست احباب اس میں اس کی امداد ہدیہ کی شکل میں کریں، تو افضل ہے، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا سے نکاح کے بعد حضرت ام سلیم والدہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے آپ کے لیے "حیس" نامی کھانا (جو کھجور، خشک دودھ اور گھی سے تیار کیا جاتا ہے) ایک پتھر سے بنے ہوئے پیالے میں حضرت انس کے ہاتوں بھیجا اور یہ کہلایا کہ یہ ہماری طرف سے ایک قلیل ہدیہ ہے۔(۲)

اس حدیث کے فوائد میں علامہ نووی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" فيه أنه يستحب لأصدقاء المتزوج أن يبعثوا إليه طعاماً يساعدونه به على وليمته. "

(اس حدیث میں یہ افادہ بھی ہے کہ شادی کرنے والے کے دوست واحباب کے لیے یہ بات مستحب ہے کہ وہ اس کو کھانا بھیجیں جس کے ذریعہ اس کو ولیمہ کرنے میں مدد کریں۔)(۳)

---

(۱) فتح المعین: ۲۶۷

(۲) مسلم: ۲۵۷۳، ترمذی: ۳۱۴۲، نسائی: ۳۳۳۴

(۳) شرح مسلم: ۴۶۹

آج کل جو ایک رسم نکلی ہے کہ ولیمہ لڑکے و لڑکی دونوں کی جانب سے کیا جاتا ہے اوپر کی تفصیل سے اس کا غلط ہونا معلوم ہوگیا؛ لہٰذا ولیمہ کی ذمے داری صرف لڑکے پر ہوگی اور اگر لڑکی والوں سے مطالبہ اس کا کیا جائے، تو بالکل ناجائز ہوگا۔ ہاں! اگر لڑکی کا باپ یا خود لڑکی لڑکے کی اجازت سے بخوشی ولیمہ کر دیں، تو سنت ولیمہ ادا ہو جائے گی۔(۱)

اسی طرح اگر لڑکا ولیمہ کرے اور لڑکی والے اپنے مزید لوگوں کو اس میں شامل کرنے کی غرض سے اس دعوت میں اپنا مال پیسہ ڈال کر اس میں شریک ہو جائیں، تو اس میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی، واللہ اعلم۔

کم سے کم ولیمہ

ولیمہ میں کم سے کم کیا کھلانا چاہیے؟ اس سلسلے میں صحیح بات یہ ہے کہ مرد کی وسعت و طاقت، اس کی مالی حیثیت و پوزیشن کے مطابق جو چاہے کھلائے، اس سلسلے میں کوئی ایسی مقدار جس سے کم کرنا ممنوع و ناجائز ہو، شریعت میں مقرر نہیں، اگر کوئی بڑی حیثیت کا ہے اور عمدہ سے عمدہ کھانا کھلانا چاہتا ہے، تو وہ اپنی حیثیت کے مطابق انجام دے اور جو معمولی حیثیت کا ہے، وہ خواہ مخواہ تکلفات کرنے اور اپنی حیثیت سے زیادہ اپنے اوپر بوجھ ڈالنے کے بجائے، معمولی کھانا کھلا دے۔

حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ:

"أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ"

(ولیمہ کرو اگرچہ ایک بکری ہی سے کیوں نہ ہو۔)

---

(۱) اعانة الطالبین: ۳/ ۳۵۷

اس سے اگر چہ بعض علما نے یہ اخذ کیا ہے کہ ولیمہ کی کم سے کم مقدار ایک بکری ہے، مگر جمہور علما نے اس کا رد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیہِ وَسَلَّم نے خود اپنی بعض ازواج کے ولیمے میں اس سے کم کا ولیمہ کیا ہے؛ چناں چہ حضرت صفیہ بنت حیی بن اخطب کے ساتھ نکاح کے بعد جو ولیمہ آپ نے کیا، اس کے بارے حضرت انس رَضِیَ اللہُ عَنہُ کہتے ہیں کہ وہ ستو اور کھجور سے کیا تھا۔ (۱)

ایک روایت میں اس طرح ہے کہ حضرت انس رَضِیَ اللہُ عَنہُ نے کہا کہ:

''میں نے رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیہِ وَسَلَّم کے ولیمے میں مسلمانوں کو بلایا، اس میں نہ تو گوشت تھا نہ روٹی تھی، آپ نے حکم دیا کہ دستر بچھایا جائے، پس اس پر کھجور اور پنیر اور گھی رکھا گیا۔''(۲)

اور حضرت صفیہ بنت شیبہ رَضِیَ اللہُ عَنہَا کہتی ہیں:

''رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیہِ وَسَلَّم نے اپنی بعض بیویوں کا ولیمہ دو مُد جو سے فرمایا۔''(۳)

علامہ نووی رَحِمَہُ اللہُ فرماتے ہیں:

''قاضی عیاض رَحِمَہُ اللہُ نے اجماع نقل کیا ہے کہ ولیمہ کی کوئی مقررہ حد نہیں ہے؛ بل کہ کسی بھی قسم کے کھانے سے ولیمہ کرے، سنت ادا ہو جائے گی، امام مسلم نے حضرت صفیہ کے ولیمے میں ذکر کیا ہے کہ وہ گوشت کے بغیر تھا اور حضرت زینب بنت جحش رَضِیَ اللہُ عَنہَا کے ولیمے میں

---

(۱) ترمذي: ۱۰۱۵

(۲) نسائي: ۳۳۲۹

(۳) بخاري: ۴۷۷۴

ذکر کیا ہے کہ صحابہ نے کہا کہ اس میں ہم گوشت اور روٹی سے سیر ہوئے؛ لہٰذا یہ سب جائز ہے اور اس سے ولیمہ حاصل ہو جاتا ہے، ہاں اس کا مرد کے حال کے مطابق ہونا مستحب ہے"۔(۱)

الغرض ولیمے میں اس کا لحاظ ہونا چاہئے کہ مرد اپنی حیثیت کے مطابق ولیمہ کرے، نہ تو فضولیات میں خرچ کرے اور نہ بلا وجہ تنگی کرے، اگر اللہ نے دیا ہے، تو وسعت کے ساتھ خرچ کرے اور عمدہ سے عمدہ کھلائے؛ مگر خوامخواہ کے تکلفات اور بے اصل رسومات اور اسراف وفضولیات سے پرہیز کرے؛ کیوں کہ شریعت نے ان سب باتوں سے بچنے کا حکم دیا ہے، جیسا کہ آگے معلوم ہوگا۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ولیمے کی کیفیت

بے تکلفی کے ساتھ اور سادگی کے ساتھ ولیمہ سنت ہے، اس سلسلے میں ہمارے لیے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ کس کا اسوہ معتبر اور راہ ہدایت ہو سکتا ہے؟ یہاں آپ کی سیرت سے آپ کے ایک ولیمے کا ذکر کیا جاتا ہے، جس سے آپ کی بے تکلفی وسادگی کا اندازہ کیا جا سکتا ہے، حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صفیہ بنت حیی بن اخطب کو آزاد فرما کر ان سے نکاح فرمایا اور حضرت ام سلیم نے ان کو تیار کیا اور رات میں آپ کے حوالے کیا، جب آپ نے صبح کی تو فرمایا:

"من كان عنده شيء فليجئ به."

(جس کے پاس جو بھی موجود ہو، وہ اسے لے آئے۔)

حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ پھر آپ نے چمڑے کا دسترخوان بچھایا، اس پر

(۱) شرح مسلم: ۴۶۰

کسی نے کھجور لا کر رکھا، کسی نے گھی لا کر رکھا اور کسی نے ستو رکھا، بعض روایات میں ہے کہ کسی نے خشک دودھ رکھا اور لوگوں نے ان سب کو ملا کر ''حیس'' جو ایک قسم کا کھانا ہوتا ہے بنا دیا، حضرت انس کہتے ہیں کہ یہی اللہ کے نبی کا ولیمہ تھا۔ (۱)

یہ اس ذات مقدس کا ولیمہ تھا، جن کا مقام اس پوری کائنات میں اللہ کے بعد سب سے بڑا ہے ''بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر'' مگر افسوس آج ہزاروں خرافات ورسومات وفضولیات کو لوگوں نے ولیمے کا لازمہ بنالیا ہے اور ان کے بغیر ولیمہ کو اپنے لیے معیوب سمجھتے ہیں، کیا اللہ کے رسول کی ذات میں ہمارے لیے اسوۂ حسنہ نہیں ہے؟

ولیمے کتنے دن تک کیا جا سکتا ہے

ولیمہ میں ایک دفعہ کرنا ہی عامۃ النصوص سے ثابت ہے اور جمہور فقہا نے بھی یہی لکھا اور اسی کو اختیار کیا ہے اور اس سلسلے میں بعض احادیث بھی وارد ہیں:

(۱) حضرت زہیر بن عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''الوَلِيمَةُ أَوَّلَ يَوْمٍ حَقٌّ وَّالثَّانِي مَعْرُوفٌ وَّالْيَوْمَ الثَّالِثَ سُمْعَةٌ وَّرِيَاءٌ .''

(ولیمہ پہلے دن حق ہے، دوسرے دن معروف ہے اور تیسرے دن نام ونمود ہے۔) (۲)

(۲) حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

(۱) بخاري: ۳۰۵، مسلم: ۲۵۶۱، نسائي: ۳۳۲۷، احمد: ۱۱۵۵۴

(۲) ابو داؤد: ۳۲۵۴، احمد: ۱۹۴۳۶، دارمی: ۱۹۷۶، سنن بیہقی: ۷/۲۶۰

" طَعَامُ أَوَّلِ يَوْمٍ حَقٌّ وَطَعَامُ الثَّانِي سُنَّةٌ وَطَعَامُ الثَّالِثِ سُمْعَةٌ ،وَمَنْ سَمَّعَ سَمَّعَ اللّٰهُ بِهٖ ."

(ولیمہ پہلے دن حق ہے، دوسرے دن سنت ہے اور تیسرے دن نام ونمود ہے اور جو اپنی شہرت چاہتا ہے، اللہ اس کو (برائی سے) مشہور کرتا ہے۔)(۱)

(۳) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"الوَلِيْمَةُ أَوَّلَ يَوْمٍ حَقٌّ وَّالثَّانِيَ مَعْرُوْفٌ وَّ الثَّالِث رِيَاءٌ وَّ سُمْعَةٌ ."

(ولیمہ پہلے دن حق ہے، دوسرے دن معروف ہے اور تیسرے دن نام ونمود ہے۔)(۲)

(۴) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"طَعَامٌ فِيْ الْعُرُسِ يَوْمٌ سُنَّةٌ،وَّطَعَامُ يَوْمَيْنِ فَضْلٌ، وَّ طَعَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ رِيَاءٌ وَّ سُمْعَةٌ ."

(شادی میں ایک دن کا کھانا سنت ہے اور دو دن کا کھانا فضل ہے اور تین دن کا کھانا ریا کاری و دکھاوا ہے۔)(۳)

ان احادیث میں سے پہلی حدیث جو حضرت زہیر بن عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی

---

(۱) ترمذي: ۱۰۱۶

(۲) ابن ماجه: ۱۹۰۵

(۳) معجم كبير للطبراني: ۱۱/۱۵۱

ہے اس کو امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ضعیف کہا ہے؛ کیوں کہ وہ کہتے ہیں:

''زہیر کو رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے صحابیت کا شرف حاصل نہیں۔''

مگر علامہ عینی رَحِمَہُ اللّٰہُ اس کے جواب میں کہتے ہیں:

''محدثین کی ایک جماعت نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور حضرت زہیر کو صحابہ میں داخل کیا ہے؛ لہٰذا اگر امام بخاری کو ان کا صحابی ہونا معلوم نہ ہوا، تو کیا، دوسرے حضرات کو تو اس کا علم ہے''۔(۱)

اور حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ نے علی سبیل التسلیم جواب دیا ہے کہ یہ احادیث اگر چہ ان میں سے کوئی بھی کلام سے خالی نہیں؛ لیکن ان کا مجموعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حدیث کی اصل ہے۔(۲)

الغرض ان احادیث سے معلوم ہوا کہ ولیمہ ایک دن کرنا چاہیے اور اگر کوئی دو دن کرے، تو اس کی بھی گنجائش ہے اور اس سے زیادہ دنوں تک کرتے رہنا ریاکاری وشہرت پسندی میں داخل ہو جاتا ہے۔

ہاں بعض علما نے بعض حدیثوں کے پیش نظر کئی دنوں تک ولیمہ کرنے کی اجازت دی ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ:

''رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے حضرت صفیہ بنت حیی سے نکاح کے بعد جو ولیمہ کیا، وہ تین دنوں تک کیا۔''

چناں چہ حضرت انس رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ سے ابو یعلی نے بسند حسن روایت کیا:

(۱) عمدة القاري: ۱۴/۱۲۹

(۲) فتح الباري: ۹/۲۴۳

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہ سے نکاح کیا اور ان کے آزاد کرنے کو ہی ان کا مہر قرار دیا اور تین دن ولیمہ کیا۔''(۱)

علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے فرمایا:

''اس کے تمام رجال ''صحیح'' کے رجال ہیں، سوائے عیسی بن ابی عیسی کے اور وہ بھی ثقہ ہیں، ان میں کچھ کلام ہے، جو مضر نہیں۔''(۲)

مگر علما فرماتے ہیں:

''یہ اس صورت میں ہے کہ ہر دن کے مدعو لوگ الگ الگ ہوں، مثلاً لوگوں کے زیادہ ہونے کی وجہ سے کچھ لوگ پہلے دن اور کچھ لوگ دوسرے دن اور کچھ لوگ تیسرے دن بلائے جائیں، تو اس میں مضائقہ نہیں؛ کیوں کہ یہ فخر ومباہات میں داخل نہیں، اسی طرح اگر مقصود ریا وشہرت نہ ہو، تو بھی جائز ہے، ورنہ مکروہ ہے۔''

ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سلف سے جو ایک دن سے زائد ولیمہ منقول ہے، اس کو ریاء وشہرت سے محفوظ ہونے کی صورت پر محمول کیا جا سکتا ہے۔(۳)

علامہ خطیب الشربینی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ:

''اگر کوئی دو یا تین دن دعوت دیتا ہے، تو اول دن دعوت میں جانا واجب ہے اور دوسرے دن سنت اور تیسرے دن مکروہ ہے، ہاں اگر لوگوں کی کثرت کی وجہ سے یا مکان کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے یا کسی

(۱) مسند ابو یعلی: ۶/ ۴۴۶

(۲) مجمع الزوائد: ۴/ ۴۹

(۳) فتح الباري: ۹/ ۲۴۳

اور وجہ سے ایک ہی دن تمام لوگوں کی دعوت نہ کر سکے، تو بعد کے دنوں میں جانا بھی واجب ہوگا؛ کیوں کہ یہ فی الحقیقت ایک ہی ولیمہ کی طرح ہے، جس میں جماعت در جماعت لوگوں کو بلایا گیا ہے۔"(۱)

امام ابوداؤد، امام دارمی، امام بیہقی وغیرہ رحمہم اللہ نے حضرت زہیر بن عثمان کی حدیث جس کا ذکر اور حوالہ اور اس پر بحث اوپر گزری ہے، اس کی روایت کے بعد یہ واقعہ بھی نقل کیا ہے:

"حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ کو کسی نے ولیمے کی دعوت دی، تو آپ نے قبول کیا اور تشریف لے گئے، اس نے پھر دوسرے دن دعوت دی، آپ پھر بھی تشریف لے گئے؛ لیکن جب اس نے تیسرے دن بھی دعوت دی، تو آپ نے جانے سے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ یہ لوگ ریاکار ہیں۔"

ولیمہ کب کیا جائے؟

ولیمے کا وقت کیا ہے اور ولیمہ کب کرنا چاہیے؟ کیا شبِ زفاف کے بعد کرنا لازم ہے یا اس سے قبل بھی کیا جا سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عملاً جو ثابت ہے، وہ یہی ہے کہ آپ نے ولیمہ زفاف کے بعد فرمایا ہے۔

حدیث میں ہے:

"عن انس رضي الله عنه قال أقام النبي صلى الله عليه وسلم بين خيبر والمدينة ثلاثاً يبني عليه بصفية رضي الله عنها بنت حي، فدعوت المسلمين إلى وليمته." (۲)

(۱) مغنی المحتاج: ۳/۳۴۶

(۲) بخاری: ۳۷۹۱، مسلم: ۱/۴۶۰، نسائی: ۳۳۲۹، سنن بیہقی: ۷/۲۵۹

(حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا بنت حی بن اخطب سے جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خیبر کے بعد نکاح فرمایا اور مدینہ وخیبر کے درمیان ایک جگہ آپ نے تین دن قیام فرمایا، تو حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا سے ملاقات فرمائی، حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ پھر میں نے (آپ کی طرف سے) مسلمانوں کو آپ کے ولیمے کی دعوت دی۔)

نیز حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا سے آپ نے نکاح کیا تو زفاف کے بعد ولیمہ فرمایا اور اسی واقعے میں آیتِ حجاب نازل ہوئی ہے، اس واقعے کو حدیث میں تفصیلاً ذکر کیا گیا ہے، اس میں صاف الفاظ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

"أصبح النبی صلی اللہ علیہ وسلم عروساً بزینب بنت جحش رضی اللہ عنہا فدعا القوم." (۱)

(یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے ساتھ زفاف فرمایا پھر لوگوں کو دعوت دی۔)

حافظ ابن حجر عسقلانی اور حافظ بدر الدین عینی رحمہما اللہ دونوں حضرات نے نقل کیا ہے کہ:

"یہ حدیث بعدِ زفاف ولیمہ ہونے میں صریح ہے۔" (۲)

لیکن بعض علما نے حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کے ولیمے کے متعلق لکھا ہے:

"وہ زفاف سے پہلے ہوا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ولیمہ ہو جانے کے بعد زفاف کیا۔"

---

(۱) بخاري: ۵۰۴۴، مسلم: ۲۵۷۱

(۲) فتح الباري: ۹/۲۳۰، عمدة القاري: ۲۰/۱۴۴

چناں چہ علامہ عینی رحمہ اللہ شارحِ بخاری نے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کی مذکورہ بالا روایت کے بعد اس کے فوائد ذکر کرتے ہوئے امامِ حدیث بیہقی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

"کان دخوله صلی اللہ علیہ وسلم بعد هذه الوليمة."

(حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ولیمے کے بعد دخول فرمایا تھا)(۱)

ان کے نقطۂ نظر سے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کا ولیمہ زفاف سے پہلے ہوا اور یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ زفاف سے پہلے بھی ولیمہ درست ہے؛ مگر اکثر روایات میں اس واقعہ میں یہی مذکور ہے کہ ولیمہ بعد زفاف ہوا ہے؛ اسی لیے اکثر علما نے اسی کو سنت یا مستحب قرار دیا ہے کہ زفاف کے بعد ولیمہ کیا جائے، جیسا کہ فقہی روایات سے ابھی معلوم ہوگا؛ مگر اس کے باوجود کوئی دلیل ایسی نہیں ملتی، جو زفاف سے پہلے ولیمے کو ناجائز و نادرست ٹھہراتی ہو۔

کیوں کہ اگر جمہور کے نقطۂ نظر سے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کا ولیمہ زفاف کے بعد قرار دیا جائے اور یہی صحیح بھی ہے، تب بھی اس سے یہ ثابت ہوا کہ آپ نے ولیمہ بعدِ زفاف فرمایا ہے، لیکن زفاف سے پہلے ولیمہ کرنا کیا حکم رکھتا ہے؟ اس کا جواب اس حدیث سے نہیں ملتا؛ بل کہ احادیث اس سلسلے میں ساکت ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ علما کے مابین اس میں اختلاف واقع ہوا کہ ولیمے کا وقت کیا ہے؟ اس سلسلے میں متعدد اقوال ملتے ہیں۔

(۱) بعض کے نزدیک ولیمے کا وقت زفاف سے پہلے ہے۔

(۲) بعض کے نزدیک ولیمے کا وقت زفاف کے بعد ہے۔

---

(۱) عمدة القاري: ۱۴/۱۱۲

(۳) بعض کے نزدیک زفاف کے وقت ہی ولیمہ کرنا چاہیے، یعنی ملنے سے پہلے ولیمہ کھلائیں پھر ملیں۔

(۴) بعض نے فرمایا کہ اس کا وقت نکاح کے بعد سے شروع ہوکر زفاف کے بعد تک رہتا ہے۔

(۵) بعض نے فرمایا کہ نکاح کے وقت ہی ولیمہ کھلا دینا چاہیے۔

(٦) بعض نے کہا کہ نکاح کے بعد کھلانا چاہیے وغیرہ۔

ہم یہاں بعض ائمہ وعلما کرام کے حوالے نقل کرتے ہیں، جس سے ان اقوال پر روشنی پڑتی ہے۔

مشہور حنفی فقیہ اور جلیل القدر محدث علامہ بدرالدین العینی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”ولیمے کے وقت کے بارے میں سلف کے مختلف اقوال ہیں کہ آیا وہ عقدِ نکاح کے وقت مسنون ہے یا بعد؟ یا دخول کے وقت یا دخول کے بعد؟ یا اس کے وقت میں نکاح کے بعد سے دخول کے بعد تک گنجائش ہے؟ امام نووی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ سلف کے اس سلسلے میں مختلف اقوال ہیں' چنانچہ قاضی عیاض رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مالکیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ ولیمہ زفاف کے بعد مسنون ہے اور مالکیہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ وہ عقدِ نکاح کے وقت مسنون ہے۔ اور ابنِ حبیب مالکی رحمہ اللہ کے یہاں نکاح کے وقت اور دخول کے بعد (دونوں وقت) مسنون ہے اور امام نووی دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ ولیمہ دخول سے پہلے بھی جائز ہے اور دخول کے بعد بھی اور امام ماوردی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دخول کے وقت مسنون ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ

کی یہ حدیث کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے ساتھ شب زفاف گذاری، پھر لوگوں کو دعوت دی ،اس بات میں صریح ہے کہ ولیمہ زفاف کے بعد ہے اور بعض مالکیہ نے مستحب قرار دیا ہے کہ ولیمے دخول کے وقت ہو اور اسی پر لوگوں کا عمل بھی ہے۔(۱)

شارحِ بخاری محدثِ جلیل علامہ ابنِ حجر عسقلانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''ولیمے کے وقت کے سلسلے میں سلف کے متعدد اقوال ہیں: آیا ولیمہ عقد کے وقت مسنون ہے یا عقد کے بعد؟ یا دخول کے وقت یا دخول کے بعد؟ یا عقد کے وقت سے دخول کے بعد تک گنجائش ہے؟ امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں مختلف اقوال ہیں ، چناں چہ قاضی عیاض رحمہ اللہ نے بیان فرمایا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک صحیح ترین یہ ہے کہ دخول کے بعد ولیمہ مسنون ہے اور مالکیہ کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ اس کا وقت عقد کے وقت ہے اور ابن شحبیب مالکی رحمہ اللہ کے نزدیک عقد کے وقت اور دخول کے بعد (دونوں وقت) مسنون ہے،امام نووی رحمہ اللہ دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ ولیمہ دخول سے پہلے بھی جائز ہے اور دخول کے بعد بھی اور امام ماوردی رحمہ اللہ نے صراحت فرمائی ہے کہ ولیمہ دخول کے وقت مسنون ہے اور بعض مالکیہ نے مسنون سمجھا ہے کہ ولیمہ زفاف کے وقت کیا جائے اور اس کے بعد دخول ہو اور آج لوگوں کا اسی پر عمل ہے۔''(۲)

(۱) عمدة القاري: ۱۴۴/۲۰

(۲) فتح الباري: ۲۳۱/۹

شارحِ مسلم امام نووی رَحِمَہُ اللہ فرماتے ہیں:

''علما کے مابین ولیمے کے وقت کے سلسلے میں مختلف اقوال ہیں: چناں چہ قاضی عیاض رَحِمَہُ اللہ نے بیان کیا کہ امام مالک رَحِمَہُ اللہ وغیرہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ ولیمہ دخول کے بعد مسنون ہے اور مالکیہ کی ایک جماعت سے عقد کے وقت اس کا مسنون ہونا مروی ہے اور ابن حبیب مالکی رَحِمَہُ اللہ سے منقول ہے کہ ولیمہ عقد کے وقت اور دخول کے بعد مسنون ہے۔) امام نووی رَحِمَہُ اللہ ہی ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ۔ (جیسا کہ گذر چکا کہ ولیمہ دخول سے پہلے بھی جائز ہے اور دخول کے بعد بھی۔''(۱)

جلیل القدر حنفی فقیہ اور رفیع الشان محدث ملا علی القاری رَحِمَہُ اللہ فرماتے ہیں:

''قيل إنها تكون بعدالدخول وقيل عندالعقد وقيل عندهما و استحب أصحاب مالك أن تكون سبعة أيام .''

(بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ ولیمہ دخول کے بعد ہونا چاہئے اور بعض نے فرمایا کہ عقد کے بعد ہونا چاہیے اور بعض حضرات دونوں وقت کے قائل ہیں اور اصحابِ مالک رَحِمَہُ اللہ نے مسنون قرار دیا ہے کہ ولیمہ ساتویں دن تک ہوسکتا ہے۔)(۲)

محدثِ شہیر علامہ خلیل احمد سہارنپوری رَحِمَہُ اللہ فرماتے ہیں:

''ولیمہ نکاح کے بعد یا رخصت کے بعد یا شبِ زفاف گذارنے کے

---

(۱) شرحِ مسلم: ۱/ ۴۵۸-۴۵۹

(۲) مرقات شرحِ مشکوۃ: ۶/ ۲۵۰

بعد (کبھی بھی) کرنا جائز ہے؛ لیکن زفاف کے بعد کرنا اولی ہے۔"(۱)

علامہ صغیر احمد ابن الشیخ الغزالی شافعی ملیباری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ولیمہ کا افضل وقت تو دخول کے بعد ہی ہے تا کہ اتباع نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حاصل ہو اور دخول سے پہلے اور عقدِ نکاح کے بعد بھی ولیمہ کرنے سے اصل سنت حاصل ہو جاتی ہے۔"(۲)

علامہ نواب قطب الدین دہلوی رحمہ اللہ "مظاہر حق شرحِ مشکوۃ" میں لکھتے ہیں:

"ولیمہ کے وقت کے بارے میں بھی اختلافی اقوال ہیں، بعض علماء تو یہ فرماتے ہیں کہ ولیمہ کا اصل وقت دخول (شبِ زفاف) کے بعد ہے۔"

بعض حضرات کا یہ قول ہے:

"ولیمہ میں عقدِ نکاح کے وقت کھانا کھلانا چاہئے اور بعض علما یہ کہتے ہیں کہ عقدِ نکاح کے وقت بھی کھلانا چاہیے اور دخول کے بعد بھی۔"(۳)

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

نیز محدث شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ کے کلام سے نہ صرف جواز؛ بل کہ اس کی ترجیح معلوم ہوتی ہے کہ دخول سے قبل ولیمہ کیا جائے وہ لکھتے ہیں:

"لوگ شبِ زفاف سے پہلے ولیمہ کرنے کے عادی ہیں اور اس میں بڑی مصلحتیں بھی ہیں، پھر ولیمہ کی متعدد مصلحتیں بیان فرمائی ہیں، ان

---

(۱) بذل المجهود شرح ابی دائود: ۳۴۵/۵

(۲) فتح المعین شرحِ قرة العین: ۲۶۷

(۳) مظاهرِ حق جدید: ۱۱۱/۴

میں سے ایک یہ فرمایا کہ ''نکاح کی اشاعت سے لطف حاصل ہوتا ہے اور ویسے بھی زفاف کے قریب نکاح کی اشاعت (اعلان) ضروری ہے، تاکہ نسب کے بارے میں وہم کرنے والے کے لیے وہم کا کوئی موقع باقی نہ رہے۔''(۱)

یہ اگرچہ آپ نے زمانۂ جاہلیت کے لوگوں کا طریقہ ذکر کیا ہے؛ مگر آگے چل کر تصریح کی ہے کہ ان مصالح کے پیشِ نظر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو باقی رکھا۔

علامہ الشربینی الشافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''واستنبط السبکی من کلام البغوی أن وقتها موسع من حین العقد فیدخل وقتها به ،والأفضل فعلها بعد الدخول لأنه صلی اللہ علیہ وسلم لم یولم علی نسائة إلا بعد الدخول.''

(امام سبکی نے امام بغوی کے کلام سے استنباط کیا ہے کہ ولیمہ کا وقت عقد نکاح کے وقت سے گنجائش رکھتا ہے، پس وہ عقد کے وقت سے داخل ہو جاتا ہے اور افضل یہ ہے کہ اس کو بعد دخول انجام دیا جائے؛ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیویوں کا ولیمہ دخول کے بعد ہی کیا ہے۔)(۲)

''الانصاف'' میں فقیہ حنبلی علامہ علی بن سلیمان المرداوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''و تستحب الولیمة بالعقد ،قاله ابن الجوزی رحمہ اللہ ، وقال الشیخ تقی الدین رحمہ اللہ تستحب بالدخول، قلتُ:

(۱) حجة اللّٰه البالغه: ۲/۱۳۰

(۲) مغنی المحتاج: ۳/۲۳۵

الأولى أن يقال: وقت الاستحباب موسّع من عقدالنكاح إلى انتهاء أيام العرس لصحة الأخبار في هذا ، وكمالُ السرور بعد الدخول لكن قدجرت العادة فعل ذلک قبل الدخول بيسير.''

(ولیمہ عقد پر مستحب ہوتا ہے، علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے یہ کہا ہے اور شیخ تقی الدین رحمہ اللہ نے کہا کہ دخول پر مستحب ہوتا ہے، میں کہتا ہوں کہ یوں کہنا زیادہ بہتر ہے کہ استحباب ولیمے کا وقت عقدِ نکاح سے شادی کے ایام ختم ہونے تک وسیع ہے؛ کیوں کہ اس سلسلے میں احادیث ثابت ہیں اور پوری خوشی تو دخول کے بعد ہوتی ہے؛ لیکن عادت یہ جاری ہے کہ دخول سے کچھ دیر قبل ولیمہ کیا جاتا ہے۔)(۱)

(۱۱) علامہ ابوالبرکات الدردیر کی ''الشرح الکبیر'' میں ہے کہ:

" فإن وقعت قبله لم تكن وليمةً شرعاً ،ولا تجب الإجابة لها ، والمعتمد أن كونها بعدالبناء مندوب ثان ، فإن فُعِلَتْ قبل أجزأت''.

(اگر ولیمہ دخول سے پہلے واقع ہو تو وہ شرعاً ولیمہ نہ ہوگا اور نہ اس میں جانا واجب ہوگا؛ لیکن معتمد بات یہ ہے کہ ولیمہ کا دخول وزفاف کے بعد ہونا دوسرا مستحب ہے؛ لہٰذا اگر اس سے پہلے کر دیا جائے، تو کافی ہوگا۔)(۲)

یہ فقہا کرام کی چند عبارات ہیں، جن میں تفصیل سے اس مسئلے پر کلام کیا گیا

(۱) الانصاف: ۸/۳۱۷

(۲) الشرح الکبیر: ۲/۳۳۷

ہے، ان سب کا حاصل یہ ہے کہ ولیمہ کے وقت کے بارے میں فقہا کا اختلاف ہے، اکثر حضرات نے یہ فرمایا کہ اس کے وقت میں کافی گنجائش ہے، نکاح کے بعد سے اس کا وقت شروع ہوجاتا ہے، لہٰذا بعد نکاح فوراً کرلینے سے بھی ادا ہوجاتا ہے؛ لیکن افضل وبہتر یہ ہے کہ بعد زفاف کیا جائے۔

ولیمہ سفر میں بھی کیا جاسکتا ہے

اگر کوئی شخص سفر میں ہو اور سفر کی حالت میں شادی کرے، تو ولیمہ سفر میں بھی ہوسکتا ہے، جیسے رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کا ولیمہ خیبر اور مدینہ کے درمیان راستے میں کیا تھا۔(۱)

اسی طرح حضرت میمونہ بنت الحارث رضی اللہ عنہا سے آپ نے نکاح بھی حالت سفر میں کیا تھا اور ان کا ولیمہ بھی مکے میں مقام سرف میں کیا تھا۔

اس کا ذکر حاکم نے مستدرک میں کیا ہے۔(۲)

فقہاء نے بھی لکھا ہے کہ سفر میں بھی ولیمہ کیا جاسکتا ہے، مالکی فقیہ علامہ المغربی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ”مواهب الجليل“ میں ”عارضة الأحوذي“ کے حوالے سے لکھا ہے:

”والوليمة في السفر مطلوبة كالحضر، وليست من القربات التي يسقطها السفر.“

(سفر میں ولیمہ کرنا بھی حضر کی طرح مطلوب ہے اور یہ ان عبادات میں سے نہیں ہے، جن کو سفر ساقط کردیتا ہے۔)(۳)

---

(۱) بخاری: ۳۷۹۱، مسلم: ۱/۴۶۰، نسائی: ۳۳۲۹، سنن بیہقی: ۷/۲۵۹
(۲) مستدرک: ۴/۳۳
(۳) مواهب الجليل: ۴/۲

ولیمہ میں گانے بجانے کا حکم:

یہ بات تو واضح ہے کہ ولیمہ ہو یا کوئی اور موقعہ، خوشی کا موقعہ ہو یا غمی کا کسی حال میں بھی گانا بجانا حرام و نا جائز ہے، جب کہ اس میں مزامیر یعنی بینڈ باجا اور موسیقی کے آلات ہوں؛ کیوں کہ گانے بجانے پر حدیث میں سخت وعیدیں آئی ہیں، یہاں ایک دو حدیثیں نقل کرتا ہوں:

(۱) « عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ مَرْفُوعًا: يُمْسَخُ قَوْمٌ مِّنْ أُمَّتِي فِي آخِرِ الزَّمَانِ قِرَدَةً وَخَنَازِيْرَ، قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم! وَيَشْهَدُوْنَ أَنَّکَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَأَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، قَالَ: نَعَمْ وَيُصَلُّوْنَ وَيَصُوْمُوْنَ وَيَحُجُّوْنَ، قَالُوْا: فَمَا بَالُهُمْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ: اِتَّخَذُوْا الْمَعَازِفَ وَالْقِيْنَاتِ وَالدُّفُوْفَ وَيَشْرَبُوْنَ هٰذِهِ الْاَشْرِبَةَ، فَبَاتُوْا عَلٰى لَهْوِهِمْ، فَأَصْبَحُوْا قِرَدَةً وَخَنَازِيْرَ. » (۱)

(حضرت انس رضی اللہ عنہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آخری زمانے میں میری امت کے کچھ لوگ بندر اور خنزیر کی شکل میں مسخ ہو جائیں گے، صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا وہ توحید و رسالت کا اقرار کرتے ہوں گے؟ فرمایا: ہاں، وہ (برائے نام) نماز، روزہ، اور حج بھی کریں گے، صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا یا رسول اللہ! پھر ان کا یہ حال کیوں ہوگا؟ فرمایا: وہ آلاتِ موسیقی، رقاصہ عورتوں اور

(۱) ابو نعیم فی حلیة الاولیاء: ۱۱۹/۳، ابن ابی الدنیا فی ذم الملاهی: ۷۹/۱، سعید بن منصور فی السنن کما فی المحلیٰ لابن حزم الظاهری: ۵۶۴/۷

طبلہ اور سارنگی وغیرہ کے رسیا ہوں گے اور شرابیں پیا کریں گے (بالآخر) وہ رات بھر مصروفِ لہو ولعب رہیں گے اور صبح ہوگی، تو بندر اور خنزیروں کی شکل میں مسخ ہو چکے ہوں گے۔ (معاذ اللہ)

اس حدیث میں ان مسلمانوں کا ذکر کیا گیا ہے، جو بظاہر نمازی بھی ہوں گے، روزہ کے پابند بھی ہوں گے اور حج پر حج بھی کریں گے؛ مگر اسی کے ساتھ گانے بجانے ناچنے نچانے اور ڈھول باجے اور میوزک وموسیقی کے دلدادہ اور شراب کے عادی اور رسیا ہوں گے، ان کو اللہ تعالیٰ خنزیر اور بندر کی شکل میں مسخ کر دیں گے، یہ لوگ رات بھر مصروفِ لہو ولعب رہ کر سوئیں گے اور جو صبح اٹھیں گے، تو مسخ شدہ اٹھیں گے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں گانا بجانا، رقص وناچ حرام ہے۔ افسوس کہ آج بہت سے دیندار کہلانے والے اور نمازوں اور روزوں کے پابند اور حج پر حج کرنے والے اور عمرے پر عمرے کرنے والے لوگ بھی اپنے گھروں میں ٹی وی رکھ کر اس کا استعمال گانے بجانے اور فلموں اور ناچ ورقص دیکھنے کے لیے کرتے ہیں اور تقریبات، شادیوں اور ولیموں کے موقعہ پر بلا روک ٹوک یہ ساری برائیاں عام ہو چکی ہیں۔

(۲) « عَنْ أَبِي أُمَامَةَ رضی اللہ عنہ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم : يَبِيْتُ قَوْمٌ مِنْ هٰذِهِ الْأُمَّةِ عَلٰى طَعَامٍ وَ شَرَابٍ وَ لَهْوٍ، فَيُصْبِحُوْنَ قَدْ مُسِخُوْا قِرَدَةً وَ خَنَازِيْرَ، وَلَيُصِيْبَنَّهُمْ خَسْفٌ وَ قَذْفٌ حَتّٰى يُصْبِحَ النَّاسُ فَيَقُوْلُوْنَ : خُسِفَ اللَّيْلَةَ فُلَانٌ أَوْ خُسِفَ اللَّيْلَةَ بِبَنِيْ فُلَانٍ ، وَلَيُرْسِلَنَّ اللّٰهُ عَلَيْهِمُ الرِّيْحَ الْعَقِيْمَ الَّتِيْ أَهْلَكَتْ عَاداً بِشُرْبِهِمُ الْخَمْرَ وَأَكْلِهِمُ الرِّبَا وَاتِّخَاذِهِمُ الْقَيْنَاتِ وَلُبْسِهِمُ الْحَرِيْرَ وَ قَطِيْعَتِهِمُ الرَّحِمَ. »(۱)

(۱) ذم الملاهي لابن أبي الدنيا: ۱/۶۸

(حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ اس امت میں سے ایک قوم حرام کھانے، شراب اور لہو ولعب میں رات گزارے گی، پس صبح کریں گے تو بندروں اور سوروں کی شکل میں مسخ ہو چکے ہوں گے، اور ان کو زمین میں دھنسایا جائے گا اور اوپر سے ان پر پتھر برسائے جائیں گے، یہاں تک کہ لوگ صبح میں کہیں گے کہ رات فلاں کو فلاں کے بچوں کو زمین میں دھنسا دیا گیا اور ان لوگوں پر ان کے شراب پینے، سود کھانے، گانے بجانے والیوں کو رکھنے، ریشم پہننے اور رشتہ توڑنے کی وجہ سے اللہ تعالے وہ سخت ہوا چھوڑے گا، جس نے قوم عاد کو ہلاک کیا تھا۔)

ان حدیثوں سے گانے بجانے کی حرمت صاف طور پر ثابت ہوتی ہے؛ لہٰذا ولیمہ یا شادی یا کسی اور تقریب کے موقعے پر یا بلا تقریب یوں ہی گانا بجانا حرام و ناجائز ہے۔

لیکن بلا مزامیر و آلات کے صرف عمدہ اشعار پڑھنا جائز ہے اور شادی و ولیمے کے موقعے پر اس کا اہتمام کیا جائے؛ تو کوئی حرج نہیں، جیسا کہ اس سلسلے میں احادیث وارد ہوئی ہیں:

(۱) حضرت رُبَیِّع بنت مُعوذ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جب میری رخصتی ہوئی، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے اور ہماری کچھ چھوکریاں دف بجا رہی تھیں اور بدر میں شہید ہونے والے ہمارے آبا کا مرثیہ گا رہی تھیں اور اسی میں انہوں نے یہ بھی پڑھا:

"وفينا نبي يعلم ما في غد."

(ہم میں ایسے نبی ہیں، جو کل ہونے والی بات بھی جانتے ہیں)

تو آپ نے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو اور جو پہلے پڑھ رہی تھیں وہی پڑھو۔(۱)

(۲) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے:

''انھوں نے ایک عورت کو اس کے انصاری شوہر کی خاطر زفاف کے لیے تیار کیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ اے عائشہ! کیا تمہارے پاس کوئی کھیل نہیں ہے؟ کہ انصار کو یہ پسند ہے۔''(۲)

ایک روایت میں اس طرح ہے کہ:

''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ وہ خاتون کیا ہوئی؟ کہا کہ اس کو اس کے شوہر کے پاس بھیج دیا، تو فرمایا کہ کیا اس کے ساتھ کسی لڑکی کو بھی روانہ کیا، جو دف بجائے اور گائے، تو حضرت عائشہ نے عرض کیا کہ وہ کیا پڑھے؟ تو فرمایا کہ یوں کہے:

أتيناكم أتيناكم ۞ فحيانا حياكم

ولو لا الذهب الأحمرُ ۞ ما حلت بواديكم

ولو لا الحنطة السمراءُ ۞ ما سمنت عذاريكم(۳)

الغرض معلوم ہوا کہ اگر نکاح میں یا ولیمے میں کوئی چھوٹی بچیاں عمدہ اشعار پڑھیں، تو اس کی گنجائش ہے؛ مگر اس میں کوئی موسیقی و آلات موسیقی نہ ہونا چاہیے۔

ولیمے میں دف بجانے کا حکم

نکاح یا ولیمے کے موقعے پر دُف بجانا جائز ہے یا نہیں؟ اولاً اس سلسلے میں جو

(۱) بخاری: ۴۸۵۰، ترمذی: ۱۰۱۰، ابو داؤد: ۴۲۷۶، ابن ماجہ: ۱۸۸۷، احمد: ۲۵۷۷۹

(۲) بخاری: ۴۷۶۵

(۳) معجم اوسط للطبرانی: ۳/۳۱۵

احادیث وارد ہوئی ہیں، ان کو ملاحظہ کیجیے، ایک حدیث میں ہے کہ حضرت محمد بن حاطب الجمحی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

" فَصْلُ مَا بَيْنَ الْحَلالِ وَالْحَرَامِ الدَّفُّ وَالصَّوْتُ فِي النِّكَاحِ ."

(حلال وحرام کے مابین فرق کرنے والی چیز نکاح میں دف اور آواز ہے)(۱)

اس حدیث کو حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے حسن فرمایا ہے۔ اس حدیث میں جو یہ فرمایا کہ " دف اور آواز حلال وحرام میں فرق کرنے والی چیز ہے" اس سے دف بجانے اور مبارکبادی دیتے ہوئے آواز بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔

ایک اور حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

" أَعْلِنُوا النِّكَاحَ وَاجْعَلُوهُ فِي الْمَسَاجِدِ وَاضْرِبُوا عَلَيْهِ بِالدُّفُوفِ. "

(نکاح کا اعلان کرو اور اسے مساجد میں انجام دو اور اس کے اعلان کے لیے دف بجاؤ۔)(۲)

یہ حدیث اگر چہ ضعیف ہے؛ کیوں کہ اس کی سند میں ایک راوی عیسی بن میمون کو

---

(۱) ترمذی: ۱۰۰۸، نسائی: ۳۳۱۶، ابن ماجہ: ۱۸۸۶، احمد: ۱۴۹۰۴، مصنف ابن ابی شیبہ: ۳/۴۹۵، حاکم: ۲/۲۰۱

(۲) ترمذی: ۱۰۰۹، واللفظ لہ، ابن ماجہ: ۱۸۸۵

محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے؛ تاہم اوپر کی حدیث کی تقویت کے لیے قابل لحاظ ہو سکتی ہے۔

ان احادیث کے پیشِ نظر اس سلسلے میں جمہور علماء کی رائے یہی معلوم ہوتی ہے کہ خاص شرائط (جن کا ذکر آگے آئے گا) کے ساتھ اس کی اجازت ہے۔ حضرات شوافع کا یہی مسلک ہے؛ چناں چہ المہذب میں امام شیرازی نے کہا:

" ويجوز ضرب الدف في العرس والختان دون غيرهما ، لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: أَعْلِنُوا النِّكَاحَ وَاضْرِبُوا عَلَيْهِ بِالدُّفُوفِ ."

(نکاح کا اعلان کرو اور اس کے لیے دف بجاؤ۔)(۱)

اسی طرح فقہ شافعی کی دیگر کتب مثلاً مغنی المحتاج: (۴/ ۴۲۹)، اعانۃ الطالبین: (۳/ ۲۷۳)، الوسیط: (۷/ ۲۵۰)، روضۃ الطالبین: (۱۱/ ۲۲۸)، وغیرہ میں بھی ہے۔

اور اسی طرح مالکیہ میں بھی اگرچہ اس سے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے؛ لیکن اکثر حضرات سے یہی مروی ہے کہ:

"شادی و ولیمہ کے موقعے پر دف بجانا جائز ہے، متعدد فقہائے مالکیہ نے اس کی تصریح کی ہے۔"(۲)

امام احمد رحمہ اللہ کے مسلک میں بھی دو روایات ملتی ہیں:

"ایک روایت میں شادی، ولیمہ، ختنہ میں؛ بل کہ ہر خوشی کے موقعہ پر اجازت دی ہے، بل کہ مستحب قرار دیا ہے اور ایک روایت میں مکروہ

(۱) المهذب: ۲/ ۳۲۷

(۲) دیکھو: الثمر الداني: ۱/ ۶۸۸، القوانين الفقهيه لابن جزی: ۱/ ۱۳۱، حاشية الدسوقي: ۲/ ۳۳۹، ۴/ ۱۸، الشرح الكبير: ۲/ ۳۳۹، مواهب الجليل: ۴/ ۷

قرار دیا ہے اور زیادہ تر فقہائے حنابلہ رحمہم اللہ نے جواز؛ بل کہ استحباب ہی کا ذکر کیا ہے۔"(۱)

علمائے احناف رحمہم اللہ سے بھی اس سلسلے میں اختلاف نقل کیا گیا ہے، علامہ ابن نجیم المصری رحمۃ اللہ "البحر الرائق" میں لکھتے ہیں:

" وفي الذخيرة: ضرب الدف في العرس مختلف فيه ، ومحله ما لا جلاجل له ، وأما ما له جلاجل فمكروه ."

(کتاب ذخیرہ میں ہے کہ شادی کے موقع پر دف بجانے کے بارے میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف بھی وہاں ہے کہ دف میں گھونگرو نہ ہوں اور جس میں گھونگرو ہوں وہ مکروہ ہے۔)(۲)

آپ ایک اور موقعے پر لکھتے ہیں:

"وفي الذخيرة وغيرها :لا بأس بضرب الدف في العرس والوليمة و الأعياد ."

(ذخیرہ وغیرہ کتب میں ہے کہ شادی اور ولیمے اور عیدوں میں دف بجانے میں کوئی حرج نہیں)(۳)

اسی طرح علامہ شامی نے ابن نجیم رحمۃ اللہ کے حوالے سے یہی نقل کیا ہے:

"و في البحر عن الذخيرة :ضرب الدف في العرس مختلف فيه ."

---

(۱) دیکھو: الانصاف: ۳۴۲/۸-۳۴۳، کشف القناع: ۱۸۳/۵، المغنی لابن قدامہ: ۶۳/۷، المبدع: ۱۸۷/۷

(۲) البحر الرائق: ۸۶/۳

(۳) البحر الرائق: ۲۱۵/۸

(کتاب ذخیرہ میں ہے کہ شادی کے موقعے پر دف بجانے کے بارے میں اختلاف ہے)(۱)

ان ساری عبارات سے یہ بات واضح ہے کہ علما حنفیہ کے اس سلسلہ میں دو قول ہیں اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ شادی و ولیمے میں دف بجانے کی اجازت ہے، جس طرح دیگر ائمہ کے مسلک میں جائز ہے۔

مگر بعد غور وخوض ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علمائے حنفیہ کا اصل مسلک یہ ہے:

''بشمول دف کے تمام قسم کے آلاتِ لہو ولعب حرام ہیں اور ان کی کسی صورت میں بھی اجازت نہیں۔''

اور یہی علمائے احناف کی ظاہر الروایۃ ہے:

''کیوں کہ متعدد حنفی متون (جو اصل مذہب کو نقل کرنے کے لیے موضوع ہیں) میں مطلقاً لہو ولعب کو بلا کسی استثناء کے حرام لکھا ہے۔''

خود امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''الجامع الصغیر'' میں یہی لکھا ہے:

اور علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''درمختار'' میں۔

اور علامہ النسفی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''کنز الدقائق'' میں (۲)

نیز شروحات وفتاوی میں بھی ہمارے فقہاء نے وضاحت سے لکھا ہے:

''الملاهي كلها حرام؛ حتى التغني بضرب القضيب.''

(تمام لہو ولعب حرام ہیں؛ حتی کہ بانس بجا کر گانا بھی)(۳)

---

(۱) شامی: ۹/۳

(۲) الجامع الصغير مع النافع الكبير: ۴۸۲/۱، در مختار: ۳۹۵/۶

(۳) الهداية: ۸۰/۴، الدر المختار مع رد المحتار: ۳۴۸/۶، البحر الرائق: ۲۱۴/۸

علامہ محمد بن ابوبکر الرازی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''تحفة الملوک ''میں، علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ نے بحوالہ محیط '' بحر الرائق'' میں اور علامہ ابن عابدین شامی نے ''رد المحتار '' میں لکھا ہے:

''واستماع ضرب الدف والمزمار وغير ذلک حرام، وإن سمع بغتةً يكون معذوراً، ويجب أن يجتهد أن لا يسمع.''

(دف ، مزمار وغیرہ کا سننا حرام ہے اور اگر اچانک کان میں پڑ جائے، تو وہ معذور ہوگا اور اس پر واجب ہے کہ وہ اس کی کوشش کرے کہ سنائی نہ دے)(۱)

لہٰذا احتیاط یہ ہے کہ اس سے اجتناب کیا جائے ،ہم نے اس سلسلے میں ایک مفصل مضمون اس کی تحقیق میں لکھا ہے اور اس کو مدلل ومبرہن کیا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ دف بھی ناجائز ہے۔

پھر اکثر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ جواز بھی چند شرائط سے مشروط ہے:

(۱) یہ دف بجانا لہو ولعب کے لیے نہ ہونا چاہیے ؛ بل کہ محض اعلان کے لیے ہونا چاہیے،''المبدع'' اور ''المغنی'' میں ہے:

''قال احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ : يستحب أن يظهر النكاح و يضرب عليه الدف حتى يشهر ويعرف''.

(امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ نے کہا کہ مستحب ہے کہ نکاح کا اعلان کیا جائے اور اس پر دف بجایا جائے ؛ تا کہ اس کی تشہیر اور تعارف ہو)(۲)

(۱) تحفة الملوک: ۱/۲۳۸،البحر الرائق: ۸/۲۳۶،ردالمحتار: ۶/۷۵۲والفظ له

(۲) المبدع: ۷/۱۸۷،المغنی: ۷/۶۳

اور کشف القناع میں ہے:

"یستحب ضرب الدف الذی لا حلق فیه ولا صنوج في الإملاک أي التزویج حتی یشتهر و یعرف ."

(مستحب ہے کہ شادی میں دف مارا جائے، جس میں حلقے اور جھانجھ نہ ہوں، تا کہ اس کی تشہیر وتعارف ہو)(۱)

(۲) دف میں گھونگرو اور جھانجھ نہ ہونا چاہیے، اگر اس میں گھونگرو اور جھانجھ لگے ہوں، تو اس کا استعمال کسی وقت بھی جائز نہیں۔ (۲)

(۳) دف بجانے میں بالکل سادگی ہو، موسیقی کے انداز پر نہ ہو اور عرب لوگ جس طرح سادگی سے بجاتے تھے، اس طرح پر ہو، لہٰذا انگلیوں کے سرے کے بجائے ہتھیلی سے بجایا جائے، جس میں سرود وراگ نہ ہو۔ (۳)

(۴) اکثر حضرات نے لکھا ہے:

"دف کا بجانا صرف عورتوں اور بچیوں کو جائز ہے لیکن مردوں کو دف بجانا جائز نہیں۔"(۴)

بدترین ولیمہ

ولیمہ میں اس کا لحاظ ہونا چاہیے کہ اس سے اللہ تعالے کی خوشنودی حاصل ہو اور وہ حاصل ہوتی ہے، اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کا لحاظ کرنے سے؛ لہٰذا

(۱) کشف القناع: ۲۲/۵

(۲) فتح القدیر: البحر الرائق: ۸۶/۳،شامی: ۹/۳،دلیل الطالب: ۲۴۹/۱

(۳) کف الرعاع :نزهة الأسماع لابن رجب: ۵۲/۱

(۴) دلیل الطالب: ۲۴۹/۱، کشف القناع: ۱۸۳/۵،الانصاف: ۳۴۲/۸

اس سلسلے میں آپ کی تعلیمات کا پیش نظر رکھنا چاہیے، انھی تعلیمات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ولیمہ میں مالداروں کی تخصیص نہ کی جائے ؛ بل کہ اس میں غریبوں کو بھی بلایا جائے ، کیونکہ جس ولیمہ میں صرف مالداروں کو بلایا جاتا ہے اور غریبوں کو نظر انداز کردیا جاتا ہے ایسے ولیمہ کو اور اس کے کھانے کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بدترین قرار دیا ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

''شَرُّ الطَّعَامِ طَعَامُ الْوَلِيمَةِ يُمْنَعُهَا مَنْ يَّأْتِيهَا وَيُدْعٰى إِلَيْهَا مَنْ يَّأْبَاهَا، وَمَنْ تَرَكَ الدَّعْوَةَ فَقَدْ عَصَى اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ''.

(بدترین کھانا اس ولیمے کا کھانا ہے، جس میں آنے والوں کو منع کیا جائے اور نہ آنے والوں کو بلایا جائے اور جس نے دعوت چھوڑ دی اس نے اللہ ورسول کی نافرمانی کی ۔)(۱)

اور یہی بات حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے بھی ارشاد فرمائی ہے، وہ کہتے ہیں کہ:

''شَرُّ الطَّعَامَ طَعَامُ الْوَلِيمَةِ يُدْعٰى لَهَا الأَغْنِيَاءُ وَيُتْرَكُ الْفُقَرَاءُ، وَمَنْ تَرَكَ الدَّعْوَةَ فَقَدْ عَصَى اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ''.

(سب سے بدترین کھانا اس ولیمہ کا کھانا ہے جس میں مالداروں کو بلایا جائے اور فقیروں کو نظر انداز کردیا جائے اور جس نے دعوت ترک کردی اس نے اللہ ورسول کی نافرمانی کی)(۲)

معلوم ہوا کہ جس ولیمہ میں غریبوں کو نظر انداز کردیا جاتا ہے اور صرف مالداروں

(۱) مسلم: ۲۵۸۶، مسند حمیدی: ۲/۴۹۳

(۲) بخاری: ۴۷۷۹، مسلم: ۲۵۸۵، مسند ابو عوانہ: ۳/۶۳، ابوداؤد: ۳۷۴۲، دارمی: ۲/۱۴۳

کو پوچھا جاتا ہے وہ اللہ کے رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کی نگاہ میں بدترین ولیمہ اور اس کا کھانا بدترین کھانا ہے؛ لہٰذا اپنے ولیمے کو بدترین کے بجائے بہترین بنانے کی کوشش کرتے ہوئے اس کا التزام کرنا چاہیے کہ غریب و مسکین لوگوں کو اس میں نظر انداز نہ کیا جائے۔

حضرت ابوہریرہ کا ایک عجیب قصہ

جو لوگ صرف مالداروں اور عمدہ کپڑے پہن کر آنے والوں کو دعوت دیتے اور یہ سمجھتے ہیں، کہ ہماری عزت اسی میں ہے اور غریبوں کو بلانے میں ہماری عزت نہیں، ان کی عبرت کے لیے اس سلسلے میں ایک قصہ کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہوگا، جو تازیانۂ عبرت سے کم نہیں، وہ یہ کہ امام مالک رَحِمَهُ الله فرماتے ہیں:

> ”مجھے یہ بات پہنچی کہ حضرت ابوہریرہ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ کو کسی نے ولیمے کی دعوت دی اور آپ کے جسم پر معمولی اور گھٹیا قسم کے کپڑے تھے، آپ ولیمے میں تشریف لے گئے، تو آپ کو داخل ہونے سے منع کر دیا گیا، آپ واپس چلے آئے اور عمدہ لباس پہنا اور پھر تشریف لے گئے، تو آپ کو ولیمے میں شریک کر لیا گیا، جب ثرید (روٹی اور شوربے سے مخلوط کھانا) لایا گیا تو آپ نے اپنی آستین اس کھانے پر رکھدی (گویا کہ آستین کو کھانا کھلا رہے ہیں) لوگوں نے پوچھا کہ ابوہریرہ! یہ کیا ہے؟ تو فرمایا کہ اس ولیمے میں اصل میں انہیں کپڑوں کو دعوت ہے، مجھے نہیں؛ کیوں کہ مجھے تو داخل ہونے سے اس لیے منع کر دیا گیا تھا کہ کپڑے اچھے نہیں، یہ کہہ کر آپ رونے لگے اور فرمایا کہ میرے حبیب (رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم) دنیا سے تشریف لے گئے اور ان کھانوں سے آپ نے کچھ حاصل نہیں کیا

اور دنیا میں تم ان کے بعد ان کو حقیر سمجھنے رہ گئے۔‘‘(۱)

ولیمہ کی مجلس گناہوں سے پاک ہو

ولیمے کے بارے میں ایک تعلیم یہ ہے کہ وہ گناہوں سے پاک ہو، وہاں کوئی غلط و خلافِ شرع باتیں نہ ہوں، حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آپ کو کھانے کی دعوت دی، آپ نے پوچھا کہ کیا گھر میں تصویر ہے؟ اس نے کہا کہ ہاں! آپ نے اس گھر میں جانے سے انکار کر دیا، جب تک کہ تصویر توڑ نہ دی جائے۔(۲)

تصویر اسلام میں ناجائز و حرام ہے؛ اس لیے ان صحابی نے ایسے گھر میں داخل ہونے سے انکار کر دیا جہاں تصویر تھی، اس سے معلوم ہوا کہ جس دعوت میں ناجائز کام ہوں، تو وہاں جانا بھی درست نہیں، تو پھر خود اس کا انجام دینا اور ناجائز چیزوں اور محرمات کا اہتمام والتزام کرنا کیسے جائز ہو سکتا ہے؟

لہٰذا جہاں گانا بجانا، میوزک و ناچ یا تصویر سازی و ویڈیو گرافی یا بے پردگی و بے حیائی اور مردوں اور عورتوں کا اختلاط وغیرہ ناجائز باتیں ہوں، وہاں جانا ناجائز ہے، اور اس کا اہتمام والتزام کرنا اور بھی زیادہ غلط ہے۔

حضرت عبد اللہ بن یزید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

> ’’ان کو دعوت دی گئی، جب وہ آئے تو دیکھا کہ گھر کو پردوں سے سجایا گیا ہے، یہ دیکھ کر وہ باہر ہی بیٹھ گئے اور رونے لگے، آپ سے پوچھا گیا کہ کیوں رو رہے ہیں؟ تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر کو رخصت کرتے اور الوداعی گھاٹی تک تشریف لاتے، تو

---

(۱) مواهب الجليل: ۴/۴

(۲) سنن البيهقي: ۷/، ابن حجر نے کہا کہ اس کی سند صحیح ہے: فتح الباري: ۹/ ۲۴۹

کہتے ’’استودع الله دينكم و أماناتكم و خواتيم أعمالكم ‘‘

ایک مرتبہ آپ نے ایک شخص کو دیکھا کہ جس کی چادر میں پیوند لگا ہوا تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرق کی طرف رخ کیا اور اپنے ہاتھ پھیلا دیئے اور فرمایا کہ تم پر دنیا کشادہ ہوگئی، تین بار فرمایا، پھر کہا کہ آج تم بہتر ہو یا اس وقت جب کہ ایک پیالہ اُٹھایا جائے گا تو دوسرا پیالہ لایا جائے گا اور تم ایک لباس میں جاؤگے تو دوسرے لباس میں آؤگے اور تم اپنے گھروں پر کعبہ کی طرح پردے ڈالو گے۔ حضرت عبداللہ بن یزید کہنے لگے کہ کیا میں نہ روؤں جب کہ تم آج اپنے گھروں پر کعبے کی طرح پردے ڈال رہے ہو۔‘‘(۱)

ایک روایت میں ہے:

’’حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے حضرت سالم بن عبد اللہ کی شادی ہوئی اور ولیمہ میں لوگوں کو دعوت دی گئی اور ان میں حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ بھی تھے اور گھر والوں نے گھر کو بجاد یعنی دھاری دار پردے سے ڈھانپ دیا تھا، جب وہ تشریف لائے، تو دیکھا کہ گھر کی دیواروں پر پردے ڈالے گئے ہیں، یہ دیکھ کر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ ’’کیا تم دیواروں پر بھی پردے ڈالتے ہو؟ حضرت سالم کہتے ہیں کہ میرے والد عبداللہ اس پر شرمندہ ہو گئے اور فرمایا کہ ہم پر عورتیں غالب ہوگئی ہیں، (یعنی یہ عورتوں نے کیا ہے اور ہم ان کو منع نہ کر سکے) اس پر حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ

(۱) سنن بیهقی: ۲۷۲/۷

''مَنْ کُنتُ أخشٰی عَلَیْہِ فَلَمْ أَکُنْ أَخشٰی عَلَیْکَ'' (یعنی اگر مجھے کسی کے بارے میں خوف ہوتا کہ اس کے گھر میں اس طرح کا منکر ہوگا، تو آپ کے بارے میں یہ اندیشہ نہیں تھا کہ آپ کے یہاں بھی ایسا ہوگا) پھر آپ نے کھانا نہیں کھایا اور لوٹ گئے اور ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابوایوب تشریف لائے، تو اس وقت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کسی کام میں اندر مشغول تھے حضرت ابوایوب پردہ دیکھ کر واپس لوٹ گئے، جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو اس واقعے کا علم ہوا، تو دوڑے اور قسم دے کر کہا کہ آپ اللہ کے لیے ٹھہر جائیں، وہ ٹھہر گئے اور کہا کہ اے عبداللہ! کیا آپ نے یہ سب کیا ہے؟ حضرت عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے دوبارہ تشریف لانے کے لیے کہا، تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے عزم کرلیا ہے کہ میں نہیں کھاؤں گا۔''(۱)

اس واقعے کے بعد خود حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ بھی ایسا ہی واقعہ پیش آیا، امام احمد رحمہ اللہ نے ''کتاب الزھد'' میں روایت کیا ہے:

''آپ کو ایک شخص نے دعوت دی، آپ اس کے گھر میں داخل ہوئے، تو دیکھا کہ اس کا گھر پردے سے مستور ہے، ابن عمر نے فرمایا کہ اے فلاں! کب سے کعبہ تیرے گھر میں منتقل ہوگیا پھر جو صحابہ آپ کے ساتھ تھے، ان سے فرمایا کہ ہر ایک اس پردے کے اس حصے کو پھاڑ دے، جو اس کے قریب ہے۔ اور ابن وہب اور بیہقی نے روایت کیا

(۱) معجم کبیر طبرانی: ۴/۱۱۸، کتاب الورع للامام احمد: ۱/۱۲۹، سنن البیھقی: ۷/۲۷۲، بخاری تعلیقاً: ۲/۷۷۸، تغلیق التعلیق لابن حجر: ۴/۴۲۳

کہ آپ کو ولیمے کی دعوت دی گئی، آپ نے گھر کو پردے سے ڈھکا ہوا دیکھا، تو واپس چلے آئے، جب اس سلسلے میں پوچھا گیا، تو آپ نے حضرت ابوایوب کا واقعہ ذکر کیا۔"(۱)

ان حضرات نے دیوار پر پردے ڈالنے پر نکیر اور اس جگہ جانے سے احتراز کیا اس لیے فرمایا کہ یہ فضول و اسراف میں داخل ہے، معلوم ہوا کہ جہاں فضولیات ہوں وہاں جانا بھی اچھا نہیں، تو خود اس طرح کا کام کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے؟

دعوت قبول کرنے کا حکم

دعوت قبول کرنے کا کیا حکم ہے؟ اس میں بھی علما کا اختلاف ہے۔ بعض علما نے اس کو فرض کفایہ کہا ہے، بعض نے واجب، بعض نے سنت کہا ہے۔

ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے:

"امام مالک اور امام ثوری رحمہما اللہ نے کہا کہ ولیمے کی دعوت قبول کرنا واجب ہے اور دیگر دعوتوں کا قبول کرنا واجب نہیں، امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ ولیمے کی دعوت قبول کرنا واجب ہے اور اس کے علاوہ دیگر دعوتیں جن پر ولیمے کا اطلاق ہوتا ہے جیسے شادی کا کھانا، نفاس کا کھانا، ختنہ کا کھانا اور کسی بھی پیش آنے والی خوشی کا کھانا، میں اس کے چھوڑنے کے بارے میں رخصت نہیں دیتا اور جو ان کو چھوڑ دے تو مجھے یہ بات واضح نہیں ہوئی کہ وہ گنہ گار ہے اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے کہا کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب سے سوائے ولیمہ کے دوسری

---

(۱) فتح الباری: ۲۵۰/۹

دعوتوں کے قبول کرنے کے بارے میں کوئی بات منقول نہیں۔"(۱)

ابن عبدالبر رحمہ اللہ ایک جگہ یہ فرماتے ہیں:

" لا أعلم خلافاً في وجوب إتيان الوليمة إذا لم يكن فيها منكر و لهو".

(میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں جانتا کہ ولیمہ میں اگر کوئی منکر ولہو ولعب نہ ہو، تو اس میں جانا واجب ہے)(۲)

ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا:

"جمہور شافعیہ وحنابلہ نے تصریح کی ہے کہ ولیمے کی دعوت قبول کرنا فرض عین ہے اور امام مالک رحمہ اللہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے اور بعض شافعیہ وحنابلہ سے مروی ہے کہ یہ مستحب ہے اور بعض سے مروی ہے کہ یہ فرض کفایہ ہے۔"(۳)

امام محمد عرفہ دسوقی مالکی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"ووجوب إجابة الدعوة والحضور إنما هو لوليمة العرس، وأما ما عداها فحضوره مكروه إلا العقيقة فمندوب، كذا في الشامل، والذي لابن رشد في المقدمات: أن حضور كلها مباح إلا وليمة العرس فحضورها واجب، وإلا العقيقة فمندوب." (۴)

(۱) التمهيدلابن عبد البر : ١٠/١٧٨

(۲) التمهيد: ١٠/١٧٩

(۳) فتح الباری: ٢٣٢/٩

(۴) حاشية الدسوقي: ٢/٣٣٧

(دعوت کے قبول کرنے اور اس میں حاضر ہونے کا وجوب تو بس شادی کے ولیمے میں ہے اور رہی دوسری ضیافتیں، تو ان میں حاضری مکروہ ہے سوائے عقیقہ کے کہ اس میں مستحب ہے، کتاب ''الشامل'' میں اسی طرح ہے؛ لیکن ابن رشد کے مقدمات میں یہ ہے کہ تمام دعوتوں میں حاضری جائز ہے؛ مگر ولیمے میں واجب اور عقیقے میں مستحب ہے۔)

خلاصہ یہ ہے کہ اس میں علما کے متعدد اقوال ہیں اور زیادہ تر علما نے ولیمے کی دعوت قبول کرنے کو واجب قرار دیا ہے۔ حنفیہ کا بھی یہی قول ہے۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:

''اختلف في إجابة الدعوى، قال بعضهم : واجب لا يسع تركها ، قال العامة: هي سنة ، والأفضل أن يجب إذا كانت وليمة وإلا فهو مخير ، والإجابة أفضل لأن فيها إدخال السرور في قلب المؤمن''. (۱)

(دعوت کے قبول کرنے کے سلسلے میں اختلاف کیا گیا ہے، بعض نے کہا کہ واجب ہے اس کے ترک کی گنجائش نہیں، عام علما کا کہنا ہے کہ یہ سنت ہے اور افضل یہ ہے کہ اگر ولیمہ کی دعوت ہے، تو قبول کرنا واجب ہے، ورنہ اختیار ہے اور ان میں بھی افضل یہ ہے کہ قبول کرے اس لیے کہ اس میں مؤمن کے دل کو خوش کرنا ہے)

دعوت کے قبول کرنے کے سلسلے میں احادیث

دعوت کے قبول کرنے کے سلسلے میں تین قسم کی احادیث آئی ہیں: ایک میں

(۱) بحوالہ شامی: ۶/ ۳۴۷

مطلقاً دعوت کا ذکر ہے، کسی خاص قسم کی تخصیص نہیں اور دوسری میں ولیمہ کی دعوت کا بالخصوص ذکر ہے اور تیسری میں ولیمہ اور غیر ولیمہ ہر قسم کی دعوت کی تصریح ہے: مثلاً

پہلی قسم کی احادیث

(۱) حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

" مَنْ دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلٰى طَعَامٍ فَلْيُجِبْ ،فَإِنْ شَاءَ طَعِمَ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ".

(تم میں سے جس کو کھانے کی دعوت دی جائے، وہ اس کو قبول کرے، اگر جی چاہے، تو کھائے ورنہ چھوڑ دے)

ابن ماجہ میں "وھو صائم" (جب کہ وہ روزے سے ہو) کا اضافہ بھی ہے۔
اور امام احمد رحمہ اللہ کی روایت میں "إلی طعام" نہیں ہے۔(۱)

(۲) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"مَنْ دُعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ صَائِماً فَلْيُصَلِّ وَإِنْ كَانَ مُفْطِراً فَلْيَطْعَمْ."

(تم میں سے جس کو دعوت دی جائے، وہ اس کو قبول کرے، پس اگر وہ روزہ سے ہو، تو دعاء کردے اور اگر روزہ سے نہ ہو، تو کھالے)

"ترمذی" میں "إلی طعام" کا اضافہ ہے اور آخری جملہ نہیں ہے۔(۲)

---

(۱) مسلم: ۲۵۸۳، ابو داؤد: ۳۲۴۹، ابن ماجہ: ۱۷۴۱، مسند احمد: ۱۴۶۸۴

(۲) مسلم: ۲۵۸۴، ابو داؤد: ۲۱۰۴، ترمذی: ۱۱۷، احمد: ۱۰۱۸۰

(۳) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ سِتٌّ، قِيلَ :وَمَا هُنَّ يَا رَسُولَ اللّٰهِ ؟ قَالَ: إِذَا لَقِيْتَهُ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ، وَإِذَا دَعَاكَ فَأَجِبْهُ، وَإِذَا اسْتَنْصَحَكَ فَانْصَحْ لَهُ، وَإِذَا عَطَسَ فَحَمِدَ اللّٰهَ فَشَمِّتْهُ ، وَإِذَا مَرِضَ فَعُدْهُ،وَإِذَا مَاتَ فَاتَّبِعْهُ.''

(مسلمان کے مسلمان پر چھ حق ہیں: پوچھا گیا کہ وہ کیا ہیں؟ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم !فرمایا کہ جب تو اس سے ملے،تو اس کو سلام کر، جب وہ تجھے دعوت دے تو قبول کر، اگر وہ نصیحت چاہے،تو اس کو نصیحت کر، جب وہ چھینک کر ''الحمد للّٰہ'' کہے،تو اس کا (یرحمک اللّٰہ سے)جواب دے، جب وہ بیمار ہو،تو عیادت کر اور جب مر جائے ،تو جنازہ میں شریک ہو)(۱)

(۴) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ:رَدُّ السَّلَامِ، وَعِيَادَةُ الْمَرِيْضِ، وَاتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ، وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ، وَتَشْمِيْتُ الْعَاطِسِ .''

(مسلمان کے مسلمان پر پانچ حق ہیں: سلام کا جواب دینا، بیمار کی عیادت کرنا، جنازہ میں شرکت کرنا، دعوت قبول کرنا اور چھینک کر الحمد للہ

(۱) مسلم: ۴۰۲۳،احمد: ۸۴۹۰،و اللفظ لهما، ترمذی: ۲۶۶۱، نسائی:۱۹۱۲

کہے،تو اس کا جواب دینا)(۱)

(۵) حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

" اِئْتُوا الدَّعْوَةَ إِذَا دُعِيتُمْ".

(جب دعوت دی جائے،تو تم دعوت میں جاؤ)(۲)

ان احادیث میں مطلقاً دعوت کا ذکر ہے اور دعوت کو قبول کرنے کی ترغیب یا حکم دیا گیا ہے،اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ مطلق بول کر خاص دعوتِ ولیمہ مراد لی گئی ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہاں مطلقاً ہر قسم کی دعوت مراد ہو۔ بعض علما نے اس قسم کی مطلق احادیث کو مقید پر محمول کیا ہے اور فرمایا ہے کہ ان احادیث میں بھی دعوتِ ولیمہ ہی مراد ہے ،علامہ ابو المحاسن الحنفی رحمہ اللہ نے " مشكل الآثار" کی تلخیص "معتصر المختصر" میں یہی تحقیق فرمائی ہے۔(۳)

اور علامہ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے " التمهيد" میں اس کے خلاف یہ تحقیق کی ہے کہ:

"یہ احادیث مطلق ہیں اور اس سے ہر قسم کی دعوت مراد ہے، اولاً انہوں نے اس سلسلے کی متعدد روایات جمع کیں، پھر فرمایا کہ: ہم نے جو صحیح احادیث و آثار پیش کیے ہیں، جن کو ائمہ نے متصل سند کے ساتھ روایت کیا ہے، ان سے اس بات پر حجت قائم ہے کہ دعوت یہاں اپنے

(۱) بخاری: ۱۱۶۴، واللفظ له ،مسلم: ۴۰۲۲، ابو داؤد: ۴۳۷۵، ابن ماجه: ۱۴۲۵، احمد: ۸۰۴۷

(۲) مسلم: ۲۵۷۷، ترمذی: ۱۰۱۷

(۳) معتصر المختصر: ۱/۲۹۶

عموم پر ہے، کسی ایک دعوت کے ساتھ خاص نہیں ہے۔"(۱)

دوسری قسم کی احادیث

(۱) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

" إِذَا دُعِيَ أَحَدُكم إِلىٰ الوَلِيْمَةِ فَلْيَأْتِها".

(کہ جب تم میں سے کسی کو ولیمے کی دعوت دی جائے، تو اس کو جانا چاہئے)(۲)

(۲) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"أَجِيبُوْا هٰذِهِ الدَّعْوَةَ إِذَا دُعِيْتُمْ."

(اس یعنی ولیمہ کی دعوت قبول کرلو، جب تمہیں اس کی دعوت دی جائے)(۳)

(۳) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" شَرُّ الطَّعَامِ طَعَامُ الْوَلِيْمَةِ يُمْنَعُهَا مَنْ يَّأْتِيْهَا وَيُدْعىٰ إِلَيْهَا مَنْ يَّأْبَاهَا، وَمَنْ تَرَكَ الدَّعْوَةَ فَقَدْ عَصَى اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ. "

(بدترین کھانا اس ولیمہ کا کھانا ہے، جس میں آنے والوں کو منع کیا

(۱) التمهيد : ۱/۲۷۴

(۲) بخاری: ۴۷۷۵، مسلم: ۲۵۷۵، ابو داؤد: ۳۲۴۷

(۳) بخاری: ۴۷۸۱

جائے اور نہ آنے والوں کو بلایا جائے اور جس نے دعوت چھوڑ دی، اس
نے اللہ ورسول کی نافرمانی کی)(۱)

ان احادیث میں سے پہلی دو میں ولیمے کی دعوت کا بالخصوص ذکر کیا گیا ہے اور آخری حدیث میں اگر چہ دعوت کے ساتھ ولیمے کا لفظ نہیں ہے؛ تاہم سیاق وسباق سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ مراد ولیمہ ہے، **کما لا یخفی۔**

ان احادیث سے بعض علماء نے یہ سمجھا ہے کہ جس دعوت میں جانے کی تاکید ہے اس سے مراد صرف ولیمے کی دعوت ہے، دوسری دعوتوں میں جانے کی تاکید نہیں، امام شافعی رحمہ اللہ کی تحقیق جو انہوں نے اپنی "**کتاب الأم**" میں پیش کی ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے، اس کا حوالہ میں اوپر دے آیا ہوں اور اکثر علما نے اس پر حضرت عثمان بن ابی العاص کے اس اثر سے استدلال کیا ہے، جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ ابن قدامہ نے بھی اسی سے ولیمے کے سوا دوسری دعوتوں میں جانے کے عدم وجوب پر استدلال کیا ہے اور اس کا حوالہ بھی گزر گیا۔

تیسری قسم کی احادیث

(۱) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

"مَنْ دُعِيَ إِلٰى عُرُسٍ أَوْ نَحْوِهٖ فَلْيُجِبْ".

(جس کو شادی کے ولیمہ یا کسی اور کی دعوت دی جائے، تو وہ اس کو
قبول کرے)(۲)

---

(۱) مسلم: ۲۵۸۶، مسند حمیدی: ۴۹۳/۲

(۲) مسلم: ۲۵۷۹، مسند ابو عوانہ: ۶۲/۳، سنن بیهقی: ۲۶۲/۷

اوراس حدیث میں امام ابوداؤد رحمہ اللہ کے الفاظ یہ ہیں:

”إِذَا دَعَا أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيُجِبْ عُرُساً كَانَ أَوْ غَيْرَهُ.“

(جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو دعوت دے تو اس کو چاہیے کہ وہ قبول کرے خواہ شادی ہو یا کچھ اور ہو)(۱)

اس قسم کی احادیث سے بعض علما نے استدلال کیا ہے کہ دعوت ولیمہ ہو یا کوئی اور دعوت اس کا قبول کرنا واجب ہے، ابن عبدالبر رحمہ اللہ کی بھی یہی رائے ہے جیسا کہ اوپر نقل ہوا۔

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس حدیث کے ظاہر کو لیتے ہوئے بعض شافعیہ نے کہا کہ دعوت کا قبول کرنا واجب ہے، خواہ ولیمے کی ہو یا کوئی اور دعوت اور ابن حزم الظاہری رحمہ اللہ نے یہ زعم کیا ہے کہ یہی جمہور صحابہ وتابعین کا قول ہے؛ مگر حضرت عثمان بن ابی العاص سے جو حدیث ہم نے نقل کی ہے، وہ اس کے خلاف پڑتی ہے، وہ یہ کہ انھوں نے کہا: ہم نہ ختنہ کی دعوت میں جاتے تھے اور نہ ہم کو بلایا جاتا تھا، ہاں اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر صحابہ کو دعوت دی جاتی، تو منع نہ کرتے۔(۲)

علامہ ابوالمحاسن حنفی رحمہ اللہ نے ”مشکل الآثار“ کی تلخیص میں کہا:

”اس حدیث میں یہ الفاظ ”عرس أو نحوه“ ہوسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ نہ ہوں؛ کیوں کہ اس حدیث کا مدار حضرت ابن عمر پر ہے اوران کی دیگر روایات میں یہ زیادتی نہیں ہے،

---

(۱) ابوداؤد: ۳۲۴۸

(۲) خلاصہ از فتح الباری: ۹/۲۴۷

اور حضرت عثمان بن ابی العاص سے مروی ہے کہ ہم ختنے کی دعوت میں نہیں جاتے تھے اور نہ ہم کو اس کی دعوت دی جاتی تھی ، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہ جس دعوت میں رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے عہد میں جایا کرتے تھے، وہ خاص کھانا ہے۔"(۱)

الغرض اکثر حضرات نے کہا ہے کہ ولیمہ کی دعوت میں جانا تو سنت یا واجب ہے؛ مگر دوسری دعوتوں میں جانا واجب یا ضروری نہیں ؛ بل کہ اختیار ہے، خواہ جائے یا نہ جائے۔

واجب یا سنت؟

انہی احادیث کے پیش نظر ولیمے کی دعوت قبول کرنا سنت ہے یا واجب؟ اس میں اختلاف ہوا ہے؛ کیوں کہ بعض احادیث میں امر کے صیغہ سے اس کا حکم دیا گیا ہے اور بعض میں دعوت قبول نہ کرنے والے کو اللہ و رسول کا نافرمان کہا گیا ہے، جیسا کہ اوپر گزرا۔

نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"شَرُّ الطَّعَامِ طَعَامُ الْوَلِيْمَةِ يُدْعٰى لَهَا الْأَغْنِيَاءُ وَيُتْرَكُ الْفُقَرَاءُ، وَمَنْ تَرَكَ الدَّعْوَةَ فَقَدْ عَصَى اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ".

(سب سے بدترین کھانا اس ولیمے کا کھانا ہے، جس میں مالداروں کو بلایا جائے اور فقیروں کو نظر انداز کر دیا جائے اور جس نے دعوت ترک کر دی اس نے اللہ و رسول کی نافرمانی کی)(۲)

---

(۱) معتصر المختصر: ۱/۲۹۶

(۲) بخاری: ۴۷۷۹، مسلم: ۲۵۸۵، مسند ابو عوانہ: ۳/۶۳، ابو داؤد: ۳۷۴۲، دارمی: ۲/۱۴۳

اس سے بہت سے علما ولیمے کی دعوت قبول کرنے اور اس میں جانے کو واجب فرماتے ہیں اور بعض حضرات اس کو سنیت پر محمول کرتے ہیں اور اللہ ورسول کی نافرمانی کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں:

''جو ولیمہ میں شرکت کا قائل ہی نہ ہو وہ اللہ ورسول کا نافرمان ہے، یعنی جو اس کو اچھا کام نہ سمجھتا ہو۔''

ابن عبدالبر نے یہ تأویل نقل کی ہے اور فرمایا:

''یہ اس حدیث کا بہترین محمل ہے۔''(۱)

روزہ دار ہو تو کیا کرے

اگر کوئی شخص روزہ سے ہو، تو اس صورت میں اس کو کیا کرنا چاہئے؟ اس کے بارے میں اوپر حدیث گزری کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

'' مَنْ دُعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ صَائِماً فَلْيُصَلِّ وَإِنْ كَانَ مُفْطِراً فَلْيَطْعَمْ. ''

(تم میں سے جس کو دعوت دی جائے وہ اس کو قبول کرے، پس اگر وہ روزہ سے ہو، تو دعاء کردے اور اگر روزہ سے نہ ہو تو کھالے)

ایک اور حدیث میں ہے:

''حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دعوت دی اور آپ اور صحابہ تشریف لائے، جب کھانا رکھا گیا، تو ایک صاحب نے کہا کہ میں روزے سے ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) التمہید: ۲۷۲/۱

فرمایا کہ تمہارے بھائی نے تمہیں دعوت دی اور اس کے لیے تکلف کیا ہے، لہٰذا کھالو اور اس کے بدلے میں اگر چاہو، تو روزہ رکھ لو۔"(۱)

اس حدیث کی سند کے بارے میں علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے کہا:

"یہ حدیث حسن ہے۔"(۲)

علماء فرماتے ہیں:

"اگر فرض روزہ ہے (جیسے نذر و منت کا) تو روزہ نہ توڑے؛ بل کہ اس حدیث کے مطابق داعی کو دعاء دے کر چلا آئے اور اگر روزہ نفلی ہے، تو یہ دیکھے کہ روزہ باقی رکھنے سے دعوت دینے والے کو افسوس یا دکھ ہو، تو روزہ توڑ دینا افضل ہے اور اگر معذرت کرنے سے اس کو افسوس نہ ہو، تو روزہ پورا کرنا افضل ہے۔"(۳)

ولیمہ میں صرف حاضری لازم ہے یا کھانا؟

ولیمہ یا کسی دعوت میں صرف حاضری ضروری ہے یا وہاں کھانا کھانا بھی لازم ہے؟ اس میں علما کا اختلاف ہے، بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ صرف حاضری ضروری ہے، کھانا لازم نہیں؛ کیوں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"مَنْ دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلٰى طَعَامٍ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ شَاءَ طَعِمَ وَإِنْ شَاءَ تَرَکَ."

---

(۱) معجم اوسط للطبراني: ۳/۳۰۶،سنن بيهقي: ۴/۲۷۹

(۲) فتح الباري: ۴/۲۱۰

(۳) فتح الوهاب: ۲/۱۰۵،الانصاف: ۸/۳۲۱

(تم میں سے جس کو کھانے کی دعوت دی جائے وہ اس کو قبول کرلے، اگر جی چاہے، تو کھائے ورنہ چھوڑ دے)

ابن ماجہ میں "وھو صائم" (جب کہ وہ روزے سے ہو) کا اضافہ بھی ہے۔

اور امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہ کی روایت میں "إلی طعام" نہیں ہے۔(۱)

بعض حضرات کہتے ہیں:

"صرف حاضری کافی نہیں، بل کہ کھانا بھی چاہئے، کیونکہ حاضر ہو کر کھانا نہ کھانا داعی کا مذاق اور اس سے استہزاء ہے۔"(۲)

شرکت ولیمہ کے لیے اعذار

یہ شرکت بعض اعذار کی وجہ سے معاف ہو جاتی ہے، علما نے ان پر مستقل کلام کیا ہے، ان میں سے چند یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:

(۱) ولیمہ کی دعوت دینے والا اگر غیر مسلم ہو، تو شرکت سنت یا واجب نہیں؛ کیوں کہ دعوت کا قبول کرنا مسلمان کا حق ہے اور اس میں اس کی تکریم ہے اور کافر کا نہ یہ حق ہے اور نہ اس کی تکریم مطلوب ہے، ہاں اس کی دعوت قبول کرنا جائز ہے؛ کیوں کہ اللہ کے نبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم غیر مسلموں کی دعوت میں بھی تشریف لے جاتے تھے۔(۳)

(۲) دعوت عامہ نہ ہو، اگر دعوت عام ہو، خاص نہ ہو، مثلاً داعی نے یہ اعلان

(۱) مسلم: ۲۵۸۳، ابو داؤد: ۳۲۴۹، ابن ماجہ: ۱۷۴۱، مسند احمد: ۱۴۶۸۴

(۲) تفصیل کے لیے دیکھو: فتح الباری: ۹/ ۲۴۸، عمدۃ القاری: ۱۴/۱۳۴، شامی: ۶/ ۳۴۷، نیل الاوطار: ۶/ ۳۲۷

(۳) المغنی لابن قدامہ: ۷/۲۱۳، مغنی المحتاج: ۳/ ۲۴۶، الانصاف: ۸/۳۲۰، فتح الوھاب: ۲/۱۰۴

کر دیا کہ جو چاہے آئے، یا کسی سے کہہ دیا کہ جس کو چاہو بلالاؤ، تو ایسی دعوت میں شرکت سنت یا واجب نہیں۔ (۱)

(۳) وہاں کوئی چیز ایذاء دینے والی نہ ہو، مثلاً کوئی اور شخص وہاں مدعو ہو جس سے تکلیف پہنچنے کا خدشہ ہو، یا وہاں اراذل یعنی فاسق وفاجر لوگ ہوں جن میں بیٹھنے میں ذلت معلوم ہوتی ہو، تو جانا سنت وواجب نہیں۔ (۲)

(۴) کوئی شرعی عذر لاحق ہو جس کی وجہ سے جماعت نماز ساقط ہو جاتی ہے، پس اگر ایسا کوئی عذر ہو، تو ولیمے میں شرکت لازم وضروری نہیں رہتی۔ (۳)

(۵) پہلے سے کوئی اور شخص دعوت دے چکا ہو، تو اس صورت میں بھی اس دوسرے ولیمے کا قبول کرنا اور اس میں جانا لازم نہیں؛ بل کہ جس نے پہلے دعوت دی اس کی دعوت میں جانا چاہئے اور اگر دو شخص ایک ساتھ دعوت دینے آ جائیں، تو جس کا گھر قریب ہو اس کی دعوت قبول کرے۔

حدیث میں اس مسئلے کی صراحت ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"إذا إجتمع الداعيان فأجب أقربهما باباً، فإن أقربهما باباً أقربهما جواراً، وإن سبق أحدهما فأجب الذي سبق".

(اگر دو داعی جمع ہو جائیں، تو جس کا دروازہ قریب ہو اس کی دعوت قبول کر؛ کیوں کہ جس کا دروازہ قریب ہے وہ پڑوس میں بھی قریب ہے اور اگر ان میں سے ایک پہلے آیا، تو جو پہلے آیا اس کی قبول کر۔)(۴)

---

(۱) مغنی المحتاج: ۳، فتح الوہاب: ۲/۱۰۴

(۲) مغنی المحتاج: ۳/۲۵۰، فتح الوہاب: ۲/۱۰۴

(۳) مغنی المحتاج: ۳/۲۴۹، فتح الوہاب: ۲/۱۰۵

(۴) سنن بیہقی: ۷/۲۷۵

شرکت ولیمہ کے شرائط

دعوتِ ولیمہ قبول کرنے اور اس میں شرکت کا حکم معلوم ہو گیا، اب یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ علما نے دعوت میں شرکت کے جواز کے لیے چند شرائط بھی بیان فرمائے ہیں، اگر وہ پائے جائیں، تو جانا جائز ہوگا ورنہ نہیں۔

''مغنی المحتاج'' میں اس پر تفصیلی کلام کیا گیا ہے اور دیگر علما نے بھی اس پر سیر حاصل بحث کی ہے، ہم یہاں اس کا خلاصہ بیان کرتے ہیں۔

ولیمے میں مالداروں کی تخصیص نہ ہو

ایک شرط یہ ہے:

''ولیمے میں صرف مالداروں کو دعوت نہ دی گئی ہو، اگر صرف مالداروں کو دعوت دی گئی ہو، تو وہ ولیمہ بدترین ولیمہ ہے، جیسا کہ حدیث گزر گئی اور ایسے ولیمے میں شرکت سنت نہیں؛ بل کہ حضرت شیخ عبدالقادر الجیلانی رحمہ اللہ نے اس کو مکروہ لکھا ہے۔''(۱)

منکرات نہ ہوں

دوسری شرط یہ ہے:

''وہاں کوئی منکر و ناجائز بات نہ ہو، اگر کوئی منکر ہو، تو وہاں جانا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلے میں تھوڑی سی تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر جانے سے پہلے ہی معلوم ہو جائے کہ وہاں منکرات ہیں، تو یہ دیکھے کہ اس میں جانے سے یہ منکر رک جائے گا، تب تو ضرور جانا چاہیے؛ تا کہ ایک منکر سے

---

(۱) مغنی المحتاج: ۳/۲۴۶، الانصاف للمرداوی: ۸/۳۲۱

روکنے کا فریضہ ادا ہو اور اگر اس میں جانے سے منکر کے رک جانے کا کوئی امکان نہیں ہے، تو وہاں جانا ہی نہیں چاہیے؛ بل کہ وہاں جانا ناجائز ہے اور اگر پہلے سے معلوم نہیں تھا، جانے کے بعد معلوم ہوا تو اولاً کوشش کرنا چاہیے کہ منکر کو روک دے اور ان لوگوں کو نہی عن المنکر کرے، اگر وہ منکر سے رک جائیں تو فبہا ورنہ واپس چلا آئے بہ شرطے کہ ان لوگوں کی طرف سے کوئی خدشہ وخوف نہ ہو۔ اگر خوف و خدشہ ہو تو دل دل میں منکر کی برائی رکھتے ہوئے صبر کرے۔ اور یہ بھی اس وقت ہے جبکہ یہ مدعو مقتدی لوگوں میں سے نہ ہو اور اگر وہ مقتدی ہو مثلاً عالم ہو، امام ہو، تو اس کو وہاں سے نکل جانا چاہیے۔"(۱)

علما کے لیے لمحۂ فکریہ

اس سے معلوم ہوا کہ مقتدی حضرات جیسے علما کرام ومفتیان عظام وائمہ مساجد، مدارس کے مدرسین وغیرہ کو ایسے ولیمے کی مجالس میں شرکت نہ کرنا چاہیے جہاں منکرات ہوتے ہیں اور ان کے جانے سے بھی اس میں کوئی فرق نہیں آتا اور اگر جانے کے بعد معلوم ہو تو وہاں سے واپس چلے آنا چاہیے۔

بلکہ " الانصاف "، میں مرداوی نے اور "کشف القناع" میں البھوتی نے لکھا ہے:

"اہل علم وفضل کے لیے دعوت میں جانے میں جلدی کرنا اور اس میں سہولت پسندی کا معاملہ کرنا مکروہ ہے؛ کیوں کہ اس میں ذلت و ہلکا پن ہے۔"(۲)

(۱) مغني المحتاج: ۳/ ۲۴۷، هداية: ۴/ ۸۰، در مختار وشامي: ۶/ ۲۴۸
(۲) الانصاف: ۸/ ۳۲۱، كشف القناع: ۵/ ۱۶۷، الفروع: ۵/ ۲۲۷

ایک علمی نکتہ

اس مسئلے سے متعلق علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے ایک عمدہ نکتہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے حوالے سے لکھا ہے:

''ونص الإمام على أنه إذا شهد الجنازة فرأى فيها منكراً لا يقدر على إزالته: إنه لا يرجع، ونص على أنه دعي إلى وليمة عرس، فراى فيها منكراً لا يقدر على إزالته: إنه يرجع، فسئلتُ شيخنا عن الفرق، فقال: لأن الحق في الجنازة للميت فلا يترک حقه لما فعله الحي من المنكر، والحق في الوليمه لصاحب البيت، فإذا أتى فيها بالمنكر فقد أسقط حقه من الإجابة''.

(امام احمد رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے کہ اگر جنازہ میں حاضر ہوا اور وہاں کوئی منکر بات دیکھا جس کے ازالے کی طاقت نہ ہو، تو واپس نہ لوٹے اور انہوں نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ دعوت ولیمہ دی گئی اور وہاں کوئی منکر دیکھا، جس کے ازالے کی قدرت نہ ہو، تو وہ واپس چلا آئے، میں نے ہمارے شیخ (ابن تیمیہ) سے ان دو مسئلوں کا فرق پوچھا، تو فرمایا کہ جنازے میں شرکت میت کا حق ہے، زندہ کے کسی منکر کو کرنے سے اس کا حق چھوڑا نہیں جائے گا اور ولیمے میں حق گھر والے (داعی) کا ہے، جب اس نے اس میں منکر کو اختیار کیا، تو اس نے خود ہی اپنا حق اجابت ساقط کر دیا)(۱)

(۱) إعلام الموقعين: ۴/۲۰۹

ولیمہ مال حرام سے نہ ہو

اور تیسری شرط یہ ہے:

''دعوت دینے والے کا مال حرام نہ ہو؛ کیوں کہ سب جانتے ہیں کہ اسلام میں مال حرام کی بہت زیادہ سخت مذمت وارد ہوئی ہے؛ لہٰذا جس کا مال حرام ہو اس کی دعوت میں نہ جانا چاہیے، جیسے کسی کا ناجائز کاروبار ہو، یا کوئی بینک کا ملازم ہو یا حرام پیشہ کرتا ہو وغیرہ، تو ایسے لوگوں کی دعوت میں جانا جائز نہیں ہے۔''

اور اگر کسی کا مال حرام وحلال دونوں طرح کا ہو مثلاً جائز کاروبار بھی کرتا ہو اور ناجائز بھی اور دونوں قسم کی آمدنیات اس کو وصول ہوتی ہوں، تو اس میں علما کے متعدد اقوال ہیں: ایک یہ ہے کہ اس کا کھانا مطلقاً حرام ہے؛ لہٰذا اس دعوت میں نہ جائے، امام احمد رحمہ اللہ سے جب پوچھا گیا کہ جو سودی معاملہ کرتا ہو اس کے یہاں کھایا جائے؟ تو فرمایا کہ نہیں اور '' الرعاية الكبرى'' میں ہے کہ بلاضرورت حرام سے مخلوط مال نہ کھائے، دوسرا قول یہ کہ اگر حرام مال ثلث (تہائی) سے زیادہ ہو، تو اس کا کھانا حرام ہے، تیسرا یہ کہ حرام اگر اکثر ہو، تو کھانا ناجائز ہے، چوتھا یہ کہ اس کی دعوت کا کھانا ہر صورت میں جائز ہے خواہ حرام کم ہو یا زیادہ۔ (۱)

داعی فاسق وفاجر نہ ہو

دعوت دینے والا فاسق وشریر ہو، تو اس میں جانا سنت وواجب نہیں؛ بل کہ منع ہے۔ ایک حدیث میں حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

(۱) فتح الوهاب: ۲/۱۰۴، الانصاف: ۸/۳۲۲، کشف القناع: ۵/۱۶۷

"نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ إِجَابَةِ طَعَامِ الْفَاسِقِيْنَ".

(کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فاسق لوگوں کے کھانے کی دعوت قبول کرنے سے منع فرمایا۔)(۱)

میں کہتا ہوں کہ:

"اس کو علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے "مجمع الزوائد" میں ذکر کیا اور فرمایا کہ اس میں ابو مروان الواسطي ہیں، ان کے حالات کس نے لکھے مجھے معلوم نہیں اور ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں اس کا ذکر کیا اور اس پر سکوت کیا ہے۔"(۲)

ولیمہ فخر و بڑائی کے لیے نہ ہو

اگر ولیمہ کی دعوت محض فخر و دکھاوے کے لیے کرتا ہو، تو اس میں جانا بھی منع ہے، ایک حدیث میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

" أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنْ طَعَامِ الْمُتَبَارِيَيْنِ أَنْ يُؤْكَلَ ".

(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دوسرے پر فخر کرنے والے دو شخصوں کا کھانا کھانے سے منع فرمایا۔)(۳)

حاکم نے اس کو صحیح الاسناد قرار دیا ہے؛ لیکن بعض محدثین جیسے محی السنہ امام بغوی نے کہا:

---

(۱) معجم اوسط: ۱/۱۴۰، معجم کبیر: ۱۸/۱۶۸، شعب الایمان: ۵/۶۸

(۲) دیکھو: مجمع الزوائد: ۴/۵۴، فتح الباری: ۹/۲۵۰

(۳) ابو داؤد: ۳۲۶۲، مستدرک: ۴/۱۴۳

''یہ روایت **عکرمه عن النبی** ﷺ مرسلاً آئی ہے اور یہی بات زیادہ صحیح ہے۔''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ محض دکھاوے اور اپنی شان بان ظاہر کرنے کے لیے ولیمہ کی دعوتیں کرتے ہیں اس میں جانا بھی منع ہے اور اس کا علم اس طرح ہوگا کہ اسراف و فضولیات اور ناجائز امور اس میں شامل ہوں۔

علامہ شامی رحمہ اللہ '' البنایه'' کے حوالے سے فرماتے ہیں:

''وہ دعوت جس سے مقصود فخر و شان کا اظہار ہو یا اپنی تعریف مقصود ہو اس میں جانا مناسب نہیں، بالخصوص اہل علم کے لیے، کیوں کہ کہا گیا ہے کہ جس نے کسی کے پیالے میں ہاتھ ڈالا وہ اس کے سامنے ذلیل ہوگیا۔''(۲)

بلا دعوت جانا حرام

ولیمہ ہو یا کوئی اور دعوت اس میں طفیلی بن کر جانا یعنی بلا دعوت جانا جائز نہیں، حرام ہے؛ چناں چہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

'' مَنْ دَخَلَ مِنْ غَيْرِ دَعْوَةٍ دَخَلَ سَارِقاً وَخَرَجَ مُغِيراً. ''

(جو بغیر دعوت کے داخل ہوا وہ چوری کرتا ہوا داخل ہوا اور لوٹتا ہوا باہر نکلا)(۳)

---

(۱) مشكوة المصابيح بتعليقات الشيخ الالباني: ۹۶۲/۲

(۲) شامي: ۶/ ۳۴۷

(۳) ابوداؤد: ۳۲۵۰، سنن بيهقي: ۲۶۵/۷، شعب الايمان: ۱۰۴/۷، مسند الشهاب للقضاعي: ۳۱۴/۱

نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی حدیث آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" مَنْ دَخَلَ عَلٰى قَوْمٍ لِطَعَامٍ لَمْ يُدْعَ إِلَيْهِ فَأَكَلَ دَخَلَ فَاسِقاً وَ أَكَلَ مَا لا يَحِلُّ لَهُ. "

(جو شخص لوگوں کے پاس ایسے کھانے کے لیے داخل ہوا جس میں اس کو بلایا نہیں گیا اور وہاں کھانا کھایا، تو وہ فاسق ہو کر داخل ہوا اور ایسی چیز کھایا جو اس کے لیے حلال نہیں ہے)(۱)

پہلی حدیث کی سند میں ابان بن طارق ہے، جس کو مجہول راوی قرار دیا گیا ہے، نیز اس کی سند میں درست بن زیاد بھی ہے، جس کو محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے، اس لیے یہ حدیث ضعیف ہے۔(۲)

میں کہتا ہوں کہ درست بن زیاد کی متابعت خالد بن حارث نے کی ہے جیسا کہ ابن الجوزی کی "العلل المتناهية" میں موجود ہے، پھر اوپر جو دوسری حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ذکر کی گئی، یہ اس کی شاہد ہے، نیز امام بیہقی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے، اس طرح اس کے دو شواہد موجود ہیں اور یہ دونوں بھی اگرچہ ضعیف ہیں؛ کیوں کہ بقول امام بیہقی ان دونوں کی سند میں یحیی بن خالد مجہول راوی ہے؛ لیکن یہ بات اصول حدیث میں مسلم ہے کہ اگر متعدد ضعیف حدیثیں ہوں، تو ایک دوسرے کو تقویت دیتی ہیں، اس طرح یہ متعدد حدیثیں سب مل ملا کر قابل احتجاج و لائق استدلال ہو جاتی ہیں۔

---

(۱) شعب الایمان: ۱۰۴/۷

(۲) العلل المتناهية: ۵۲۶/۲، الترغيب و الترهيب: ۱۰۴/۳

اس سے معلوم ہوا کہ بلا دعوت کھانا کھانا جائز نہیں، پھر اللہ کے نبی علیہ السلام کا طرزِ عمل بھی اسی پر دلالت کرتا ہے، ایک حدیث میں ہے کہ آپ کو پانچ صحابہ کے ساتھ ابوشعیب نامی صحابی نے دعوت دی، جب آپ تشریف لے جا رہے تھے، تو ایک شخص آپ کے ساتھ ہو گئے جن کو دعوت نہیں تھی، جب آپ ابوشعیب رضی اللہ عنہ کے دروازے پر پہنچے، تو ان سے فرمایا کہ تم نے پانچ کو دعوت دی تھی، ہمارے ساتھ یہ ایک شخص اور آ گیا ہے اگر تم اجازت دو، تو یہ آئے گا ورنہ لوٹ جائے گا، انہوں نے کہا کہ میں ان کو اجازت دیتا ہوں۔ (۱)

علما لکھتے ہیں:

''بلا دعوت ولیمہ وغیرہ میں جانا حرام ہے، ہاں اگر دو شخصوں میں ایسا تعلق و آپسی انس ہو کہ اس کے جانے سے دوسرے کو کوئی اعتراض نہ ہو، تو بلا دعوت بھی جانے کی گنجائش ہے۔'' (۲)

علامہ البجیرمی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

''اگر کسی نے کسی عالم یا صوفی بزرگ کو دعوت دی اور وہ اپنے ساتھ ایک جماعت کو لے کر آئے، تو ان کا وہاں اس طرح آنا ناجائز ہے تاوقتے کہ مالک کی رضا معلوم نہ ہو۔'' (۳)

فائدہ

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ وغیرہ نے ذکر کیا ہے:

(۱) بخاری: ۱۹۳۹، مسلم: ۳۷۹۷، ترمذی: ۱۸۱۰، احمد: ۱۴۷۳۰، سنن بیہقی: ۷/۲۶۴، شعب الایمان: ۷/۱۰۴

(۲) مغنی المحتاج: ۳/۲۴۹، اعانۃ الطالبین: ۳/۳۶۹، فتح الوھاب: ۲/۱۰۴

(۳) حاشیہ البجیرمی: ۳/۴۳۳

''علامہ خطیب بغدادی رَحِمَہُ اللہُ نے ایک جزء میں طفیلیوں کے متعلق احادیث و آثار اور اخبار جمع کیے ہیں، اس میں بہت سے فوائد ہیں، ایک یہ بھی ہے کہ بلا دعوت شریک دعوت ہونے والے کو طفیلی اس لیے کہتے ہیں کہ طفیلی عبداللہ بن غطفان کی اولاد میں سے ایک شخص کی طرف منسوب ہے جس کو طفیل کہا جاتا تھا اور کثرت کے ساتھ بغیر دعوت کے ولیموں میں شرکت کیا کرتا تھا، لہٰذا اس کو طفیل العرائس کا نام دے دیا گیا تھا، پھر ہر اس شخص کو طفیلی کہا جانے لگا جو اس سے متصف ہو۔''(۱)

ولیمے کے متعلق متفرق احکامات

یہاں بعض متفرق احکامات، جن کا ولیمہ یا مطلق دعوت سے تعلق ہے، لکھے جاتے ہیں:

(۱) کسی کے یہاں دعوت میں جائے، تو پیٹ بھر کر یا اپنی ضرورت کے بقدر کھانا کھائے، حد سے زائد کھانا جائز نہیں، ایک تو اس لیے کہ مالک کی طرف سے اس کی اجازت نہیں ہے، دوسرے اس لیے کہ اس سے طبیعت بگڑتی ہے۔(۲)

(۲) جب کوئی دعوت دے اور دعوت میں کھانا لا کر رکھ دے، تو یہ کھانے کی اجازت ہے، دوبارہ اجازت کا انتظار کرنے کی ضرورت نہیں، جب کہ اس شہر کا عرف یہی ہو؛ بل کہ دوبارہ انتظار خواہ مخواہ کا تکلف ہے۔(۳)

(۳) دعوت میں جو کھانا رکھا جاتا ہے، دعوتی اس کا مالک نہیں ہوتا؛ بل کہ اس کا مالک تو وہی صاحب مکان یعنی داعی ہے؛ اس لیے اس کی اجازت کے بغیر اس میں سے کسی کو

---

(۱) فتح الباری: ۹/۵۶۰، مغنی المحتاج: ۳/۲۴۹

(۲) حاشیة البجیرمی: ۳/۴۳۴، فتح الوهاب: ۲/۱۰۶

(۳) الانصاف: ۸/۳۳۹، منار السبیل: ۲/۱۸۷، کشف القناع: ۵/۱۷۲

کھانا اُٹھا کر دینا جائز نہیں، جیسے کسی غریب وفقیر کو یا کسی اور کو اس میں سے بلا اجازت نہیں دے سکتے، اسی طرح اس میں سے بلی وغیرہ کو بھی نہیں ڈالا جا سکتا؛ بل کہ ایسا کرنا حرام ہے، ہاں اگر یہ معلوم ہو کہ داعی اس سے راضی ہو جائے گا، تو پھر جائز ہے۔ (۱)

(۴) دعوت میں اپنے ساتھ دعوت میں شریک لوگوں کو کھانا ڈالنا جائز ہے، بہ شرطے کہ مالک اس سے راضی ہو اور یہ بات عرف پر مبنی ہے، جہاں ایسا عرف ہو کہ ضیافت میں مہمان ایک دوسرے کو ڈالتے ہیں، تو وہاں اس کی اجازت ہوگی، فقہ شافعی کی کتاب ''روضة الطالبين '' اور ''فتح الوهاب'' میں ہے کہ مہمان لوگ آپس میں ایک دوسرے کو کھانا ڈالیں تو جائز ہے؛ مگر یہ اس صورت میں ہے کہ کسی کے لیے کوئی خاص کھانا وہاں نہ ہو۔ (۲)

میں کہتا ہوں کہ اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے، جس میں حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک درزی لڑکے نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی، میں بھی آپ کے ساتھ گیا، اس نے ایک برتن میں ثرید پیش کیا جس میں کدو بھی تھا، میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس پیالے سے کدو تلاش کر رہے ہیں، یہ دیکھ کر میں نے کدو تلاش کر کے آپ کے سامنے رکھ دیے اور میں خود بھی اس کے بعد سے کدو کو چاہنے لگا۔ (۳)

علامہ نووی رحمہ اللہ نے صحیح مسلم کے جو ابواب قائم کیے ہیں، ان میں اس حدیث پر انھوں نے یہ باب قائم کیا ہے:

---

(۱) الانصاف: ۸/۳۳۹، کشف القناع: ۵/۱۶۹

(۲) روضة الطالبين: ۷/۳۳۹، فتح الوهاب: ۲/۱۰۵

(۳) بخاری: ۱۵۵۰، مسلم: ۳۸۰۴، مسند ابو عوانه: ۵/۱۸۵

”وإيثار أهل المائدة بعضهم بعضاً وإن كانوا أضيافاً إذا لم يكره ذلک صاحب الطعام“.

(دستر خوان پر موجود لوگوں کا ایک دوسرے پر ایثار کا معاملہ کرنا اگر چہ کہ وہ مہمان ہو، جب کہ یہ بات کھانا کھلانے والے کو بری نہ لگے)

پھر اس کی شرح میں بھی اسی کی وضاحت کی ہے۔(۱)

اسی طرح علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ نے اس حدیث کی تشریح میں اس سے مستنبط فوائد بیان کرتے ہوئے فرمایا:

”اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مہمان ایک دوسرے کو سامنے رکھے کھانے میں سے ڈال سکتے ہیں۔“(۲)

(۵) جو چیز دعوت میں مقررہ عدد میں دی جاتی ہے، اس کو اس مقدار سے زیادہ لینا بھی ممنوع ہے مثلاً میٹھا ایک کٹوری کھایا جاتا ہے اور اتنا ہی دیا جاتا ہے، اس کا اس سے زیادہ بغیر مالک کی اجازت کے کھانا یا ایک دوسرے کو ڈالنا ممنوع ہوگا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

---

(۱) شرح مسلم: ۱۸۰

(۲) فتح الباری: ۹/۵۲۶

القول القوي

في أحكام المذي

یعنی

شریعت میں مذی کے احکام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

القول القوي في أحكام المذي

یعنی شریعت میں مذی کے احکام

یہ بات واضح وآشکارا ہے کہ اسلام نے طہارت وپاکی کو آدھا ایمان قرار دیا ہے اوراس سلسلے میں تفصیلی احکام بیان فرمائے ہیں۔اسی سلسلے کے احکامات میں سے وہ احکام بھی ہیں جو''مذی'' کے متعلق وارد ہوئے ہیں، چوں کہ بہت سارے نوجوان اس بارے میں پوچھتے رہتے ہیں؛ لہٰذا اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اس کے احکام مرتب کردیے جائیں، پھر چوں کہ بعض لوگ شرم کی وجہ سے پوچھنے میں تأمل کرتے ہیں؛ اس لئے بھی ضروری معلوم ہوا کہ ان مسائل کی وضاحت کی جائے؛ لہٰذا احادیث وفقہ کی روشنی میں اس کے متعلق بعض ضروری مسائل درج کیے جارہے ہیں اوراس کا نام ''القول القوي في أحكام المذي'' رکھا گیا۔ واللہ الموفق والمعین ۔

مذی کیا ہے؟

سب سے پہلے یہ جاننا چاہیے کہ مذی کی تعریف کیا ہے؟ اس سلسلے میں حضرات فقہائے کرام نے بحث کی ہے اور مختلف الفاظ میں اس کی تعریف لکھی ہے اوراس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذی ایک رقیق وسیال مادہ ہے، جو سفیدی مائل ہوتا ہے اور بیوی یا باندی یا کسی عورت سے کھیلنے یا اس کو دیکھنے یا اس کا تصور کرنے کے وقت خارج ہوتی ہے۔

هدایه میں ہے:

"المذي رقيق يضرب إلى البياض ، يخرج عند ملاعبة الرجلِ أهلَه".

(مذی پتلی سفیدی مائل ہوتی ہے، جو بیوی سے کھیلنے کے وقت نکلتی ہے)(۱)

اورفتاوی "الولو الجیه" میں لکھاہے:

"المذي ماء رقيق يضرب إلى البياض يخرج عند انتشار الآلة عند ملاعبة أهله"

(مذی پتلا سفیدی مائل پانی ہے، جو بیوی سے کھیلنے کے وقت، آلہ تناسل کے انتشار پر نکلتا ہے)(۲)

اورعلامہ نووی رحمہ اللہ نے "شرح مهذب" میں لکھاہے

"وأما المذي فهو ماء أبيض رقيق لزج يخرج عند شهوة لا بشهوة ولا دفق ولا يعقبه فتور."

(اوررہی مذی تو وہ ایک سفید، پتلا، لیس دار پانی ہے جوشہوت کے وقت نکلتا ہے؛ مگرشہوت اور دفق کے طریقے پرنہیں نکلتا اور نہ اس کے بعدعضومیں ڈھیلا پن آتا ہے)(۳)

اورعلامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھاہے:

"هو ماء رقيقٌ لزِجٌ يخرج عند الملاعبة أو تذكّر الجماع أو إرادته"

(۱) الهداية : ۱/۳۳

(۲) الولوالجية : ۱/۵۱

(۳) المجموع شرح المهذب: ۲/۱۶۱

(وہ یعنی مذی ایک پتلا، لیس دار پانی ہے، جو بیوی سے کھیلنے یا جماع کا تصور کرنے یا ارادہ کرنے پر خارج ہوتا ہے۔)(۱)

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"إنه ماء أرق من المني يخرج عند الملاعبة أو النظر"

(مذی منی سے زیادہ پتلی ہوتی ہے، جو بیوی سے کھیلنے یا اس کو دیکھنے کے وقت نکلتی ہے۔)(۲)

ان سارے اقوال سے قدر مشترک کے طور پر مذی کی تعریف یہ نکلتی ہے کہ مذی ایک لیس دار مادہ ہے، جو منی سے پتلا ہوتا ہے اور شہوت کے وقت نکلتا ہے، خواہ بوسہ لینے کی وجہ سے ہو یا ملاعبت یعنی کھیلنے کی وجہ سے ہو یا محض تصور وخیال کرنے سے ہو اور اس کے نکلنے کے بعد آلۂ تناسل میں ڈھیلا پن نہیں آتا۔

اور ان عبارات میں اکثر جگہ، جو بیوی کا ذکر ہے، یہ قید اتفاقی کے طور پر ہے کہ عموماً یہ باتیں بیوی ہی سے ہوتی ہیں اور ہونا بھی چاہیے؛ لیکن اگر غیر سے ہو تب بھی مسئلہ وہی ہے، البتہ غیر سے یہ امور حرام اور ناجائز ہیں اور زنا کے حکم میں ہیں۔

علامہ عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اسی لیے لکھا ہے:

" أقول: إن قيد خروجه عند الملاعبة في هذه التعريفات اتفاق فإنه لا ينحصر خروجه وقت الملاعبة." (۳)

منی اور مذی میں فرق

مذی کی جو تعریف اوپر بیان کی گئی، اس کی بنیاد پر منی میں اور اس میں فرق کرنا

(۱) فتح الباري: ۱/۳۷۹

(۲) مرقاة المفاتيح: ۲/۳۳۸

(۳) السعاية: ۱/۳۰۵

آسان ہے،علمانے لکھا ہے کہ ان دونوں میں تین طرح کا فرق ہے،علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے "المجموع" اور "تحرير الفاظ التنبيه" میں، علامہ ابوعبد اللہ المغربی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے "مواهب الجليل" میں لکھا ہے کہ منی کے تین خواص ہیں جن سے منی کی پہچان ہوتی ہے اوران میں سے ایک بھی پائی جائے،تو یہ منی ہونے کے لیے کافی ہے:

(۱) ایک یہ کہ منی شہوت کے ساتھ نکلتی ہےاوراس کے نکلنے کے بعد عضو میں فتور وڈھیلا پن آجاتا ہے؛مگر مذی کے نکلنے سے شہوت ختم نہیں ہوتی ؛ بل کہ اور بڑھ جاتی ہےاور عضو میں فتوروڈھیلا پن نہیں آتا۔

(۲) دوسرا یہ کہ منی میں ایک قسم کی بو ہوتی ہے، جو کھجور کے شگوفے یا گوندھے ہوئے آٹے سے مشابہ ہوتی ہے۔

(۳) تیسرے یہ کہ منی دفق یعنی کودکر نکلتی ہے۔(۱)

کیا عورتوں کو بھی مذی نکلتی ہے؟

کیا عورتوں کو بھی مردوں کی طرح مذی نکلتی ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہاں نکلتی ہے بلکہ بعض فقہا نے لکھا ہے کہ مردوں سے زیادہ عورتوں کو نکلتی ہے، علامہ ابن نجیم المصری رَحِمَہُ اللّٰہُ نے لکھا ہے:

"وهو أغلب في النساء من الرجال"

(کہ یہ مذی نکلنا عورتوں میں مردوں سے زیادہ ہوتا ہے۔)(۲)

اورفقہ شافعی کی معروف کتاب "اعانة الطالبين" اوردوسری کتاب "حواشی

(۱) المجموع : ۲/۱۶۱، تحرير الفاظ التنبيه: ۱/۲۹،مواهب الجليل: ۱/۳۱۷

(۲) البحر الرائق: ۱/۶۵

الشروانی'' میں علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے:

'' وهو أغلب في النساء منه في الرجال ،خصوصاً عند هيجانهن ''

(یہ مذی عورتوں میں مردوں کی بنسبت زیادہ نکلتی ہے خصوصا ان کے ہیجان کے وقت۔)(۱)

اسی طرح علامہ نووی رحمہ اللہ نے ''شرح مھذب'' میں اور شرح مسلم میں لکھا ہے، شرح مسلم کی عبارت یہ ہے:

''ويكون ذلک للرجل والمرأة ،وهو في النساء أكثر منه في الرجال''

(یہ مذی کا نکلنا مرد وعورت دونوں میں ہوتا ہے اور عورتوں میں یہ مردوں سے زیادہ ہے۔)(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ مذی کا نکلنا صرف مردوں میں نہیں ہوتا؛ بل کہ عورتوں میں بھی ہوتا ہے اور مردوں سے بھی زیادہ ہوتا ہے اور بعض حضرات نے لکھا ہے کہ عورت سے نکلنے والے اس مادہ کو ''قذی'' کہتے ہیں۔(۳)

مذی کے بارے میں احادیث

اس کے بعد اس کا حکم معلوم کرنا ہے کہ مذی نکل آئے، تو اس سے ہم پر کیا احکام لاگو ہوتے ہیں، اس سے قبل کہ اس کی تفصیل کی جائے اس سلسلے کی احادیث نقل کرتا

(۱) اعانة الطالبین: ۱/۸۳،حواشی الشروانی: ۱/۲۹۷

(۲) شرح مسلم: ۱/۱۴۳،المجموع شرح المهذب: ۲/۱۶۱

(۳) البحر الرائق: ۱/۶۵،البناية: ۱/،شامی: ۱/۱۶۵

ہوں جن سے اس کے احکام نکلتے ہیں۔

(۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا:

"كُنتُ رَجُلاً مَذّاءً ، فأَمَرْتُ رَجُلاً يَسْأَلُ النَّبِيَّ لِمَكَانِ ابْنَتِهِ ، فَسَأَلَ ، فَقَالَ: تَوَضَّأْ وَاغْسِلْ ذَكَرَكَ".

(میں ایسا آدمی تھا کہ مجھے مذی زیادہ نکلتی تھی، پس میں نے ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرے (اور یہ میں نے اس لیے کیا کہ) حضور علیہ السلام کی بیٹی میرے پاس تھی، پس اس آدمی نے آپ سے سوال کیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا وضو کرا اور اپنے پیشاب کے مقام کو دھو دے۔)(۱)

(۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ ہی سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا:

" كُنتُ رَجُلاً مَذّاءً ، فَكُنتُ أَسْتَحْيِيْ أَنْ أَسْأَلَ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم لِمَكَانِ ابْنَتِهِ، فَأَمَرْتُ الْمِقْدَادَ بْنَ الْأَسْوَدِ ، فَسَأَلَهُ فَقَالَ : يَغْسِلُ ذَكَرَهُ وَيَتَوَضَّأُ. "

(مجھے بہت مذی آتی تھی، مجھے اللہ کے رسول سے سوال کرنے شرم آئی؛ کیوں کہ آپ کی صاحبزادی میرے نکاح میں تھی، پس میں نے مقداد بن الاسود رضی اللہ عنہ کو حکم دیا (کہ وہ آپ سے مذی کے بارے میں پوچھیں) انھوں نے پوچھا، تو آپ نے فرمایا کہ "اپنی شرم گاہ دھولے اور وضو کرلے۔)(۲)

---

(۱) صحيح البخاري: ۱/۴۱، رقم حديث: ۲۶۱

(۲) صحيح المسلم : ۱/۲۵، رقم :۴۵۶، واللفظ له، صحيح ابن خزيمه: ۱/۱۴، منتقى ابن الجارود: ۱/۱۴، مسند ابو عوانه: ۱/۲۲۹

(۳) حضرت علی رضی اللہ عنہ ہی نے فرمایا کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مذی کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا:

" فِيهِ الْوُضُوءُ وَفِي الْمَنِيِّ الْغُسْلُ."

(اس میں وضو ہے اور منی میں غسل)(۱)

(۴) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرمایا:

" كُنْتُ رَجُلاً مَذَّاءً إِذَا أَمْذَيْتُ اغْتَسَلْتُ ، فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم ، قَالَ: فِيهِ الْوُضُوءُ"

(مجھے بہت زیادہ مذی آتی تھی ،جب مجھے مذی نکلتی ،تو میں غسل کیا کرتا ، پس میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا ،تو آپ نے فرمایا کہ اس میں وضو ہی ہے)(۲)

(۵) عائش بن انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، کہا کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو منبر پر یہ کہتے سنا کہ

" كُنْتُ رَجُلاً مَذَّاءً ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَسْأَلَ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم فَاسْتَحْيَيْتُ مِنْهُ ؛ لِأَنَّ ابْنَتِهِ كَانَتْ تَحْتِي، فَأَمَرْتُ عَمَّاراً فَسَأَلَهُ ، فَقَالَ : يَكْفِي مِنْهُ الْوُضُوءُ"

(مجھے بہت زیادہ مذی آتی تھی ، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرنے کا ارادہ کیا ، پس مجھے اس لیے شرم آئی کہ آپ کی

---

(۱) طحاوی : ۱/۲۴، الاحادیث المختارة: ۲/۲٦٦،مسند البزار: ۲/۲۳۴،ابن ماجه: ۴۹۷،مسند احمد: ٦٦٢

(۲) طحاوی : ۱/۲۵،واللفظ له ،ابن حبان: ۳/۳۹۱،الاحادیث المختارة: ۲/۵۴

صاحبزادی میرے تحت ہے، میں نے حضرت عمار کو حکم دیا، انہوں نے آپ سے پوچھا، آپ نے فرمایا کہ اس میں وضو کافی ہے)(۱)

(۶) حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے مذی کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو آپ نے فرمایا:

" فِيهِ الْوُضُوْءِ"

(کہ اس میں وضو ہے)۔(۲)

(۷) حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

"كُنْتُ أَلْقِيْ مِنَ الْمَذِيِّ شِدَّة ، وَكُنْتُ أُكْثِرُ فِيْهِ الاغْتِسَالَ، فَسَأَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم عَنْ ذٰلِكَ، فَقَالَ: إِنَّمَا يُجْزِئُكَ عَنْ ذٰلِكَ الْوُضُوْءُ، قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ! فَكَيْفَ بِمَا يُصِيْبُ ثَوْبِيْ مِنْهُ ، قَالَ: يَكْفِيْهِ بِأَنْ تَأْخُذَ كَفًّا مِّنْ مَّاءٍ ، فَتَنْضَحَ بِهَا مِنْ ثَوْبِكَ حَيْثُ تَرٰى أَنَّهُ أَصَابَهُ." (۳)

(میں مذی کی وجہ سے بڑی پریشانی و مصیبت میں تھا اور اکثر میں اس سے غسل کرتا تھا، پھر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، تو آپ نے فرمایا کہ تجھے اس کے لیے صرف وضو کافی ہے، میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ! کپڑے کو جو مذی لگ جائے، تو کیسے کیا جائے؟ فرمایا کہ یہ کافی ہے کہ ایک چلو پانی لے کر تیرے

---

(۱) مسند حميدى : ۱/۲۳، طحاوي : ۱/۲۵

(۲) طحاوي : ۱/۲۵

(۳) ابو داود: ۱/۲۸، حديث رقم: ۱۸۰، واللفظ له ، ترمذي : ۱۰۷، احمد: ۱۴۵۰۶، دارمي: ۷۱۷، صحيح ابن خزيمه: ۱/۱۴۸، صحيح ابن حبان: ۳/۳۸۶، سنن بيهقي: ۲/۴۱۰

کپڑے میں جہاں وہ مذی لگی ہے اس پر چھڑک لے۔)

(۸) حضرت عبداللہ بن سعد الانصاری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ:

" سَأَلْتُ النَّبِيّ صلی اللہ علیہ وسلم عَمَّا يُوْجِبُ الْغُسْلَ، وَعَنِ الْمَاءِ يَكُوْنُ بَعْدَ الْمَاءِ؟ فَقَالَ: ذٰلِكَ الْمَذِيُّ ، وَ كُلُّ فَحْلٍ يَمْذِيْ،فَتَغْسِلُ مِنْ ذٰلِكَ فَرْجَكَ وَأُنْثَيَيْكَ وَتَوَضَّأْ وَضُوْئَكَ لِلصَّلٰوةِ. (۱)

(میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کن چیزوں سے غسل واجب ہوتا ہے اور یہ کہ پانی (پیشاب) کے بعد جو پانی آئے اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا کہ وہ مذی ہے اور ہر مرد کو مذی نکلتی ہے، پس تو اپنی شرم گاہ اور خصیتین کو دھولے اور جس طرح نماز کا وضو ہوتا ہے اسی طرح وضو کرلے۔)

(۹) طبرانی نے اپنی "المعجم الکبیر" میں روایت کیا کہ حضرت معقل بن یسار رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ مذی کی وجہ سے بڑی پریشانی اٹھاتے تھے، انھوں ایک شخص کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا کہ اس کے بارے میں سوال کریں، چناں چہ آپ سے اس نے سوال کیا، تو آپ نے فرمایا کہ ہر مرد کو مذی آتی ہے، پس اس کو پانی سے دھودے اور وضو کر کے نماز پڑھ لے۔ (۲)

(۱۰) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

(۱) ابو داؤد: ۱/ ۲۸، منتقی ابن الجارود: ۱/ ۱۵، الاحادیث المختارة: ۹/ ۴۲۱

(۲) طبراني: ۲۰/ ۲۱۹

''مَنْ أَصَابَهُ قَيْءٌ أَوْ رُعَافٌ أَوْ قَلْسٌ أَوْمَذِيٌّ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ، ثُمَّ لِيَبْنِ عَلٰى صَلوٰتِهِ وَهُوَ فِيْ ذٰلِکَ لَا يَتَكَلَّمُ''

(جس کو قے ہو جائے یا نکسیر پھوٹے یا مذی نکل آئے، تو اس کو چاہیے کہ نماز سے واپس جائے اور وضو کرے، پھر نماز کو مکمل کر لے جب کہ اس نے اس درمیان بات چیت نہ کی ہو۔)(۱)

(۱۱) حضرت مقداد بن الاسود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مرد کے بارے میں پوچھا جو اپنی بیوی کے قریب ہوا اور اس کو مذی نکل آئی، تو فرمایا:

''إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ شَيْئاً مِّنْ ذٰلِکَ فَلْيَنْضَحْ فَرْجَهُ، قَالَ: يَعْنِيْ يَغْسِلُهُ وَ يَتَوَضَّأُ''

(جب تم میں سے کوئی اس مذی میں سے کچھ پائے، تو وہ اپنی شرمگاہ پر پانی کا چھڑکاؤ کرے، حضرت مقداد کہتے ہیں کہ مراد آپ کی یہ ہے کہ اس کو دھو دے اور وضو کر لے)(۲)

(۱۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے حضرت مقداد بن الاسود رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا، انہوں نے آپ سے مذی کے بارے میں، جو انسان سے نکلتی ہے سوال کیا، آپ نے فرمایا:

''تَوَضَّأْ وَانْضَحْ فَرْجَکَ''

(۱) ابن ماجہ : ۱/۸۸، رقم : ۱۲۱۱، مسند دیلمی: ۳/۶۰۱

(۲) منتقی ابن الجارود: ۱/۱۴

(وضو کر اور اپنی شرمگاہ پر پانی چھڑک۔)(۱)

یہ چند حدیثیں ہیں جن میں مذی سے متعلق احکام وارد ہوئے ہیں، اگر چہ احادیث اور بھی ہیں؛ مگر یہ چند کافی ہیں، اب میں ان سے جو امور مستنبط ہوتے ہیں وہ فقہا کے کلام کی روشنی میں پیش کرتا ہوں۔

مذی نجس و ناپاک ہے

ان احادیث سے جمہور علما نے یہ استدلال کیا ہے کہ مذی نجس و ناپاک ہے؛ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مذی کو دھونے اور پاک کرنے کا حکم دیا ہے اور ظاہر ہے کہ دھونے کا حکم اسی لیے ہوگا کہ وہ ناپاک ونجس ہے۔

علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ نے " **شرح عمدة الاحکام** " میں حدیث علی رضی اللہ عنہ کے ذکر کے بعد اس کے فوائد پر کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ چوتھا فائدہ یہ ہے کہ مذی نجس و ناپاک ہے؛ کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وجہ سے شرمگاہ کو دھونے کا حکم دیا۔(۲)

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ اور علامہ امیر صنعانی رحمہ اللہ نے فرمایا:

"واستُدِلَّ به على رضي الله عنه نَجاسَةِ المَذِي وهو ظاهر"

(یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ مذی نجس ہے اور یہ بات ظاہر ہے۔)(۳)

علامہ نووی رحمہ اللہ نے فرمایا:

---

(۱) صحیح ابن خزیمہ: ۱/۱۵،مسند ابو عوانہ: ۱/۲۲۹،سنن کبری للبیھقی: ۱/۱۱۵

(۲) شرح عمدة الاحکام: ۱/۷۵

(۳) فتح الباري: ۱/۳۸۱،سبل السلام: ۱/۶۵

''أجمعت الأمة على أن المذي والودي نجس''

(کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ مذی اور ودی نجس ہیں)(۱)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا:

''واتفق العلماء على أن المذي نجس، ولم يخالف في ذلک إلا بعض الإمامية''

(علما کا اس پر اتفاق ہے کہ مذی نجس ہے، اس میں سوائے بعض شیعہ امامیہ کے کوئی مخالف نہیں ہے۔)(۲)

یہی بات حضرت اقدس مولانا خلیل احمد محدث سہارنپوری رحمہ اللہ نے ''شرح ابو داؤد'' میں فرماتے ہے:

''علمانے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ مذی نجس ہے۔'' (۳)

اور جو مذی کے پاک ہونے کے قائل ہیں ان میں ایک تو بعض وہ علما ہیں، جو مذی کو منی ہی کا ایک جزء مانتے ہیں، چناں چہ علامہ ابن عقیل حنبلی رحمہ اللہ نے بعض علما، جو مذی کو منی کے اجزاء سے قرار دیتے ہیں، ان کے قول پر تخریج کر کے یہ قول بیان کیا ہے کہ مذی بھی ان کے قول پر پاک ہے؛ مگر اس پر علما نے رد کیا ہے؛ کیوں کہ مذی اگر منی کے اجزاء سے ہوتی، تو اس سے غسل واجب ہوتا، حال آں کہ اس سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ (۴)

اور دوسرے شیعہ امامیہ میں سے بعض لوگ ہیں جیسا کہ شوکانی رحمہ اللہ نے

---

(۱) المجموع: ۵۱۰/۲

(۲) نیل الاوطار: ۶۴/۱

(۳) بذل المجهود: ۱۳۱/۱

(۴) فتح الباري: ۳۸۱/۱

بیان کیا ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ بعض احادیث میں مذی کے صاف کرنے کے لیے پانی کا چھڑکاؤ کرنے کے لیے فرمایا گیا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مذی پاک ہے؛ کیوں کہ صرف چھڑکاؤ سے تو کوئی چیز صاف نہیں ہوتی، جب اللہ کے رسول صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے پانی سے اس کو دھونے کا حکم نہیں دیا؛ بل کہ چھڑکاؤ کو کافی قرار دیا، تو معلوم ہوا کہ یہ پاک ہے۔

علامہ شوکانی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے ان کی اس دلیل کا ذکر کرنے کے بعد اس کا رد اس طرح فرمایا کہ اس سے ان پر لازم آتا ہے کہ وہ پاخانہ کو بھی پاک قرار دیں؛ کیوں کہ اللہ کے رسول صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے جوتے میں پاخانہ لگ جانے پر اس کو صرف پونچھ دینے کے لیے فرمایا ہے اور صرف پونچھ دینے سے گندگی زائل نہیں ہوتی، تو پاخانہ بھی پاک ہوا اور یہ بات باطل ہے۔(۱)

پھر مذی نجاستِ غلیظہ ہے یا نجاست خفیفہ؟ اس بارے میں علما نے تصریح کی ہے کہ یہ نجاست غلیظہ ہے، چناں چہ فقہ حنفی کی کتاب فتاوی عالمگیری میں اور ابن دقیق العید کی شرح "عمدة الاحکام" میں اس کی تصریح موجود ہے۔(۲)

مذی سے وضو واجب ہے غسل نہیں

احادیث مذکورہ سے ایک مسئلہ صراحت کے ساتھ یہ معلوم ہوا کہ مذی کے نکلنے سے غسل واجب نہیں ہوتا، البتہ وضو واجب ہوتا ہے، یعنی وضو ہو تو وضو ٹوٹ جاتا ہے اور نماز کے لیے دوبارہ وضو کرنا پڑتا ہے، حضرت ابن عباس رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ نے فرمایا کہ مذی اور ودی میں شرمگاہ کو دھویا جائے اور وضو کیا جائے۔(۳)

(۱) نیل الاوطار: ۱/۶۴

(۲) عالمگیری: ۱/۴۶، شرح عمدة الاحکام: ۱/۶۷

(۳) طحاوی: ۱/۲۵

علامہ ابن عبد البر المالکی رحمہ اللہ نے کہا:

”وهو موضع إجماع لاخلاف بين المسلمين في إيجاب الوضوء منه وإيجاب غسله لنجاسته“

(یہ مذی کا مسئلہ ایک اجماعی موقعہ ہے، اس میں اہل اسلام کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ اس کی وجہ سے وضو واجب ہے اور اس کے نجس ہونے کی وجہ سے اس کا دھونا بھی واجب ہے۔)(۱)

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ:

”وقد استُدِلَّ بقوله صلى الله عليه وسلم ” توضأ “ على أن الغُسل لا يجب بخروج المذي وصرح بذلک في رواية لأبي داؤد وغيره وهو إجماع “

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”تَوَضَّأْ“ سے استدلال کیا گیا ہے کہ مذی نکلنے سے غسل واجب نہیں اور ”ابو داؤد“ وغیرہ کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی کی گئی ہے اور یہ اجماعی مسئلہ ہے)(۲)

نیز علامہ الجزری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اس مسئلے پر تمام علما اور ائمہ کا اتفاق ہے۔(۳)

مذی بدن پر لگ جائے تو؟

ان احادیث میں یہ بھی واضح ہے کہ بدن پر مذی لگ جائے، تو اس کو یوں ہی

(۱) التمهيد: ۲۱/۲۰۷

(۲) فتح الباري: ۱/۳۸۰

(۳) الفقه على المذاهب الاربعه: ۱/۸۷

چھوڑ دینا درست نہیں؛ بل کہ اس کو صاف کرنا چاہیے، چناں چہ متعدد احادیث میں اوپر گزرا کہ آپ صَلَّی اللّٰہ عَلَیہِ وَسَلَّم نے مذی نکلنے پر شرمگاہ کو دھونے کا حکم دیا اور حدیث نمبر سات میں کپڑے پر پانی چھڑکنے کا امر فرمایا ہے، جس سے اتنی بات تو واضح ہے کہ اس کو یوں ہی چھوڑ دینا درست نہیں، البتہ علما نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ بدن پر مذی لگ جائے، تو اس کو دھونا ضروری ہے یا صرف پانی چھڑک دینا کافی ہے؟

یہ اختلاف اصل میں احادیث میں وارد بعض الفاظ کی بنا پر پیدا ہوا ہے، چناں چہ مذکورہ احادیث میں سے گیارھویں اور بارھویں حدیث میں **"وانضح فرجک"** (اپنی شرمگاہ پر پانی چھڑک لے) کا حکم ہے۔

ان احادیث سے علامہ شوکانی نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ صرف پانی چھڑک دینا کافی ہے، پانی سے دھونے کی ضرورت نہیں، وہ کہتے ہیں کہ جب اس کو دھونے کا بھی حکم آیا ہے اور پانی چھڑکنے کا بھی تو شدت کو اختیار کرنا کوئی متعین بات نہیں ہے؛ بل کہ تخفیف مقاصد شریعت میں سے ہے؛ لہٰذا پانی کا چھڑک دینا بھی کافی ہوگا۔(۱)

مگر جمہور علما و ائمہ کا قول و مذہب یہ ہے کہ بدن کو مذی سے پاک کرنے کے لئے دھونا ضروری ہے، پانی کا چھڑکاؤ کافی نہیں۔ علامہ ابن دقیق العید رَحِمَہُ اللّٰہُ "شرح عمدة الاحكام" میں فرماتے ہیں:

"وانضح فرجک" يراد به الغسل هنا ، لأنه المأمور به فمبيناً في الرواية الأخرى، ولأن غسل النجاسة الغليظة لا بد منه، ولا يكتفي فيه بالرش الذي هو دون الغسل "

(اپنی شرمگاہ پر پانی چھڑک لو، سے یہاں مراد دھونا ہے، اس لیے

---

(۱) خلاصہ از نیل الاوطار: ۱/۶۳

کہ دوسری روایت میں واضح طور پر اسی کا حکم دیا گیا ہے اور اس لیے بھی کہ نجاست غلیظہ کا دھونا ضروری ہے اس میں صرف پانی چھڑکنا کافی نہیں، جو کہ دھونے سے کم درجہ کی بات ہے۔)(۱)

اسی طرح علامہ ابن عبدالبر رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اور امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے بھی واضح کیا ہے کہ یہاں مراد دھونا ہے نہ کہ صرف پانی کا چھڑکاؤ؛ کیوں کہ لغت میں نضح کے ایک معنے غسل کے بھی آتے ہیں؛ لہٰذا جب بعض احادیث میں شرمگاہ کو دھونے کا حکم دیا گیا ہے، تو اس لفظ ''نضح'' کو بھی اسی پر محمول کیا جانا چاہیے۔(۲)

رہا یہ کہ حدیث میں پانی چھڑکنے کا حکم دیا گیا ہے، تو اس کا جواب علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''شرح مسلم'' میں دیا ہے کہ چوں کہ دوسری احادیث میں دھونے کا حکم ہے؛ لہٰذا چھڑکنے سے مراد بھی دھونا ہی ہے۔(۳)

لہٰذا ''نضح ''اور اس کے مثل، جو الفاظ وارد ہوئے ہیں وہ بھی دھونے پر محمول کئے جائیں گے، تاکہ تطبیق ہوجائے۔ الغرض بدن اور کپڑے مذی سے ملوث ہوجائیں تو دھولینا چاہیے۔

مذی سے شرمگاہ کا دھونا

اگر کسی کو مذی نکلے تو صرف وہ جگہ دھولینا کافی ہے جہاں مذی لگی ہے یا شرمگاہ اور اس کے ساتھ خصیتین کا دھونا ضروری ہے؟ اس بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے، بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ پورے پیشاب کے مقام اور خصیتین کو دھونا ضروری ہے؛

---

(۱) شرح عمدۃ الاحکام: ۱/ ۷٦

(۲) التمھید : ۲۱/ ۲۰۳،شرح مسلم: ۱/ ۱۴۳،بذل المجھود: ۱/ ۱۳۱

(۳) شرح مسلم: ۱/ ۱۴۳

کیوں کہ اوپر کی بعض احادیث میں اس کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ حدیث نمبر ۸ میں ہے:

"فَتَغسِلُ مِنْ ذٰلِکَ فَرْجَکَ وَأُنْثَيَيْکَ"

(تو اپنی شرم گاہ اور خصیتین کو دھولے۔)

اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مذی کے بارے میں سوال کریں، (جب انہوں نے پوچھا تو) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"يَغْسِلُ مَذَاكِيْرَهُ وَ يَتَوَضَّأُ"

(وہ اپنی پیشاب گاہ کو دھوئے اور وضو کرے۔)(۱)

امام اوزاعی رحمہ اللہ ،بعض حنابلہ اور بعض مالکیہ کا یہی مذہب ہے؛ مگر یہاں بھی جمہور علما وائمہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف اس جگہ کا دھو لینا کافی ہے جہاں مذی لگی ہے۔

وجہ یہ ہے کہ اصل میں مذی کو صاف کرنا مقصود ہے؛ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ جہاں مذی لگی ہو وہاں دھونے سے وہ صاف ہو جائے ، اگر پورے عضو پر اور خصیتین پر مذی لگی ہو، تو اس پورے حصے کو دھونا چاہیے ، ورنہ جہاں لگی ہے صرف اتنا ہی حصہ دھونا کافی ہے۔

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فرمایا:

"وَاسْتَدَلَّ به بعض المالكية والحنابلة على إيجاب استيعابه عملاً بالحقيقة لكن الجمهور نظروا إلى المعنى فإن الموجب لغسله إنما هو خروج الخارج ،فلا تجب

(۱) شرح معاني الآثار: ۱/۴۵

المجاوزة محله ويؤيده ما عند الإسماعيلي في رواية: ’’فقال :توضأ واغسله ‘‘ فأعاد الضمير على المذي‘‘

(بعض حنابلہ اور مالکیہ نے اس ’’وغسل ذکرک‘‘ سے اس کی حقیقت پر عمل کرتے ہوئے پورا عضو دھونے کے وجوب پر استدلال کیا ہے؛ لیکن جمہور نے معنی ومقصد کی طرف نظر کی ہے ؛ کیوں کہ دھونے کا موجب وسبب مذی کا نکلنا ہے، پس اس کے محل وموقعہ سے تجاوز کرنا ضروری نہ ہوگا اور اس کی تائید اسماعیلی کی ایک روایت سے ہوتی ہے، جس میں فرمایا گیا کہ ’’وضو کر اور اس (مذی) کو دھو دے‘‘ کیوں کہ یہاں ضمیر مذی کی طرف لوٹائی گئی ہے۔)(۱)

اسی طرح علامہ ابن دقیق العید رَحِمَہُ اللہُ فرماتے ہیں:

’’ اختلفوا هل يغسل منه الذكر كله أو محل النجاسة فقط، فالجمهور على أنه يقتصر على محل النجاسة، وعند طائفة من المالكية الذكر كله تمسكاً بظاهر قوله: ’’يغسل ذكره‘‘، اسم الذكر حقيقة في العضو كله .... وإنما عدل الجمهور عن استعمال الحقيقة في الذكر كله نظراً منهم إلى المعنى، فإن الموجب للغسل إنما هو خروج الخارج ، وذلک يقتضي الاقتصار على محله‘‘. (۲)

---

(۱) فتح الباري : ۱/۳۸۰

(۲) شرح عمدة الاحكام: ۷۵-۷۶

غرض یہ کہ جمہور علما و ائمہ کے نزدیک مذی نکلنے پر پورے مقام کا دھونا ضروری نہیں ؛ بل کہ جہاں جہاں مذی لگی ہو اس کو دھو دینا جمہور کے مذہب میں کافی ہے۔

مذی کپڑے پر لگ جائے تو؟

مذی کپڑے پر لگ جائے تو کیا حکم ہے؟ اس کے بارے میں بھی اختلاف کیا گیا ہے، بعض اہل ظاہر اس طرف گئے ہیں کہ کپڑے پر پانی چھڑک دینا کافی ہے، ان لوگوں کی دلیل اوپر پیش کردہ ساتویں نمبر کی حدیث ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی سوال کا جواب یہ دیا ہے:

"یَکْفِیْهِ بِأَنْ تَأْخُذَ کَفًّا مِّنْ مَّاءٍ ، فَتَنْضَحَ بِهَا مِنْ ثَوْبِکَ حَیْثُ تَرٰی أَنَّهٗ أَصَابَهٗ"

(یہ کافی ہے کہ ایک چلو پانی لیکر تیرے کپڑے میں جہاں وہ مذی لگی ہے اس پر چھڑک لے۔)

مگر اس مسئلے میں بھی جمہور کا یہی مسلک ہے کہ کپڑے کو دھونا ضروری ہے، پانی چھڑک دینا کافی نہیں، علامہ ابن قدامہ، علامہ ابن عبد البر رحمہما اللہ وغیرہ نے امام شافعی و امام اسحاق بن راہویہ، نیز امام احمد بن حنبل و امام مالک رحمہم اللہ کا یہی مذہب بتایا ہے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ جن حضرات نے مذی والے کپڑے کو دھونے کا حکم دیا ہے ان میں حضرت عمر و حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما بھی ہیں اور یہی امام شافعی و اسحاق و ابو ثور رحمہم اللہ اور بے شمار علما کا مسلک ہے۔(۱)

اور ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ نضح کا لفظ غسل (یعنی دھونے) کے معنے میں

(۱) المغنی: ۱/۴۱۳

آتا ہے جیسا کہ اوپر بھی گزرا اور مذی کے سلسلے میں آئی ہوئی احادیث میں ذکر کو دھونے کا حکم آیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب ذکر کا دھونا ضروری ہے تو مذی لگ جانے پر کپڑے کا دھونا بھی ضروری ہے۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ کپڑے پر مذی لگ جانے پر اس کو صرف پانی چھڑک دینا کافی نہیں ہے۔

پھر اس میں بحث ہے کہ کپڑے پر مذی لگ جانے سے کس قدر معاف ہے؟ بعض نے کہا ہے کہ معاف نہیں ؛ کیوں کہ اس سے بچنا ممکن ہے اور بعض نے کہا کہ تھوڑی معاف ہے ؛ کیوں کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ؛ کیوں کہ جوانوں کو اس میں ابتلاء پیش آتا رہتا ہے۔(۲)

مذی کو صاف کرنے کیلئے کیا پانی ضروری ہے؟

اس سلسلے میں ایک مسئلہ علما کے مابین یہ زیر بحث آیا ہے کہ مذی کو صاف کرنے کے لیے کیا پانی ہی کا استعمال ضروری و متعین ہے، یا دیگر نجاستوں کی طرح اس کو زائل کرنے کے لیے کوئی بھی پاک چیز کافی ہے؟ ابن دقیق العید رَحِمَہُ اللہُ نے کہا ہے کہ مذی کو زائل کرنے اور دھونے کے لیے پانی ہی ضروری و متعین ہے؛ کیوں کہ غسل (دھونا) کا لفظ پانی سے دھونے ہی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔(۳)

علامہ ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ فرماتے ہیں ابن دقیق العید رَحِمَہُ اللہُ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ اس (کے صاف کرنے) کے لیے پانی ہی متعین ہے نہ کہ پتھر وغیرہ؛

---

(۱) المغني: ۱/۴۱۳، التمهيد: ۲۱/ ۲۰۷

(۲) دیکھو:الكافي: ۱/۹۲، شرح العمدة لابن تيميه: ۱/۱۰۴

(۳) شرح عمدة الاحكام

کیوں کہ اس کا ظاہر دھونے کو متعین کرتا ہے اور متعین چیز پر عمل اس کے بغیر نہیں ہوسکتا۔(۱)

علامہ نووی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس (حدیث علی) سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پتھر وغیرہ سے استنجاء ان نجاستوں میں جائز ہے، جو عادتاً ہوتی ہیں، جیسے پیشاب ، پاخانہ؛ لیکن جو نجاستیں نادر الوقوع ہیں، جیسے خون اور مذی وغیرہ ، ان میں پانی ہی ضروری ہے اور یہ ہمارے مذہب (شافعی مذہب) میں اصح القولین ہے۔(۲)

مگر خود علامہ نووی رحمہ اللہ نے اپنی دیگر کتابوں میں پیشاب پر قیاس کرتے ہوئے پانی کے علاوہ دوسری چیزوں سے مذی کو پاک کرنے کی اجازت دی ہے۔(۳)

احناف اور جمہور علما کا بھی یہی قول ہے کہ پانی ضروری نہیں، اگر کسی اور پاک چیز سے اس کو زائل کیا جاسکتا ہے، تو اس کی اجازت ہے۔ رہا حدیث میں پانی کا یا غسل کا ذکر، تو وہ اس لیے ہے کہ عام طور پر پانی سے ہی نجاستوں کو دھویا جاتا ہے، تو یہ غالب صورت کا بیان ہے۔

سوتے ہوئے مذی نکلے تو؟

اوپر جو مسئلہ مذی سے متعلق گزرا کہ اس سے غسل واجب نہیں ؛ بل کہ صرف وضو کافی ہے، اس کا تعلق اس صورت سے ہے، جب کہ جاگتے ہوئے مذی نکل آئے ، لیکن سوتے ہوئے مذی نکلے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں ایک حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

" سُئِلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يَرٰى فِيْ

---

(۱) فتح الباري: ۱/۳۸۰

(۲) شرح مسلم : ۱/۱۴۳

(۳) شرح مسلم : ۱/۱۴۳

الْمَنَامِ الْبَلَلَ وَلا يَذْكُرُ احْتِلاماً، قَالَ: يَغْتَسِلُ، وَإِنْ رَأَى أَنَّهُ احْتَلَمَ وَلَمْ يَرَ بَلَلاً فَلا غُسْلَ عَلَيْهِ"

(آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو نیند میں (کپڑوں یا بدن پر) تری دیکھتا ہے؛ لیکن احتلام کا ہونا اس کو یاد نہیں؟ آپ نے فرمایا کہ اس کو غسل کرنا چاہئے اور اگر اس کو احتلام ہونا یاد ہو؛ لیکن تری نہ دیکھے، تو اس پر غسل نہیں ہے۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کو سو کر اٹھنے کے بعد بدن یا کپڑوں پر تری معلوم ہو، تو احتلام یاد ہونے کی صورت میں اس پر غسل واجب ہوگا اور اگر احتلام یاد نہ ہو تو غسل واجب نہیں؛ لیکن چوں کہ یہ تری مذی بھی ہو سکتی ہے اور منی بھی اور ودی بھی؛ لہٰذا اس مسئلے کی متعدد صورتیں ہیں، فقہاء کرام نے ان کو لکھا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس مسئلہ کی کل چودہ صورتیں بنتی ہیں۔

علامہ ابن عابدین الشامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" اعلم أن هذه المسئلة على أربعة عشر وجهاً لأنه إما يعلم أنه مني أو مذى أو ودي ، أو شک في الأوليين أو في الطرفين أو في الأخيرين أو في الثلاثة ، وعلى كُلّ إما أن يَتَذكَّر احتلاماً أو لا ، فيَجِبُ الغُسل اتفاقاً في سَبع صُوَر منها، وهي : ما إذا عَلِمَ أنه مذي أو شكّ في الأوليين أو في الطرفين أو في الأخيرين أو في الثلاثة مع تَذَكُّر الاحتلام فيها أو عَلِمَ أنه مني مطلقاً ، ولا يجب

(۱) سنن بیهقی: ۱/۱۶۷

اتفاقاً فيما إذا عَلِمَ أنه ودي مطلقاً وفيما إذا عَلِمَ أنه مذي أو شكّ في الأخيرين مع تَذَكُّر الاحتلام، ويجب عندهما فيما إذا شكّ في الأوليين أو في الطرفين أو في الأخيرين أو في الثلاثة احتياطا، ولا يجب عند أبي يوسف رحمہ اللہ للشكّ في وجود المُوجِب. " (۱)

اس تفصیل کا خلاصہ کیا جائے تو اس کی درج ذیل صورتیں اور ان کے احکام نکلتے ہیں:

(۱) اس کو یقیناً معلوم ہو کہ یہ منی ہے اور خواب دیکھنا بھی یاد ہو، اس صورت میں غسل واجب ہے۔

(۲) اس کو یقیناً معلوم ہو کہ یہ منی ہے مگر خواب یاد نہ ہو، اس صورت میں بھی غسل واجب ہے۔

(۳) اس کو یقیناً معلوم ہو کہ یہ مذی ہے اور خواب بھی یاد ہو، تو اس شکل میں بھی غسل واجب ہے۔

(۴) اس کو یقیناً معلوم ہو کہ یہ مذی ہے اور خواب یاد نہ ہو، تو اس میں غسل واجب نہیں۔

(۵) اسکو یقیناً معلوم ہو کہ یہ ودی ہے اور خواب یاد ہو، اس میں بھی غسل واجب نہیں۔

(۶) اس کو یقیناً معلوم ہو کہ یہ ودی ہے اور خواب یاد نہ ہو، اس میں بھی غسل واجب نہیں۔

(۷) اس کو شک ہو کہ یہ منی ہے یا مذی ہے اور خواب یاد ہو، اس صورت میں

(۱) رد المحتار: ۱/۱۶۳

غسل واجب ہے۔

(۸) اس کو شک ہو کہ یہ منی ہے یا مذی ہے اور خواب یاد نہ ہو، اس میں امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے۔

(۹) اس کو شک ہو کہ یہ منی ہے یا ودی اور خواب یاد ہو، یہاں بھی غسل واجب ہے۔

(۱۰) اس کو شک ہو کہ یہ منی ہے یا ودی اور خواب یاد نہ ہو، اس میں امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک غسل واجب ہے۔

(۱۱) اس کو شک ہو کہ یہ مذی ہے یا ودی ہے اور خواب یاد ہو، یہاں بھی غسل واجب ہے۔

(۱۲) اس کو شک ہو کہ یہ مذی ہے یا ودی اور خواب یاد نہ ہو، یہاں غسل واجب نہیں۔

(۱۳) اس کو شک ہو کہ یہ منی ہے یا مذی ہے یا ودی اور خواب یاد ہو، یہاں بھی غسل واجب ہے۔

(۱۴) اس کو شک ہو کہ یہ منی ہے یا مذی یا ودی اور خواب یاد نہ ہو، اس میں امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک غسل ہے۔

علامہ ابن نجیم المصری رحمہ اللہ نے "البحر الرائق" میں اور ان کی اتباع میں علامہ طحطاوی رحمہ اللہ نے حاشیۃ "مراقی الفلاح" میں اس مسئلے کی بارہ صورتیں ذکر کی ہیں، اسی طرح فتاوی "الولوالجیہ" اور فتاوی "التاتارخانیہ" میں بھی بعض صورتیں مذکور ہیں۔ (۱)

---

(۱) البحر الرائق: ۱/۵۹، طحطاوي على المراقي: ۱/۶۴، فتاوى الولوالجيه: ۱/۵۱،فتاوى التاتارخانيه: ۱/ ۸۷-۸۸

بہ ہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ سوتے ہوئے مذی نکلے اور اس کے مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب بھی یاد ہو، تو غسل کرنا واجب ہے، اسی طرح اس کے منی یا مذی ہونے میں شک ہو اور خواب کا پڑنا یاد ہو، تو بھی غسل واجب ہے، اسی طرح خواب یاد نہ ہونے کی صورت میں بھی امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے اسی طرح اس کے منی، مذی یا ودی ہونے میں شک ہو اور خواب یاد ہو، تو اتفاقاً اور خواب یاد نہ ہو، تو امام ابوحنیفہ ومحمد رحمہما اللہ کے نزدیک غسل واجب ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

تحقيق الحديث الضعيف في كلام الأئمة

بسم الله الرحمن الرحيم

تحقيق الحديث الضعيف في كلام الأئمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلٰوة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد فهذا تحقيق علمي ونقاش مهمّ حول مسئلة تتعلق بأصول الحديث ؛ وهي : أنه جاء عن بعض أئمة الحديث : أن الحديث الضعيف يُعْمَلُ و يُحْتَجُّ به في الأحكام والفضائل ؛ أمّا في الفضائل فمطلقاً إذا لم يكن شديدَ الضعف ، وأما في الأحكام فبشرط أن لا يكون في الباب حديثٌ يدفعه ؛ لأن الحديث الضعيف أفضل وأقدم من الرأي عندهم .

ولكن يتوجه إلينا سوال ، وهو : ما هو المراد بالحديث الضعيف في هذا الكلام من الأئمة ؟ فهذا التحقيق هو موضوع نقاشنا هذا ، الذي نحن بصدده في هذه المناسبة المرتجلة ؛ فإنه قد تضاربت فيه آراء العلماء وأنظار الفضلاء في عصرنا هذا ، فسنحاول في السطور القادمة أن نُلقيَ بعض الأضواء على هذا الموضوع لتحقيق ما هو

الحق في هذا الباب؛ لكي تتجلى حقيقتها .

ولكن قبل الخوض في صلب الموضوع يناسب لنا أن نسرد كلام الأئمة في هذا الخصوص .

نصوص الأئمة في قبول الضعيف في باب الفضائل

قال الخطيب البغدادي في " الكفاية في علم الرواية " :" باب التشدد في أحاديث الأحكام والتجوز في فضائل الأعمال" ، ثم قال : قد ورد عن غير واحد من السلف أنه لايجوزحمل الأحاديث المتعلقة بالتحليل والتحريم إلا عمن كان بريئاً من التهمة بعيداً من الظنّة ، وأمّا أحاديث الترغيب ، والمواعظ ، ونحو ذلك ، فإنه يجوز كتبها عن سائر المشايخ .

وحكى فيه بسنده عن أبي عبد الله النوفلي قال : سمعتُ أحمدَ بن حنبل يقول : إذا رُوينا عن رسول الله ﷺ في الحلال و الحرام شدّدنا في الأسانيد، وإذا رُوينا عن رسول الله ﷺ في فضائل الأعمال و ما لايضع حكماً ولايرفعه تساهلنا في الأسانيد." (١)

وحكى الخطيب أيضاً عن أبي زكريا العنبري قال: الخبر إذا ورد لم يُحرّم حلالًا ولم يُحِلّ حراماً ، ولم يوجب حكماً، وكان في ترغيب، أو ترهيب، أو تشديد، أو ترخيص وجب الإغماض عنه، والتساهل في رواته . (٢)

(١) الكفاية: ١/١٣٤

(٢) الكفاية: ١/١٣٤

وقال الخطيب رَحِمَهُ اللهُ في كتابه" الجامع لأخلاق الراوي" :

"وينبغي للمحدث أن يتشدّد في أحاديث الأحكام التي يفصل بها بين الحلال والحرام ، فلا يرويها إلا عن أهل المعرفة والحفظ وذوي الإتقان والضبط ، وأما الأحاديث التي تتعلق بفضائل الأعمال وما في معناها فيُحْتَمَلُ روايتها عن عامة المشايخ". (١)

ونقل عن سفيان الثوري يقول : خُذُوا هذه الرغائب وهذه الفضائل من المشيخة ، وأما الحلال والحرام فلا تأخذوه إلا عمن يعرف الزيادةَ فيه من النقص. (٢)

وقال الشيخ الإمام ابن الصلاح رَحِمَهُ اللهُ في" علوم الحديث" :

"يجوز عند أهل الحديث وغيرهم التساهل في الأسانيد و رواية ما سوى الموضوع من أنواع الأحاديث الضعيفة من غير اهتمام ببيان ضعفها فيما سوى صفات الله تعالى وأحكام الشريعة من الحلال والحرام وغيرهما، وذلك كالمواعظ، والقصص ، و فضائل الأعمال ، و سائر فنون الترغيب والترهيب ، و سائر ما لا تعلق له بالأحكام والعقائد ، ومِمّن روينا عنه التنصيص على التساهل في ذلك عبدُ الرحمن بن مهدي ، وأحمدُ

---

(١) الجامع لأخلاق الراوي: ٢/٩١

(٢) الجامع لأخلاق الراوي: ٢/٩١

بن حنبل" . (١)

وقال الإمام النووي رحمه الله في " إرشاد طلاب الحقائق " نقلاً عن ابن الصلاح ما نصه:

" يجوز عند أهل الحديث و غيرهم التساهل في الأسانيد و رواية ما سوى الموضوع من أنواع الضعيف من غير اهتمام ببيان ضعفها ، ويجوز العمل بها فيما سوى صفات الله تعالى وأحكام الشرع من الحلال والحرام و غيرهما ، وذلك كالمواعظ، والقصص ، و فضائل الأعمال ، و سائر فنون الترغيب والترهيب ، و ما لا تعلق له بالأحكام والعقائد. (٢)

وهكذا صرّح به النووي في "التقريب". (٣)

وقال الشيخ ابن حجر رحمه الله في " القول المسدد" :

" وقد ثبت عن الإمام أحمد وغيره أنهم قالوا: إذا روينا في الحلال والحرام شدّدنا، وإذا روينا في الفضائل و نحوها تساهلنا. (٤)

وذكره عن الإمام أحمد رحمه الله الشيخُ الإمام ابن تيمية رحمه الله في فتاواه (٥)

(١) علوم الحديث :٤٠

(٢) إرشاد طلاب الحقائق ، بتحقيق الشيخ عبد الباري : ١/٢٦٩

(٣) انظر: التقريب مع تدريب الراوي :١/١٦٢،

(٤) القول المسدد

(٥) انظر: فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية : ١٨/٦٥،و١/٢٥٠

وقال الإمام السخاوي رَحِمَهُ اللَّهُ في " فتح المغيث " :

" ولفظ أحمد في رواية الميموني عنه : الأحاديث الرقائق يحتمل أن يُتساهل فيها حتىٰ يجيء شيء فيه حكم ، وقال في رواية عباس الدوري: ابن إسحاق رجل تكتب عنه هذه الأحاديث يعني المغازي و نحوها، وإذا جاء الحلال والحرام أردنا قوماً هكذا ، وقبض أصابع يديه الأربع" (١)

وقال ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ في "نكته على ابن الصلاح " ما يوضح رواية عباس الدوري ، فقال :

" قال أبو الفضل العباس الدوري : سُئل أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ – وهو على باب النضر هاشم بن القاسم – فقيل له : يا أبا عبد اللّٰه ! ما تقول في موسىٰ بن عبيدة ، و محمد بن إسحاق ؟ فقال: أما موسىٰ بن عبيد فلم يكن به بأس ولكن حدّث بأحاديث مناكير عن عبد اللّٰه بن دينار، وأما محمد بن إسحاق فرجل تُكتب عنه هذه الأحاديث ، يعني المغازي و نحوها ، فأما إذا جاء الحلال والحرام أردنا قوماً هكذا ، و قبض أصا بع يديه الأربع" (٢)

وهذا لفظ أحمد ، وأما لفظ عبد الرحمن بن مهدي فقد حكاه

(١) فتح المغيث بتحقيق الشيخ صلاح محمد عويضة: ١/٣١٢

(٢) النكت على ابن الصلاح : بتحقيق الدكتور ربيع بن هادي عمير : ٢/٨٨٨

الخطيب رحمه الله في " الجامع لأخلاق الراوي " ، فقال بسنده عنه أنه كان يقول :

"إذا روينا في الثواب والعقاب وفضائل الأعمال تساهلنا في الأسانيد و الرجال ، وإذا روينا في الحلال والحرام والأحكام، شددنا في الرجال." (١)

وحكاه السخاوي رحمه الله في" فتح المغيث " عن البيهقي بلفظ:

" إذا روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحلال والحرام والأحكام شددنا في الأسانيد، و انتقدنا في الرجال، وإذا روينا في الفضائل والثواب والعقاب سهّلنا في الأسانيد و تسامحنا في الرجال." (٢)

وقال السخاوي رحمه الله :

"قال ابن عبد البر رحمه الله : أحاديث الفضائل لانحتاج فيها إلى من يُحتج به.وقال الحاكم رحمه الله : سمعت أبا زكريا الغبري (كذا في الأصل و لعله العنبري) يقول : الخبر إذا ورد لم يحرم حلالًا ولم يُحلّ حراماً ولم يوجب حكماً وكان في ترغيب وترهيب ، أغمض عنه و تسهل في رواته." (٣)

---

(١) الكفاية: ٢/٩١

(٢) فتح المغيث: ١/٣١٢

(٣) فتح المغيث: ١/٣١٢

قال السخاوي رَحِمَهُ اللَّهُ :

" وهذا التساهل والتشديد منقول عن ابن مهدي و غير واحد من الأئمة كأحمد بن حنبل وابن معين وابن المبارك والسفيانين أى الثوري وابن عيينة." (١)

وقال العلامة طاهر الجزائري رَحِمَهُ اللَّهُ في "توجيه النظر إلى أصول الأثر":

" وأما غير الموضوع من الضعيف فقد اختلفوا فيه: فذهب قوم إلى جواز الأخذ به والتساهل في أسانيده وروايته من غير بيان لضعفه، إذا كان من غير الأحكام والعقائد، مثل فضائل الأعمال والقصص، وممن نقل عنه جواز التساهل في ذلک عبد الرحمن بن مهدي وأحمد بن حنبل." (٢)

قال الراقم :

وهذه الأقوال والعبارات تُرْشِدُنا إلى أن الحديث الضعيف يجوز أن يُتساهل فيه إذا لم يكن في الأحكام والعقائد، و يُعمل به و يُحتج به، وهذا اختيار غير واحد من الأئمة: منهم الإمام أحمد بن حنبل، و عبد الرحمن بن مهدي، وابن المبارک، وابن معين، وسفيان الثوري

(١) فتح المغيث: ٣١٢/١

(٢) توجيه النظر: ٦٥٣/٢

وسفيان ابن عيينة، وغيرهم حتىٰ ادعى النووي الاتفاق عليه كما هو في كتابه" الأربعين." (١)

نعم في دعوى الاتفاق نظر ظاهر ؛ لأنه اختلف فيه الآخرون مثل البخاري ، ومسلم ، وغيرهما.

نصوص الأئمة في قبول الضعيف في الأحكام

وأما نصوص الأئمة في قبول الضعيف في باب الأحكام ، فقد نقل ابن حزم وابن القيم عن أصحاب الإمام أبي حنيفة رحمه الله : أنهم مجمعون على أن الحديث الضعيف أولى من القياس عند أبي حنيفة . أما ابن حزم فقال :

"إن جميع الحنفية على أن مذهب إمامهم أن ضعيف الحديث أولى عنده من الرأي والقياس."

نقل هذا عن ابن حزم جمعٌ من العلماء، منهم السخاوي رحمه الله في فتح المغيث (١/٩٥)، والذهبي رحمه الله في الجزء الذي ألّفه في مناقب الإمام أبي حنيفة رحمه الله ، والعثماني في مقدمة إعلاء السنن: ١/٥٨، والشيخ زكريا الكاندهلوي رحمه الله في مقدمة أوجز المسالک .

وأما ابن القيم رحمه الله فيقول في كتابه" إعلام الموقعين" :

"وأصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي

(١) مقدمة الأربعين النووية:٣

وعلى ذلك بنى مذهبه ...... وقال: ...... فتقديم الحديث الضعيف وآثار الصحابة على القياس والرأي قوله و هوقول الإمام أحمد.'' (١)

وقال ابن القيم رحمه الله أيضاً في أصول الإمام أحمد :

''الأصل الرابع : الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذالم يكن في الباب شيء يدفعه، وهوالذي رجحه على القياس ...... وقال ...... وليس أحد من الأئمة إلاّ وهوموافقه على هذا الأصل من حيث الجملة.'' (٢)

ونقل ابن حجر العسقلاني رحمه الله عن أبي العز بن كادش عن الإمام أحمد أنه قال لابنه :

'' لوأردت أن أقتصر على ما صح عندي لم أروِ من هذا المسند إلاّ الشيء بعد الشيء، ولكنّك يابُني تعرف طريقتي في الحديث : أني لا أخالف ما يضعف إلا إذا كان في الباب شيء يدفعه.'' (٣)

قال ابن حجر رحمه الله :

''ومن هذا ما روينا من طريق عبدالله بن الإمام أحمد بن حنبل بالإسناد الصحيح إليه قال : سمعت أبي يقول :

(١) إعلام الموقعين: ١/٩٧

(٢) إعلام الموقعين : ١/٣١

(٣) النكت على ابن الصلاح : ١/٤٣٧، ونقله السخاوي عن ابن المنذر عن الإمام أحمد في فتح المغيث : ١/٩٥

لا تكاد ترى أحداً ينظر في الرأي إلاّ وفي قلبه دغل، والحديث الضعيف أحب إلي من الرأي." (١)

وهذا الذي ذهب إليه الإمام أحمد رحمه الله هومذهب الإمام النسائي والإمام أبي داؤد رحمهما الله، كما نقل الإمام الحافظ ابن مندة رحمه الله في شروط الأئمة، قال :

" أنه سمع محمد بن سعد الباوردي رحمه الله بمصر يقول :

"كان من مذهب أبي عبدالرحمان النسائي أن يخرج عن كل من لم يُجْمَعُ على تركه ، وقال ابن مندة : وكذلك أبوداود السجستاني يأخذ مأخذه ، ويخرج الإسناد الضعيف إذا لم يجد في الباب غيرَه ؛ لأنه أقوى عنده من رأي الرجال". (٢)

قال الراقم :

"إنه تلخص من هذا كله أن الحديث الضعيف يُعْمَلُ ويُحْتَجُّ به في الأحكام أيضاً ، إذ الم يوجد في الباب غيرُه من الحديث المقبول عند هؤلاء الأئمة ."

مذاهب العلماء في المراد بالضعيف

وبعد ملاحظة هذه النصوص من كلام العلماء، فقد توصلنا إلى

---

(١) النكت على ابن الصلاح : ١/٤٣٧،وفتح المغيث :١/٩٥

(٢) شروط الأئمة: ١/٧٣وحكاه ابن الصلاح في المقدمة : ١٥،وابن حجر في النكت: ١/٤٣٧،والعراقي في ألفيته، والسخاوي في فتح المغيث : ١/٩٥،والسيو طي في التدريب: ١/٥٨-٨٦والجزائرى في توجيه النظر: ١/٣٦٦

باب النقاش المنشود ، إذاً فعلينا أن نحقق ما هوالمراد بالحديث الضعيف في هذا الكلام ، وقد اختلفت فيه آراء العلماء وأنظار الفضلاء، وقد طال فيه الكلام في هذه العصور، فمن قائل يقول :

"إن مراد الأئمة بالحديث الضعيف هو الضعيف بحسب اصطلاح المتأخرين ، وهو ما كان مقابلًا للصحيح والحسن من أقسام المردود، وقد عرّفه الجمهور بأنّه ممّالم يجتمع فيه شروط الصحيح ولا شروط الحسن." (١)

ومنهم من ذهب إلى أن المراد بالضعيف هوالحسن الذي هو من أقسام الحديث المقبول ، وهو الذي عرّفه أهل الحديث بأنه ماخفّ فيه الضبط مع وجود بقية شروط الصحيح. (٢)

ومنهم من فصّل القول : بأنه إذا أُطلِق لفظ الضعيف في باب الفضائل، فالمراد به هوالضعيف المقابل للصحيح والحسن ، و إذا أُطلِقَ في باب الأحكام، فالمراد به هو الحسن الذي هو من أقسام الحديث المقبول .

والحاصل: أن ههنا ثلاثه مذاهب :

الأول : حمل لفظ الضعيف على الحديث الضعيف بحسب

---

(١) مقدمة ابن الصلاح: ١٧،إرشاد طلاب الحقائق : ١/١٥٣،ألفية العراقي،فتح المغيث: ١/١١١،تدريب الراوي : ١/٩١وغيرها

(٢) نزهة النظر : ٣٢

اصطلاح المتأخرين مطلقاً أي في باب الفضائل وفي باب الأحكام جميعاً.

والثاني : حمله على الحديث الحسن مطلقاً ، وهو اصطلاح المتقدمين من أئمة الحديث كما سيأتي.

والثالث : هوالتفصيل والتفرقة في باب الأحكام وباب الفضائل، فيحمل الضعيف فيكلام الأئمة على الضعيف بحسب اصطلاح المتأخرين في باب الفضائل ، وعلى الحديث الحسن في باب الأحكام ، وهذا الثالث من المذاهب هوالحق عندي .

المذهب الأول :

أما المذهب الأول ، وهوحمل الحديث الضعيف في كلام الأئمة على الضعيف المقابل للصحيح والحسن، فهو الظاهر من صنيع أكثر أهل الحديث والفقه قديماً وحديثاً .

وهو الذى مال إليه الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللهُ كما يظهر من صنيعه في نكته على ابن الصلاح ، فإنّه حكى أولاً عن ابن مندة أن أبا داود يُخْرِج الحديثَ الضعيفَ إذا لم يجد في الباب غيرَه ، وأنه أقوى عنده من رأيالرجال. ثم نقل عن ابن عبد البر رَحِمَهُ اللهُ من قوله: كلّ ما سكت عليه أبو داود فهو صحيح عنده ، لاسيما إن لم يذكر في الباب غيره ، وقال : ونحو ما روينا عن الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللهُ أنه أقوى عنده من رأي الرجال، وقال : ونحو هذا ما روينا عن الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللهُ أنه كان يحتج بعمرو بن

شعيب عن أبيه عن جده إذا لم يكن في الباب غيره ، وقال بعد نقول عديدة عن الإ مام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللهُ في هذا المعنى ، ما نصه :

" فهذا نحو ما حكي عن أبي داود ولا عجب، فإنه كان من تلامذة الإمام أحمد، فغير مستنكر أن يقول قوله...... قال: .... ومن هنا يظهر ضعف طريقة من يحتج بكل ما سكت عليه أبوداؤد، فإنه يخرج أحاديث جماعة من الضعفاء في الاحتجاج و يسكت عنها." (١)

قلت : وهذا مثل الصريح في أن ابن حجر يحمل الضعيف في كلام الإمام أحمد والإمام أبي داؤد على الضعيف المصطلح عليه عند المتأخرين؛ فإنه لوكان المراد بالضعيف، الحسن عنده لما يصح قوله : ومن هنا يظهر ضعف طريقة من يحتج إلخ . فافهم !!

وكذلك يظهر من صنيع الإمام ابن الصلاح أنه يحمل الضعيف على الحديث المقابل للصحيح والحسن، وإليك من عبارته في "علوم الحديث" المعروف بـ"المقدمة" ، فقال :

وقد يكون في ذلك (أي سنن أبي داود) ما ليس بحسن عنده ، ولا مندرج فيماحقّقنا ضبط الحسن به ؛ إذ حكى أبو عبدالله بن مندة الحافظ أنه سمع محمد بن سعد الباردي بمصر يقول :كان من مذهب أبي عبد الرحمان النسائي رَحِمَهُ اللهُ أن يخرج عن كل من لم يُجْمَعْ على تركه ، وقال ابن مندة رَحِمَهُ اللهُ :

(١) النكت على ابن الصلاح: ١/٤٣٦-٤٣٨

"وكذلك أبوداؤد السجستاني يأخذ مأخذه، ويخرج الإسناد الضعيف إذا لم يجد غيره؛ لأنه أقوى عنده من رأي الرجال." (١)

فانظر أنه كيف صاح أولاً بأنه قد يكون في سنن أبي داؤد ما ليس بحسن عنده ولا عند غيره، ثم استدل على ذلك بقول ابن منده: بأنه يخرج الضعيف إذا لم يجد في الباب غيره. فهذا أيضاً صريح أو مثل الصريح في أن ابن الصلاح يحمل هذا الكلام على الضعيف الاصطلاحي، وكذلك يظهرمن سياق كلام العراقي في ألفيته. (٢)

وعليه مشىٰ العلامة السخاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرحه للألفية، بل عبارته أصرح من عبارات غيره ، فإنه قال :

" على أن بعضهم كما حكاه المؤلف (العراقي) في أثناء من تقبل روايته وتردّ من النكت (أي النكت على ابن الصلاح)حَمَلَ قولَ ابن مندة على أنه أريد بالضعيف الحسن وهو بعيد." (٣)

قلتُ: فإذا كان الحمل على الحسن بعيداً عند السخاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ، فالحمل على الضعيف الاصطلاحي متعين عنده ، كما لايخفى.

(١) مقدمة ابن الصلاح :١٥

(٢) انظر ألفية العراقي

(٣) فتح المغيث : ١/ ٩٥، قد وقع فيما عندي من نسخ فتح المغيث " وهو معيد ". وهو تصحيف، والصحيح ماوضعناه "وهو بعيد "

المذهب الثاني

وأما المذهب الثاني وهو حمل الضعيف على الحديث الحسن، فقد ذهب إليه جمعٌ من المعاصرين من غير تفريق في باب الأحكام وباب الفضائل، ومنهم العلامة أحمد شاكر في كتابه "الباعث الحثيث" والعلامة الشيخ محمد محي الدين رحمه الله في هامش "توضيح الأفكار."

أما الشيخ أحمد شاكر رحمه الله ، فقال :

" وأما ما قاله أحمد بن حنبل ، وعبد الرحمن بن مهدي ، وابن المبارك رحمهم الله: " إذا روينا في الحلال والحرام شدّدنا، وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا ، فإنّما يريدون به فيما أ رجح (والله أعلم) : أن التساهل إنما هو في الأخذ بالحديث الحسن الذي لم يصل إلى درجة الصحة ؛ فإن الاصطلاح في التفرقة بين(الحديث) الصحيح و (الحديث) الحسن لم يكن في عصرهم مستقراً واضحاً، بل كان أكثر المتقدمين لايصف الحديث إلا بالصحة أو الضعف." (١)

وأما الشيخ محمد محي الدين رحمه الله فيقول :

"والذي ينقدح في ذهن العبد الضعيف أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، وأن الجميع متفقون على أنه لايؤخذ

(١) الباعث الحثيث : ص:٩١-٩٢

في الفضائل أو المواعظ إلا بالحديث الحسن ، وهوما دون الصحيح في ضبط رواته. فمن قال من العلماء كأحمد، وابن مهدي يؤخذ بالحديث الضعيف في الفضائل ، أراد بالضعيف الحسن ؛ لأنه ضعيف بالنظر إلى الصحيح ، ولأنه بعض الذي كانوا هم وأهل عصرهم يطلقون عليه اسم الضعيف إلخ. (١)

وإليه ذهب الشيخ ناصر الدين الألباني رحمه الله في "صحيح الجامع الصغير" ، والشيخ ناظم محمد سلطان رحمه الله في "شرحه للأربعين النووية" ، وادّعى بعضهم بأن العلامة ابن تيمية و العلامة ابن القيم رحمهما الله ذهبا إلى هذا القول ولكن عندي فيه نظر كما أذكر فيما يأتي من البحث إن شاء الله تعالى .

المذهب الثالث

والمذهب الثالث هو التفصيل والتفرقة في الأحكام و الفضائل ، فيحمل الضعيف في كلام الأئمة على أنهم أرادوا به الحسن في باب الأحكام فقط، وأما في الفضائل فيحمل على الضعيف المقابل للصحيح والحسن . وهذا هو الصحيح الحق من المذاهب عندي . وإليه جنح العلامة شيخ الإسلام أحمد بن تيمية رحمه الله والعلامة الشاطبي رحمه الله ، وهو اختيار الشيخ المحدث ظفر أحمد العثماني

(١) هامش توضيح الأفكار : ٢/٢٠٩-١١٣

رَحِمَهُ اللهُ ، وأما من نسب إلى الشيخ العلامة ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ القولَ الثاني من الحمل على الحسن مطلقاً فلم يُصِب .

رأي الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ

والوجه في ذلك أن الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ كما يحمل قول الإمام أحمد على الحسن في باب الأحكام ، كذلك يحمل قوله على الضعيف في الترغيب والترهيب . أما كلامه في باب الأحكام فيقول في رسالته " قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة "ما نصه :

" ومن نقل عن أحمد أنه كان يحتجُ بالحديث الضعيف الذي ليس بصحيح ولاحسن فقد غلط عليه ، ولكن كان في عرف أحمد بن حنبل ومن قبله من العلماء: أن الحديث ينقسم إلى نوعين : صحيح وضعيف، و الضعيف عندهم ينقسم إلى ضعيف متروك لا يُحْتَجُّ به ، وإلى ضعيف حسن، كما أن ضعف الإنسان بالمرض ينقسم إلى مرض مخوف يمنع التبرع عن رأس المال، وضعف خفيف لا يمنع من ذلك، وأوّل من عرف أنه قسم الحديث ثلاثة أقسام: صحيح وحسن وضعيف، هو أبو عيسى الترمذي في جامعه إلخ." (١)

(١) قاعدة جليلة في التوسل و الوسيلة: ص:٨٢-٨٣. وهو مندرج في مجموعة الفتاوى: ١/٢٥١-٢٥٢،وقد نقله ابن حجر في نكتـه على ابن الصلاح: ١/٣٨٥بتغير

وهذا البحث منه تكرر في مواضع من فتاواه كما تراه في (١٨: ٢٣-٢٥)و(١٨: ٢٤٨-٢٤٩)وغيرها من المواضع .

وأما تحقيقه في باب الفضائل فقد ذكره في فتاواه ، وهذا نص كلامه رحمه اللّٰه تعالى :

" قول أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ ، إذا جاء الحلال والحرام شدّدنا في الأسانيد، وإذا جاء الترغيب والترهيب تساهلنا في الأسانيد، وكذلك ما عليه العلماء من العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال، ليس معناه إثبات الاستحباب بالحديث الذي لا يُحتج به، فإن الاستحباب حكم شرعي فلا يثبت إلا بدليل شرعي – قال – وإنما مرادهم بذلك : أن يكون العمل مما قد ثبت أنه ممّا يحبّه اللّٰه أو ممّا يكرهه اللّٰه بنص أو إجماع كتلاوة القرآن، والتسبيح ، والدعاء ، والصدقة ، والعتق ، والإحسان إلى الناس ؛ وكراهة الكذب ، والخيانة ونحو ذلك. فإذا رُوِيَ حديث في فضل بعض الأعمال المستحبة وثوابها؛ وكراهة بعض الأعمال وعقابها فمقادير الثواب والعقاب وأنواعه إذا رُوِيَ فيها حديثٌ لانعلم أنه موضوع جازتْ روايته والعمل به بمعنى أن النفس ترجو ذلك الثواب أو تخاف ذلك العقاب." (١)

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية :١٨/٦٥-٦٦

وهذا الكلام صريح في أن الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ وغيره من العلماء أجازوا الرواية والعمل بالحديث الضعيف الذي لايُحْتَجُّ به في الأحكام، في فضائل الأعمال والترغيب والترهيب. وهذا الكلام منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ يُنادي بأعلى صوت بأنه يُحمل قول أحمد المذكور على الضعيف المقابل للصحيح والحسن في باب الفضائل، نعم إنه لايجوز عنده إثبات الاستحباب بالحديث الضعيف، وهذا أمر آخر اختلف فيه آراء العلماء.

رأي الإمام الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ

وممن اختار هذا المذهب الإمام أبو إسحاق الشاطبي صاحب "كتاب الاعتصام" حيث قال في الكتاب المذكور بعد نقل قول الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ : الحديث الضعيف خير من القياس، مانصه:

"والجواب عن هذا: أنه كلام مجتهد يحتمل الخطأ و الصواب إذ ليس له على ذلک دليل يقطع العذر و إن سُلّم فيمكن حمله على خلاف ظاهره؛ لإجماعهم على طرح الضعيف الإسناد، فيجب تأويله على أن يكون أراد به الحسن السند إلخ. (١)

وهذا رأيه في باب الأحكام، وأما في باب الفضائل فإليک نصه في هذا الصدد، قال:

---

(١) الاعتصام: ٢٢٦/١

" فعلى كل تقدير كل ما رُغِّبَ فيه ، إن ثَبَتَ حكمه ومرتبته في المشروعات من طريق صحيح ، فالترغيب بغير الصحيح مغتفر ، وإن لم يثبت إلا من حديث الترغيب فاشْتُرِطَ الصحّةُ أبداً." (١)

وحاصله : أنه إذا ثبت العمل بأصل شرعي من الكتاب أو السنة أو الإجماع ، ثم جاء حديث ضعيف في ترغيب هذا العمل ، جازت روايته والعمل به ، نعم إنه لايجوزعنده إثبات الاستحباب والندب بحديث ضعيف ، كما هو مذهب العلامة ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ .

رأي الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ

وأما الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فهو يقول في" إعلام الموقعين ":

" وليس المراد بالضعيف عنده (أي عند الإمام أحمد) الباطل ، ولا المنكر، ولا ما في روايته مُتَّهَم بحيث لا يسوغ الذهاب إليه فالعمل به ، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن يُقَسَّمُ الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف؛ بل إلى صحيح وضعيف، ولضعيف عنده مراتب فإذا لم يجد في الباب أثراً يدفعه ولا قول صاحب ولا إجماعاً على خلافه كان العمل به عنده أولى من القياس." (٢)

(١) الاعتصام: ١/٢٣١

(٢) إعلام الموقعين : ص١/٣١

هذا رأيه في باب الأحكام، وهذا بعينه ما ذهب إليه شيخه العلامة ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في باب الأحكام، وأما رأيه في فضائل الأعمال والترغيب والترهيب فلم أجده في كلامه مصرحاً، نعم رأيته يروي الأحاديث الضعيفة في الترغيب والترهيب في كتبه، كما يظهر من" كتاب الروح " له، وكذا من كتابه النفيس في بابه "زاد المعاد" وغيرهما. و صنيعه هذا يشعر بأنه لا يرى به بأساً، ويحمل الضعيف على الضعيف الاصطلاحي عند المتأخرين في باب الفضائل، والله أعلم

بحث العلامة الشيخ محمد عوامة

ثم ليُعلمُ أن العالم المعاصر الشيخ محمد عوامة، جنح إلى المذهب الأول، و ردّ كلامَ الإمام ابن تيمية والإمام ابن القيم رَحِمَهُمَا اللَّهُ. وقد نقل بحثه فيهذا الصدد العلامة المحدث الشيخ عبد الفتاح أبوغدة رَحِمَهُ اللَّهُ في تعليقاته على "قواعد في علوم الحديث " للشيخ المحدّث ظفر أحمد العثماني رَحِمَهُ اللَّهُ. وحاصل ما قاله في بحثه: أن كلام الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ يحمل على ظاهره وأنه يريد بالضعيف: الضعيف المقابل للصحيح والحسن؛ كما هو اصطلاح المتأخرين .

يقول الشيخ محمد عوامة : إن ما قاله ابن تيمية وابن القيم رَحِمَهُمَا اللَّهُ : إن الحديث عند المتقدمين ينقسم إلى صحيح وضعيف

فقط، وإن الحسن اصطلاح جديد للترمذي رحمه الله، هو غير صحيح؛ إذ إطلاق الحسن على الحديث – وعلى الراوي أيضا – واردٌ على لسان عدة من العلماء السابقين للترمذي من طبقة شيوخ شيوخه؛ بل وارد هذا الإطلاق على لسان الإمام أحمد نفسه، ثم سرد أمثلةً من كلام العلماء السابقين للترمذي، مثل علي ابن المديني و البخاري، والإمام أحمد، والوليد الطيالسي، والإمام مالك، وأبي الحسن العجلي، والحافظ ابن نمير شيوخ الترمذي، ويعقوب بن شيبة وأبي حاتم الرازي، والإمام الشافعي، وأبي زرعة ، وغيرهم رحمهم الله.

ثم قال الشيخ محمد عوامة في ختام بحثه :

"ثم ما هو الداعي إلى تفسير كلمة "ضعيف" بالحسن؟ مع أن ظاهر كلام الإمام أحمد يشير إلى أن مراده بالضعيف : الضعيف الذي لم تتحقق فيه شروط القبول ؛ فإنه يريد أن الرأي لا يعتدّ به عنده ما دام قد نقل في المسئلة نص ولو ضعيفاً ؛ فإن الضعيف خير من الرأي". (١)

الكلام مع العلامة ابن تيمية

قال الراقم عفا الله عنه: إن عندي كلاماً مع الإمام ابن تيمية رحمه الله وكلاماً مع الشيخ عوامة :

(١) انظر بحثه في تعليقات الشيخ عبد الفتاح رحمه الله على" قواعد في علوم الحديث" مع زيادات من الشيخ عبد الفتاح .(قواعد في علوم الحديث)

أما الكلام مع الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ فإني على رأي أظهره الشيخ محمد عوامة بأن الحديث الضعيف كما كان اصطلاحاً في المتقدمين كذلك الحسن كان يُسْتَعْمَلُ في اصطلاحهم في المعنى الذي يُسْتَعْمَلُ في المتأخرين ، وما يقوله العلامة ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ : " إن الحسن اصطلاح جديد أحدثه الترمذي " غير صحيح .

والدليل على ذلك ما قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ :

" وأما علي ابن المديني فقد أكثَرَ من وصف الأحاديث بالصحة والحسن في مسنده وفي عِلَلِه، فظاهر عبارته قصد المعنى الاصطلاحي ، وكأنه الإمام السابق لهذا الاصطلا ح ، وعنه أخذ الترمذي ويعقوب بن شيبة وغير واحد وعن البخاري أخذ الترمذي". (١)

وقال العلامة الأنور شاه الكشميري رَحِمَهُ اللَّهُ في "فيض الباري" شرح البخاري :

"قول الشيخ ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ : إثبات الحسن اصطلاح الترمذي، غير صحيح ؛ لأن البخاري وعلي بن المديني مِمّن يُفرّق بينهما حتى جاء الترمذي وتبع في ذلك شيخَه (يعني البخاري)، فشهّره ونوّه بذكره وعليه مشي في جميع كتابه." (٢)

---

(١) النكت على ابن الصلاح : ١/٤٢٦

(٢) فيض الباري : ١/٥٧

فالحاصل أن تقسيم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف ، كان أيضاً في عرف القدماء من المحدثين ، وليس هو اصطلاحاً جديداً أحدثه الترمذي ، كما يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ ، وعليك ببحث الشيخ محمد عوامة ، فإنك تجد فيه نفائس علمية.

الكلام مع الشيخ محمد عوامة

وأما الكلام مع الشيخ محمد عوامة فأقول :

إن ما قاله من أن تقسيم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف كان أيضًافي عرف القدماء فهو صحيح، وقد بسط في هذا الموضوع العلامة ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ في " نكته على ابن الصلاح " ، و سرد في هذا الصدد كلام الأئمة المحدثين ، مثل إبراهيم النخعي، وشعبة، وقال :

ووجد هذا في كلام ابن المديني، وأبي زرعة الرازي ، وأبي حاتم ، ويعقوب بن شيبة ، وجماعة. (١)

وأما ما قاله من " أن كلام الإمام أحمد يحمل على ظاهره ، وأنه يريد الضعيف المتوسط وما فوقه ممّا هو أقرب إلى الحسن " فهو غير صحيح عندي ؛ لأن غاية ما يُسْتَفَادُ من كلام أئمة الحديث هو أن الحسن بالمعنى الاصطلاحي كان يُسْتَعْمَلُ أيضاً في زمانهم وعرفهم؛ ولكن لايثبت به أن الضعيف كان لايُطْلَقُ على الحسن في عرفهم، وشتّان ما بينهما؛ لأنه يمكن أن يكون إطلاق الضعيف في

(١) النكت : ١/٤٢٤

عرفهم في مقابلة الصحيح ، ويُدْخِلُوْن فيه الحسن أيضًا ، وهذا هو مراد الشيخ العلامة ابن تيمة والشيخ ابن القيم رحمهما الله .

والدليل على هذا أن قدماء المحدثين حكموا على بعض الأحاديث بالضعف مع أنها جاء ت من طرق متعدّدة. ومعلوم أن الحديث إذا جاء من طُرُق متعدّدة لايبقى ضعيفًا؛ بل يرتقى بها إلى درجة الحسن ، وهوالذي يقال له الحسن لغيره، فهذا دليل على أن الضعيف يُطْلَقُ في عرفهم على الحسن ، وإلا فكيف يحسن الحكم بالضعف على تلك الأحاديث التي تعدّدت طرقها ؟ إلا أن يُقَالَ : إن الإمام الحاكم على الحديث بالضعف لم يطّلع على طرق أخرى لتلك الأحاديث. وهذا بعيد جدًا كما ترى ، فالحمل على ما قلناه متعين إن شاء الله تعالى، وإليك أمثلة في هذا الصدد يظهر بها الذي قلنا من أن القدماء من أئمة الحديث يطلقون الحديث الضعيف في عرفهم على الحد يث الحسن أيضًا:

١ - روى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قصةَ ليلة الجن ، وفيها مسئلة الوضوء بالنبيذ ، وهذا الحديث أخرجه الترمذي ، وأحمد، والطحاوي ، وأبوداود، وابن ماجه ، وابن أبي شيبة ، والدار قطني ، والبيهقي ، وغيرهم ، وقد أطلقوا عليه لفظ الضعيف مع أن الحديث جاء بطرق متعددة يرتقي بها إلى درجة الحسن.

٢ - جاء حديث الوضوء من القهقهة في الصلاة عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه ، رواه الطبراني رحمه الله في الكبير وفيه محمد بن

عبدالملک الدقيقي ، وقال الهيثمي رحمه الله : ولم أر من ترجمه وبقية رجاله موثوقون. (١)

وجاء الحديث بطرق متعددة كما يظهرمن" نصب الراية" للزيلعي "والدراية في تخريج أحاديث الهداية" للحافظ ابن حجر رحمه الله ، وقد ضعفه جمهور أهل الحديث مع أنه لا ينزل عن درجة الحسن لتعدد طرقه.

٣ - رُوِيَ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام" ، رواه الدارقطني في سننه عن واثلة بن الأسقع ، والطبراني عن أبي أمامة. (٢)

وهذا حديث ضعيف لما في طريق الدارقطني من جهالة ابن منهال، وضعف محمد بن أحمد بن يونس ، ولما في طريق الطبراني من جهالة راويه عبدالملک الكوفي عن العلاء بن كثير ولايدرى من هو.

ولكن الطريق الأولى تأيدت من الثانية وبالتالي يرتقي الحديث من درجة الضعيف إلى الحسن لغيره ،كما لا يخفى، و مع ذلک ضعفه الجمهور . وهذه أمثلة يبدو منها أن القدماء من المحدثين كانوا يطلقون لفظ الضعيف على الحسن لغيره أيضاً ، فالحاصل أن ما ذهب إليه الشيخ محمد عوامة من حمل قول الإمام أحمد رحمه الله على الضعيف المصطلح عند المتأخرين فغير صحيح عندي ولا يدل

(١) مجمع الزوائد: ١/٢٤٦

(٢) الدارقطني: ١/٢١٩، والطبرانی في المعجم الكبير: ٨/١٢٩، والمعجم الأوسط: ١/١٨٩

عليه دليل ، وأما ما نقل هو من عباراتهم فغاية مايُستَفَادُ منها أن الحسن بالمعنى الاصطلاحي كان يستعمل أيضًا في زمانهم ، ولا يثبت منها أنهم كانوا لايطلقون الضعيف على الحسن ، وشتان ما بين هذا وهذا.

إزالة شبهة أوردها الشيخ عوامة

نعم ههنا شبهة أوردها الشيخ محمد عوامة فقال في ختام بحثه ما نصه :

ثم ما هوا الداعى إلى تفسير كلمة ضعيف بالحسن ؟ مع أن ظاهر كلام الإمام أحمد يشير إلى أن مراده بالضعيف : الذي لم تحقق فيه شروط القبول -إلى أن قال- وإذا فسرنا الضعيف بالحسن، فأيّ فائدة في هذا التنصيص من الإمام أحمد على أن الحسن مقدم على الرأي ؟ إذ أنّ هذا أمر ثابت مقرر، فالحسن حجة في كافة وجوه الاحتجاج ولم ينقل عن أحد من المتقدمين نفي الاحتجاج بالحسن إلاّ ما نقل عن أبي حاتم ثم عن القاضي ابن العربي وشيخه إلخ (١)

قال الراقم عفا الله عنه: وهذه شبهة تُرٰى في ظاهرها قويةً وفي الحقيقه ليست بذاک ؛ لأن هذه الشبهة تبتني على أمر وهو قوله : ''إن الاحتجاج بالحسن – بقسميه – أمر ثابت ، فالحسن حجة في

(١) من تعليقات الشيخ عبد الفتاح رحمه الله على قواعد في علوم الحديث للتهانوي رحمه الله : ١/٦٦

كافة وجوه الاحتجاج " مع أن هذا الأمر فيه تفصيل؛ لأن الحسن لذاته يحتج به بالاتفاق؛ ولكن الحسن لغيره لايصح دعوى الاتفاق على الاحتجاج به في الأحكام : قال الحافظ ابن حجر العسقلاني رَحِمَهُ اللهُ في "النكت على ابن الصلاح " ما نصه :

" إن المصنف (ابن الصلاح) وغير واحد نقلوا الاتفاق على أن الحديث الحسن يحتج به كما يحتج بالصحيح ، وإن كان دونه في المرتبة ؛ قال : لم أر من تعرض لتحرير هذا ، والذى يظهر لي أن دعوى الاتفاق إنما تصح على الأول (الحسن لذاته) دون الثاني (وهو الحسن لغيره)."

ثم قال بعد أسطرٍ :

وقدصرّح أبوالحسن القطان أحد الحفاظ النقاد من أهل المغرب في" بيان الوهم والإيهام "بأن هذا القسم (أي الحسن لغيره) لا يحتج به كلّه ؛ بل يُعْمَلُ به في فضائل الأعمال و يتوقف عن العمل به في الأحكام إلا إذا كثرت طرقه أو عضده اتصال عمل أو موافقة شاهد صحيح أو ظاهرالقرآن .قال الحافظ ابن حجر : وهذا حسن قوي رائق ، ما أظن منصفًا يأباه ، والله الموفق. (١)

فعلي هذا أقول : إن الإمام أحمد ابن حنبل رَحِمَهُ اللهُ يمكن أنه قد

---

(١) النكت على ابن الصلاح : ١/٤٠٠ ٤٠١ـ أنظر البحث في فتح المغيث السخاوي : ١/٨٥،و النكت للزركشي: ١/٣٠٦

أراد بهذا التنصيص اختلافه مع شيخه ابن القطان في هذه المسئلة ؛ لأن الحسن لغيره يُحُتَجّ به عند الإمام أحمد إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهومقدم عنده على الرأي، خلافاً لابن القطان وغيره حيث لم يحتجّوا بالحسن لغيره إلا إذا كثرت طرقه أو عضده اتصال عمل أو موافقة شاهد صحيح أو ظاهر القرآن ــ واللّٰه أعلم و علمه أتم وأحكم .

فقط

محمد شعيب الله خان

احادیث ضعیفہ

کی استدلالی حیثیت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

احادیث ضعیفہ کی استدلالی حیثیت

اسلام کے بنیادی مآخذ میں سے ایک اہم ترین ماخذ ''حدیث'' ہے؛ مگر چوں کہ حدیث راویوں کے ذریعے سے ہم تک پہنچتی ہے؛ اس لئے راویوں کی حیثیت اوران کے مرتبہ ومقام کے تفاوت وفرق کی وجہ سے حدیث کے بھی مختلف مراتب ومدارج قرار دیے گئے ہیں۔اسی طرح سلسلۂ سند میں اتصال وانقطاع، رفع وارسال وغیرہ اورمتن میں شذوذ ونکارت یااس کے خلاف ہونے کی وجہ سے بھی حدیث کے الگ الگ درجات قائم کیے گئے ہیں اوراس طرح حدیث کی بیسیوں قسمیں اوران کے الگ الگ درجات واحکام بتایے گئے ہیں اوراس طرح بعض اقسام مقبول ولائق اعتبار وقابل احتجاج ہیں،تو بعض اوراقسام مردود ونا قابل اعتبار قراردی گئی ہیں۔

صحیح اور اسی طرح حسن، حدیث کی ان اقسام میں داخل وشامل ہیں جن کوباتفاق علما مقبول گردانا گیا ہے اوران سے احتجاج کودرست ٹھہرایا گیا ہے اوران کے بالمقابل ''موضوع'' وہ حدیث ہے جس کوکلیۃً نا قابل اعتبار واستناد مانا گیا ہے۔ البتہ حدیث کی وہ قسم جس کو'' حدیث ضعیف'' کہا جا تا ہے، اس کا درجہ وحیثیت کیا ہے؟اس پرغور وخوض کی اور بحث ومطالعہ کی ضرورت ہے؛ اس لئے کہ ضعیف حدیث

کلیۃً مستحق رد ہے یا علی الاطلاق قابل اعتبار ہے یا اس میں کچھ تفصیل ہے؟ اس پر آج کل غور کیے بغیر اس میں افراط وتفریط سے کام لیا جارہا ہے اور بہت سے طبقوں اور حلقوں میں اس سلسلے میں حدود اعتدال سے تجاوز وانحراف کا مظاہرہ بھی دیکھا جارہا ہے، درج ذیل مقالے کا یہی موضوع ہے۔

حدیث ضعیف اور بے اعتدالی

حدیث ضعیف کی تعریف اور ضعف حدیث کے اسباب اور حدیث ضعیف کا حکم کیا ہے؟ ان بنیادی سوالات پر روشنی ڈالنے سے پہلے یہ عرض کردینا بھی مناسب ہے کہ محدثین کرام نے ہر دور میں حدیث ضعیف اور حدیث موضوع کے درمیان فرق کیا ہے، اگرچہ حدیث موضوع ایک تعریف کے اعتبار سے حدیث ضعیف ہی کی ایک قسم ہے؛ مگر مطلق حدیث ضعیف کو موضوع کے درجے میں کسی نے نہیں رکھا؛ بل کہ مطلق ضعیف کی ایک بدترین قسم کو موضوع کہا گیا ہے اور دیگر اقسام کو اس سے الگ اور ممتاز رکھا گیا ہے؛ مگر ادھر چند برسوں سے ایک خاص حلقے کی طرف سے جن میں علمائے عرب بھی داخل ہیں، مطلق حدیث ضعیف کو موضوع کے درجے میں قرار دیا جانے لگا ہے اور اس کے ساتھ تقریباً وہی معاملہ کیا جارہا ہے جو "حدیثِ موضوع" کے ساتھ کیا جانا چاہیے اور دوسری طرف بعض حضرات حدیث ضعیف میں تساہل کا معاملہ برتتے ہوئے ہر قسم کی احادیث ضعیفہ کو قبول کرنے اور ان سے استدلال واحتجاج کرنے لگے ہیں، خواہ وہ شدید الضعف ہی کیوں نہ ہو اور عموماً واعظ اور خطیب حضرات اور دعوت وتبلیغ کے حلقوں سے وابستہ علما میں یہ تساہل وتغافل زیادہ مشاہد ہے، حال آں کہ یہ دونوں طریقے راہ اعتدال سے انحراف کے ہیں؛ اس لیے ہم اولاً ضعیف حدیث اور اس کے حکم پر روشنی ڈالیں گے، پھر حدیث موضوع پر بحث کی جائے گی۔

حدیث ضعیف کی تعریف

علمائے محدثین نے حدیث ضعیف کی تعریف میں لکھا ہے:

"هو ما لم يجتمع فيه شروط الصحيح ولا شروط الحسن."

(حدیث ضعیف وہ ہے جس میں نہ صحیح حدیث کی شرائط جمع ہوں اور نہ حدیث حسن کی شرائط جمع ہوں۔)

علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے "مقدمہ" میں اور علامہ نووی رحمہ اللہ نے "**ارشادطلاب الحقائق**" میں اور علامہ عراقی رحمہ اللہ نے "الفیہ" میں اور علامہ ابن جماعہ رحمہ اللہ نے "منہل الروی" میں، علامہ عبد الحق محدث رحمہ اللہ نے "مقدمہ مشکوۃ" میں یہی تعریف فرمائی ہے۔ (۱)

اوپر جو الفاظ نقل کیے گئے ہیں، وہ علامہ نووی کے ہیں۔ ابن الصلاح رحمہ اللہ کے الفاظ یہ ہیں:

" كل حديث لم يجتمع فيه صفات الحديث الصحيح ولا صفات الحديث الحسن المذكورات فيما تقدم فهو حديث ضعيف."

حدیث ضعیف کی مذکورہ تعریف جیسا کہ ظاہر ہے منفی انداز کی ہے اور اس کا سمجھنا صحیح اور حسن کی تعریف کو سمجھنے پر موقوف ہے؛ لہٰذا اولاً یہ جاننا پڑے گا کہ حدیث صحیح اور حدیث حسن کی شرائط وصفات کیا ہیں، جن کے نہ ہونے سے حدیث ضعیف قرار

(۱) مقدمہ ابن الصلاح: ۱۷، ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۱۵۳، الفية العراقي: ۱۶، المنهل الروی: ۱/ ۳۸، مقدمہ عبد الحق: ۳

پاتی ہے۔

محدثین نے صحیح حدیث کے لیے درج ذیل شرائط بیان کیے ہیں:

(۱) سلسلۂ سند متصل ہو۔

(۲) سند کے تمام راوی عادل وضابط ہوں۔

(۳) وہ شاذ نہ ہو۔

(۴) معلّل نہ ہو۔ (۱)

اور حدیث حسن کی تعریف میں علمائے حدیث نے طویل کلام فرمایا ہے۔ اور ابن الصلاح رحمۃ اللہ نے اس کا جو خلاصہ پیش کیا ہے۔

وہ یہ ہے کہ حدیث حسن کی دو قسمیں ہیں:

(۱) "الذي لا يخلو رجال إسناده من مستور لم تتحق أهليته، غير أنه ليس مغفّلاً كثيرَ الخطاء فيما يرويه ولاهو مُتّهَم بالكذب في الحديث أى لم يظهر منه تعمّد الكذب في الحديث ولاسبب آخر مُفَسِّق ويكون متن الحديث مع ذلک قد عُرِفَ بأن رُوِيَ مثلُه اونحوُه من وجه آخر أو أكثر حتى اعتضد بمتابعة من تابع راويه على مثله أوبماله من شاهد." (۲)

(یعنی حدیث حسن کی ایک قسم وہ ہے جس کی سند میں کوئی مستور الحال راوی ہو، جس کی اہلیت متحقق نہ ہوئی ہو؛ لیکن وہ راوی غفلت کا شکار نہ ہو اور روایت کرنے میں کثیر الخطاء نہ ہو اور نہ حدیث میں کذب بیانی سے متہم ہو، یعنی اس سے کذب

(۱) ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۱۱۰، نزهة النظر: ۲۵

(۲) مقدمه ابن الصلاح: ۱۳

بیانی عمداً ظاہر نہ ہو اور کوئی اور سبب جس سے وہ فاسق قرار دیا جائے نہ پایا جائے اور اسی کے ساتھ حدیث جس کی وہ راوی روایت کرتا ہے، اس کا متن بعینہ یا اس کے قریب قریب دوسرے کسی ایک طریق سے یا زیادہ طرق سے مروی ہو، یہاں تک کہ اس کے متابع یا شاہد سے وہ قوت پا جائے۔)

(۲)"أن يكون راويه من المشهورين بالصدق والأمانة غير أنه لم يبلغ درجةَ رجال الصحيح لكونه يقصر عنهم في الحفظ والإتقان، وهومع ذالک يرتفع عن حال من يُعَدُّ ماينفرد به من حديث مُنكَراً، ويُعْتَبَرُ في كل هذا - مع سلامة الحديث من أن يكون شاذّاً و مُنكراً - سلامته من أن يكون مُعلَّلاً." (۱)

(یعنی حسن کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس کا راوی ان لوگوں میں سے ہو جو صدق وامانت میں مشہور ومعروف ہیں؛ لیکن وہ صحیح حدیث کے راویوں کے درجہ کو نہ پہنچے، بوجہ اس کے کہ حفظ واتقان میں ان کے درجہ سے کم درجہ پر ہے؛ مگر اس کے باوجود وہ اس راوی سے بلند درجہ پر ہو جس کے تفرد کی وجہ سے اس کی حدیث کو منکر قرار دیا جاتا ہے اور ان دونوں قسموں میں اس کا بھی اعتبار ہے کہ حدیث شاذ ومنکر ہونے سے سالم ہونے کے ساتھ ساتھ معلل ہونے سے بھی محفوظ ہو۔)

حاصل یہ ہے کہ جس روایت کا راوی مستور الحال ہو اور اس حدیث کا متن دوسرے طرق سے بھی مروی ہو، یعنی اس کی متابعت کی گئی ہو یا اس کے شواہدات موجود ہوں، وہ روایت حسن ہوتی ہے۔ اسی طرح راویٔ حدیث صدق وامانت کی

(۱) مقدمہ ابن الصلاح: ۱۳

صفات سے متصف ہو؛ لیکن صحیح کے راویوں کا ہم رتبہ نہ ہو؛ لیکن ضعیف راوی سے بلند درجہ رکھتا ہو، اس کی روایت بھی حسن ہوتی ہے اور اسی کے ساتھ حسن کی ان دونوں قسموں میں شرط یہ ہے کہ حدیث شذوذ و نکارت اور علت خفیہ سے بھی خالی اور سالم ہو۔(۱)

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے حسن کی تعریف میں لکھا ہے:

"فان خفّ الضبط (و المراد مع بقية الشروط المتقدمة في حد الصحيح) فهو الحسن لذاته. (۲)

جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر صحیح کے تمام شرائط کے ساتھ، صرف ضبط و اتقان میں کمی ہو تو وہ حدیث حسن لذاتہ ہے۔

جب حدیث صحیح و حدیث حسن کی تعریف سامنے آ گئی تو اب یہ سمجھنا ہے کہ جو حدیث، حدیث صحیح کی اور حدیث حسن کی شرائط وصفات میں سے ایک سے بھی خالی ہو تو وہ ضعیف کہلاتی ہے۔

مذکورہ تعریف پر اشکال

مگر اوپر بیان کردہ "حدیث ضعیف" کی اس تعریف پر ایک سخت اشکال واقع ہوتا ہے، وہ یہ کہ مذکورہ تعریف میں صفات حدیث صحیح کی نفی کی کیا ضرورت تھی؟ کیوں کہ جب کوئی حدیث صفات حسن سے خالی ہوگی، تو وہ صفات صحیح سے بھی ضرور خالی ہوگی؛ لہٰذا یہ قید زائد ہے۔

اسی لیے علامہ برہان الدین الابناسی رحمہ اللہ نے "الشذا الفياح من

(۱) ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۱۴۰

(۲) نزهة النظر: ۳۴

علوم ابن الصلاح " میں کہا:

" لا حاجة إلى نفي صفات الصحيح ، لأنه يكفي فيه نفي صفات الحسن . (۱)

مگر علامہ بدرالدین الزرکشی رحمہ اللہ نے اس اشکال کا جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مقامِ تعریف اس کا تقاضا کرتا ہے؛ نیز صفات حسن کے نہ پائے جانے سے صفات صحیح کا نہ پایا جانا لازم نہیں؛ کیوں کہ صحیح کی جو شرائط ہیں اس کے لحاظ سے اس کو حسن نہیں کہا جا سکتا، یہ دو الگ الگ قسمیں ہیں، تو ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی نہیں ہوسکتی، وہ فرماتے ہیں کہ اس کی نظیر نحویوں کا اسم و فعل کی تعریف کے بعد یہ کہنا ہے کہ حرف وہ ہے، جو نہ اسم کی علامت کو قبول کرے اور نہ فعل کی علامت قبول کرے۔ (۲)

مگر یہ جواب محل نظر ہے؛ اسی لیے علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے "النکت علی ابن الصلاح" میں کہا:

" وأقول: والتنظير غير مطابق ، لأنه ليس بين الاسم والفعل والحرف عموم ولا خصوص بخلاف الصحيح والحسن، فقد قررنا فيما مضى أن بينهما عموماً و خصوصاً، وأنه يمكن اجتماعهما وانفراد كل منهما بخلاف الاسم والفعل والحرف . (۳)

ابن حجر رحمہ اللہ کے اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ نحویوں کے قول کی جو نظیر یہاں

(۱) الشذا الفياح: ۱/۱۳۴

(۲) النكت على ابن الصلاح: ۱/۳۹۰

(۳) النكت على ابن الصلاح: ۱/۴۹۱

پیش کی گئی ہے وہ یہاں منطبق نہیں ہوتی ؛ کیوں کہ اسم وفعل وحرف کے مابین وہ نسبت نہیں ہے جو صحیح وحسن کے درمیان میں ہے؛ کیوں کہ صحیح وحسن کے مابین عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے اور اس لحاظ سے بعض صورتوں میں یہ دونوں جمع بھی ہو سکتے ہیں اور دونوں الگ الگ بھی پائے جا سکتے ہیں، بخلاف اسم وفعل وحرف کے کہ ان میں ایسا نہیں ہے۔

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے پھر فرمایا کہ حق یہ ہے کہ ابن الصلاح رحمہ اللہ کا کلام قابل اعتراض ہے؛ کیوں کہ ان کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صحیح کی صفات میں سے کوئی صفت حدیث میں نہ پائی جائے، تو اس کو ضعیف کہا جائے گا، حال آں کہ ایسا نہیں ہے؛ کیوں کہ مثلاً کسی حدیث میں ''حدیث صحیح'' کی صفات میں سے ''تام الضبط'' ہونے کی صفت اگر نہ پائی جائے، تو یہ بات صادق آئی کہ ''اس میں حدیث صحیح کی صفات جمع نہیں ہیں'' حال آں کہ اس حدیث کو جس میں ''تمام الضبط'' کے سوا دوسری صفات صحیح جمع ہوں حسن کہا جاتا ہے نہ کہ ضعیف۔(۱)

الغرض حدیث ضعیف کی یہ تعریف قابل اشکال ہے؛ اس لیے بعض محدثین نے اس تعریف سے عدول کیا اور ضعیف کی تعریف میں یہ فرمایا:

'' وأما الحديث الضعيف فهو ما لم يبلغ رتبة الحسن ولو بفقد صفة من صفاته.''

(ضعیف وہ ہے جو حدیث حسن کے مرتبہ کو نہ پہنچی ہو اگر چہ اس کی صفات میں سے ایک صفت کے مفقود ہونے کی وجہ سے ہو)

علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور علامہ عراقی رحمہ اللہ

---

(۱) النکت علی ابن الصلاح: ۱/۴۹۲

نے بھی یہی لکھا ہے، علامہ سخاوی رحمہ اللہ نے بھی یہی لکھا ہے۔(۱)

اور ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے ابن الصلاح رحمہ اللہ کے مقدمہ پر اپنی تعلیق میں ضعیف کی تعریف اس طرح کی ہے:

"هو مالم تتوفر فيه صفات القبول"

(یعنی جس میں صفات قبول نہ پائی جائیں۔)(۲)

یہ تعریف بڑی حد تک جامع ہے اور اشکال سے بھی پاک ہے۔

ضعف حدیث کے اسباب

حدیث میں ضعف کی وجہ بہت سے اسباب بنتے ہیں اور ان میں سے بعض اسباب کا تعلق راوی کے اوصاف وعادات سے ہے اور بعض کا تعلق سند میں کسی راوی کے سقوط وحذف سے ہے۔ اس طرح ضعف کے اسباب دو قسم کے قرار پاتے ہیں:

پہلی قسم کے اسباب

پہلی قسم کے اسباب وہ ہیں، جو سند میں حذف وسقوط سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے:

تعلیق

تعلیق محدثین کی اصطلاح میں یہ ہے کہ محدث سند کے شروع کا حصہ ساقط کر دے، خواہ ایک راوی کو حذف وساقط کرے یا زیادہ کو۔

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

---

(۱) التدريب: ۱۰۵، الفيه العراقي: /۱۶، فتح المغيث: ۱/۹۶

(۲) النكت على ابن الصلاح: ۱/۸۶۷

”إن التعليق مستعمل فيما حُذِفَ من مبتدأ إسناده واحدٌ فأكثر، واستعمله بعضُهم في حَذْف كل الإسناد“ (۱)

اورابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ : نے لکھا ہے:

”والمراد بالتعليق ماحُذِفَ من مبتدأ إسناده واحدٌ فاكثر ولوإلٰى آخر الاسناد .“ (۲)

حاصل یہ ہے کہ محدثین کی اصطلاح میں تعلیق سند کے شروع سے ایک دو یا زیادہ راویوں کے حذف کردینے کا نام ہے اور ایسی حدیث کو جس کی سند کے شروع کا حصہ حذف کردیا گیا ہو، معلق کہتے ہیں۔

حدیث معلق کی مثال یہ ہے کہ مثلاً امام بخاری سند ذکر کیے بغیر کہتے ہیں کہ قال رسول صلی اللہ علیہ وسلم كذا ، یا کہتے ہیں:روٰی جابر عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم كذا.

اس کے ضعیف ومردود ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو راوی محذوف ہے، اس کا حال معلوم نہیں، ہاں اگر کسی اور طریق سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ محذوف راوی کون ہے اور وہ عادل وضابط ہو، تو حدیث معلق، مقبول بھی ہوسکتی ہے۔ چناں چہ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وانما ذُكِرَ التعليقُ في قسم المردود للجهل بحال المحذوف، وقد يُحْكَمُ بصحته إن عُرِفَ بأن يجيء مُسَمّٰى من وجه آخر.“

(۱) ارشاد طلاب الحقائق : ۱/۱۹۷

(۲) هدى السارى مقدمة فتح البارى : ۱۷

(تعلیق کا ذکر حدیث مردود کی قسم میں اس لیے کیا گیا کہ محذوف راوی کا حال معلوم نہیں اور کبھی اس کے صحیح ہونے کا حکم دیا جاتا ہے، جب کہ دوسرے طریق سے اس محذوف کا نام آجانے کی وجہ سے وہ معلوم ہوجائے)۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ تعلیق مطلقاً اسباب ضعف میں سے نہیں ہے؛ بل کہ اصل وجہ راوی کا مجہول الحال ہونا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے فرمایا:

”اگر راوی کا حذف ایسی کتاب میں ہوا ہے جس میں صحت کا التزام کیا گیا ہے جیسے بخاری مسلم کی کتابیں، تو ان میں جو روایت بصیغۂ جزم وارد ہو، تو یہ اس کی اسناد کے ثابت ہونے کی دلیل ہوگی اور سند کا حذف کرنا مختلف اغراض میں سے کسی کی وجہ سے ہوگا اور اگر بصیغۂ جزم نہ وارد ہو، تو اس میں کلام ہوگا۔“(۲)

ارسال

ضعفِ حدیث کا دوسرا سبب ارسال ہے اور وہ یہ ہے کہ سند کے آخر سے تابعی کے بعد راوی کو حذف کر دیا جائے اور جس حدیث میں ارسال واقع ہوا ہو اس کو ”حدیثِ مرسل“ کہا جاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً تابعی یہ کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور صحابی کا واسطہ ذکر نہ کرے۔

امام ابوعبداللہ الحاکم رحمہ اللہ نے فرمایا:

”إن مشائخ الحديث لم يختلفوا في أن الحديث المرسَل هو الذي يرويه المُحَدِّث بأسانيد متّصلة إلى

(۱) نزهة النظر: ۵۲

(۲) نزهة النظر: ۵۲

التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ''

(مشائخ کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حدیث مرسل وہ ہے جس کو محدث متصل سندوں کے ساتھ اس تابعی تک روایت کرے جو یہ کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔)(۱)

ارسال کی تعریف جو اوپر لکھی گئی، جمہور محدثین کے نزدیک یہی مختار ہے اور فقہا کے نزدیک سند کے کسی بھی حصہ میں سقوط و حذف واقع ہوا ہو، اس کو ارسال کہتے ہیں اور بعض محدثین جیسے خطیب بغدادی رحمہ اللہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ مرسل کی مذکورہ تعریف بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

'' وله صُوَرٌ اخْتُلِفَ فيها: أهي من المرسل أم لا؟ أحدها: إذا انقطع الإسناد قبل الوصول إلى التابعي فكان فيه رواية راو لم يَسْمَعْ من المذكور فوقَه ، فالذي قَطَعَ به الحاكم الحافظ أبو عبد الله وغيره من أهل الحديث :أنّ ذلک لا يُسَمّى مُرْسَلاً ....إلى أن قال........: والمعروف في الفقه و أصوله :أن كُلّ ذلک يُسَمّى مُرسَلاً ، وإليه ذهب من أهل الحديث أبو بكر الخطيب وقطع به ، وقال: إلا أن أكثر ما يُوْصَفُ بالإرسال من حيث الاستعمال ما رواه التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم .'' (۲)

(۱) معرفة علوم الحديث: ۳۲

(۲) مقدمه ابن الصلاح: ۳۱

(اس کی یعنی مرسل کی بعض صورتیں ایسی ہیں، جن میں اختلاف کیا گیا ہے، ایک یہ کہ جب سند تابعی تک پہنچنے سے پہلے منقطع ہوجائے اور اس میں ایسا راوی ہو، جس نے اپنے سے اوپر والے سے حدیث نہیں سنی ہے، تو حاکم ابوعبداللہ وغیرہ محدثین نے اس کے بارے میں جو فیصلہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ اس کا نام مرسل نہیں ہے، ....پھر فرمایا کہ.......فقہ اور اصول فقہ میں معروف یہ ہے کہ ان سب کو بھی مرسل کہا جاتا ہے اور محدثین میں سے ابوبکر خطیب بھی اسی طرف گئے ہیں اور اسی پر جزم کیا ہے اور کہا کہ: ''مگر استعمال کے لحاظ سے مرسل سے جس کو زیادہ تر موصوف کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ تابعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرے۔)

اسی طرح فقہاء صحابی کی صحابی سے روایت کو بھی مرسل سے تعبیر کرتے ہیں؛ مگر محدثین کے نزدیک اس کو مرسل نہیں کہتے۔

ارسال کو اسباب ضعف میں سے اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ محذوف راوی کے حال کی خبر نہیں ہے؛ کیوں کہ وہ محذوف راوی صحابی بھی ہوسکتا ہے اور تابعی بھی ہوسکتا ہے اور تابعی ہونے کی صورت پر اس کے ثقہ وضعیف ہونے کے دونوں احتمال پائے جاتے ہیں اور اگر وہ ثقہ بھی ہو، تو احتمال ہے کہ اس نے صحابی سے روایت لی ہو یا تابعی سے لی ہو، پھر تابعی سے لینے کی صورت پر ثقہ وضعیف ہونے کے احتمالات ہیں اور اس طرح درمیان سے چھ راویوں کے ساقط ہونے کا احتمال ہے؛ کیوں کہ تابعی کا تابعی سے روایت کرنے میں استقرا سے چھ تک کا سلسلہ ملا ہے اور ہر ایک میں ثقہ وغیر ثقہ ہونے کا احتمال موجود ہے۔(۱)

(۱) نزهة النظر : ۵۳-۵۴،فتح المغيث : ۱۴۲/۱

مگر ارسال بھی تمام کے نزدیک اسباب ضعف میں سے نہیں ہے، جیسا کہ آگے چل کر اس کی تفصیل آرہی ہے۔

اعضال

اسباب ضعف حدیث میں سے ایک اعضال ہے اور وہ یہ ہے کہ سند میں سے دو یا زیادہ راوی پے درپے حذف کردیے جائیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر ایک راوی محذوف ہو یا دو راوی یا زیادہ، متعدد جگہوں سے ساقط ہوں تو اس کو اصطلاحاً اعضال نہیں کہتے اور جس روایت میں اعضال ہو اس کو ''مُعْضَل'' کہتے ہیں۔

امام نووی رحمہ اللہ نے کہا:

''وهو عبارة عن ما سقط من إسناده اثنان فصاعداً، كقول مالك و غيره من تابعي التابعين: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، و كقول الشافعي و غيره من أتباع التابعين قال أبو بكر أو عمر. رضي الله عنهما''

(معضل نام ہے اس حدیث کا جس کی سند میں سے دو یا زیادہ راوی ساقط ہو جائیں، جیسے امام مالک یا دیگر تبع تابعین کا یہ کہنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، یا جیسے امام شافعی یا کسی اور تبع تابعین کے اتباع کا یہ کہنا کہ حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا۔)(۱)

علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے ''مقدمہ'' میں بھی اسی طرح لکھا ہے؛ مگر اس میں ایک قید ملحوظ ہے وہ یہ کہ یہ دو راویوں کا سقوط ایک ہی جگہ سے پے درپے ہو، اگر ایک جگہ سے دو کا سقوط نہیں ہوا؛ بل کہ دو الگ الگ جگہوں سے ہوا، تو اس کو اصطلاحاً

(۱) ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۱۸۳

معضل نہیں بل کہ منقطع کہا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ الزرکشی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''النکت علی ابن الصلاح'' میں فرمایا:

'' ومرادهم سقوطهما من موضع واحد، فإن سقطا من موضعين كان منقطعا من وجهين ولا يسمىٰ معضلا اصطلاحا . (۱)

اسی طرح علامہ عراقی رحمہ اللہ نے ''التقييد والإيضاح'' میں لکھا ہے:

'' أطلق المصنف اسم المعضل على ما سقط منه اثنان فصاعدا ولم يفرق بين أن يسقط ذلک من موضع واحد أو من موضعين، وليس المراد بذلک إلا سقوطهما من موضع واحد، فأما إذا سقط راو من مكان ثم راو من مكان آخر فهو منقطع في موضعين وليس معضلا في الاصطلاح.'' (۲)

اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو راوی ایک ہی جگہ سے پے در پے ساقط ہو جائیں، تو اصطلاح محدثین میں اس کو معضل کہا جاتا ہے اور اگر دو الگ الگ مقامات سے دو راویوں کا سقوط ہوا ہے، تو یہ دو جگہ سے منقطع کہلاتی ہے۔

انقطاع

اسباب ضعف میں سے ایک انقطاع ہے اور وہ یہ ہے کہ سند میں سے ایک یا دو یا زیادہ راوی حذف ہو جائیں؛ مگر یہ حذف پے در پے یعنی ایک ہی جگہ سے نہ ہو،

(۱) النکت: ۱۴/۲

(۲) التقييد والايضاح: ۸۱/۱

بلکہ سند میں مختلف جگہوں سے ہو۔

علامہ ابن الحنبلی رحمہ اللہ نے "قفو الأثر" میں لکھا ہے:

" ومنه المنقطع وهو ما سقط من سنده واحد أو أكثر مع عدم التوالي من أي وجه كان السقط"

(حدیث مردود میں سے ایک منقطع بھی ہے اور منقطع وہ ہے جس کی سند میں سے ایک راوی یا زیادہ کسی بھی طرح ساقط ہو جائیں، جب کہ پے در پے ساقط نہ ہوں۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ معضل و منقطع کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کہ، جو حدیث معضل ہوگی وہ منقطع بھی ہوگی؛ لیکن ہر منقطع معضل نہیں ہوتی۔ اور بعض حضرات محدثین مرسل کو بھی منقطع کہہ دیتے ہیں، جس طرح منقطع کو مرسل کہہ دیا جاتا ہے۔

تدلیس

حدیث ضعیف ہونے کے اسباب میں سے ایک تدلیس ہے، اور محدثین نے اس کی دو صورتیں بیان کی ہیں:

(۱) ایک یہ کہ راوی اس شخص سے جس سے اس کی ملاقات ہے یا وہ اس کا معاصر ہے، ایسی حدیث روایت کرے جس کو اس سے اس نے سنا نہیں اور اس میں وہ "حَدَّثَنَا" یا " أَخْبَرَنَا " وغیرہ الفاظ نہیں کہتا جو سماع پر صراحۃً دلالت کرتے ہیں، بلکہ " قال فلان"(فلاں نے کہا) یا" عن فلان" (فلاں سے روایت ہے) کہہ کر بیان کرتا ہے، اس کو تدلیس الاسناد کہتے ہیں۔

---

(۱) قفو الأثر: ۱/۶۹

محدثین کہتے ہیں:

" التدليس قسمان: أحدهما :تدليس الإسناد وهو أن يروي عمن لقيه ما لم يسمع منه مُوْهِمًا أنه سَمِعَه منه أو عمَّن عَاصَرَه ولم يلقِهِ مُوْهِمًا أنه قد لَقِيَهُ ،ومن شأنه أن لا يقول في ذلك : أخبرنا فلان ولا حَدَّثَنا أو ما أشبههما . (۱)

(۲) دوسری قسم تدلیس الشیوخ ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شیخ سے وہ حدیث بیان کرے، جو اس نے اس سے سنی ہے؛ مگر اس کا نام یا کنیت یا نسبت وصفت وہ بیان کرے جس سے وہ شیخ ،معروف نہیں ہے تا کہ اس کو پہچانا نہ جا سکے۔(۲)

تدلیس الاسناد کی جو صورت بیان کی گئی، اس میں ابن حجر رحمہ اللہ نے کچھ کلام کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"اگر راوی ایسے شخص سے روایت کرتا ہے، جس سے اس کی ملاقات معروف وثابت ہو؛ مگر یہ خاص روایت اس سے سنا نہیں ہے، تو اس کو تدلیس کہتے ہیں اور اگر اس سے محض معاصرت حاصل ہے، ملاقات ثابت نہیں ،تو ایسی روایت کو مرسل خفی کہتے ہیں۔"(۳)

نیز خطیب بغدادی کی عبارات سے بھی ان کی یہی رائے ظاہر ہوتی ہے۔(۴)

خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے تدلیس کی ایک اور صورت بھی بیان فرمائی ہے،

---

(۱) مقدمه ابن الصلاح: ۴۲،ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۲۰۵،الكفايه: ۳۶۳-۳۶۴

(۲) مقدمه ابن الصلاح: ۴۲،ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۲۰۸،الكفايه :۳۶۵

(۳) نزهة النظر : ۵۶،النكت على ابن الصلاح: ۲/۶۱۴-۶۱۵

(۴) الكفاية: ۳۵۷

اس کو تدلیس التسویۃ کہتے ہیں۔

چناں چہ کہتے ہیں:

" وربما لم يسقط المدلس اسم شيخه الذي حدثه لكنه يسقط ممن بعد في الإسناد رجلا يكون ضعيفا في الرواية أو صغير السن ويحسن الحديث بذلك "

(بعض وقت راوی اپنے شیخ کو ساقط نہیں کرتا؛ بل کہ شیخ کے بعد جو راوی ضعیف ہو یا صغیر السن ہو، اس کو حذف کر دیتا ہے تا کہ حدیث کی سند حسن معلوم ہو۔)(۱)

تدلیس کے سلسلے میں محدثین وفقہا کا اختلاف ہے کہ وہ سببِ ضعف وجرح ہے یا نہیں؟ تدلیس الاسناد کی اکثر علما نے مذمت کی ہے اور مکروہ قرار دیا ہے۔ امام شعبہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے تو اس کی سخت مذمت کی ہے اور اس کو کذب کا بھائی قرار دیا ہے۔(۲)

پھر جو شخص اس تدلیس میں معروف ہو، (بشرطیکہ وہ خود ثقہ ہو) اس کی روایت کے قبول کرنے کے بارے میں بھی اختلاف کیا گیا ہے۔ محدثین وفقہا کی ایک جماعت نے اس کو مجروح قرار دے کر ہر حال میں نا قابل قبول قرار دیا ہے، خواہ اس نے اپنا سننا بیان کیا ہو یا بیان نہ کیا ہو؛ مگر اکثر علما اس بارے میں تفصیل کے قائل ہیں، وہ یہ کہ مدلس راوی نے اگر ایسے الفاظ سے روایت کیا جس میں احتمال ہے کہ اس نے سنا نہ ہو؛ جیسے "عن فلان" کہہ کر روایت کرے، تو اس کا حکم مرسل کا ہے اور اگر ایسے الفاظ سے بیان کیا، جو سماع پر دلالت کرتے ہیں؛ جیسے "سمعت عن فلان" یا "أخبرنا"

(۱) الكفايه: ۳۶۴

(۲) الكفايه: ۳۵۶،تدريب الراوی: ۱/۲۲۸،مقدمه ابن الصلاح: ۲۹

یا ''حدثنا'' تو وہ مقبول ہے۔[1]

اس سلسلے میں اور بھی متعدد اقوال ہیں، اکثر علما نے مذکورہ تفصیل کو صحیح قرار دیا ہے۔

اور تدلیس الشیوخ کو اوپر والی صورت سے اخف قرار دیا گیا ہے اور بعض بڑے بڑے ائمہ سے بھی تدلیس الشیوخ مروی ہے۔

جیسے خطیب بغدادی رحمہ اللہ کے بارے میں علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

''والخطيب الحافظ يروي في كتبه عن أبي القاسم الأزهري وعن عبيد الله بن أبي الفتح الفارسي وعن أبي عبيد الله بن أحمد بن عثمان الصيرفي ، والجميع شخص واحد من مشائخه ، وكذلک يروي عن الحسن بن محمد الخلال وعن الحسن بن أبي طالب وعن أبي محمد الخلال، والجميع عبارة عن واحد، ويروي أيضا عن أبي القاسم التنوخي وعن علي بن الحسن وعن القاضي أبي القاسم علي بن الحسن التنوخي وعن علي بن أبي علي المعدل، والجميع شخص واحد، وله من ذلک كثير.''[2] (واللہ أعلم)

(خطیب اپنی کتب میں ابو القاسم ازہری سے اور عبید اللہ بن ابی الفتح فارسی سے اور ابو عبد اللہ بن احمد بن عثمان صیرفی سے روایت کرتے ہیں

(۱) ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۲۰۹، النکت: ۲/۶۱۹، مقدمہ ابن الصلاح: ۲۹، الکفایہ: ۳۶۱

(۲) مقدمہ ابن الصلاح: ۱۳۹-۱۴۰

اور یہ سب دراصل ان کے مشائخ میں سے ایک ہی شخصیت ہے، اسی طرح وہ حسن بن محمد الخلال سے اور حسن بن ابی طالب سے اور ابو محمد الخلال سے روایت کرتے ہیں، حال آں کہ یہ ایک ہی شخصیت کے نام ہیں اور نیز وہ ابو القاسم التنوخی سے اور علی بن الحسن سے اور قاضی ابوالقاسم علی بن الحسن التنوخی سے اور علی بن ابو علی المعدل سے روایت کرتے ہیں، حال آں کہ یہ ایک ہی شخص ہے اور خطیب سے ایسا بہت ہوا ہے۔)

اور رہی تیسری قسم یعنی تدلیس التسویہ اس کو علمائے حدیث نے تدلیس کی اقسام میں سے سب سے بدتر قرار دیا ہے۔

علامہ عراقی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

”وهو شرّ الأقسام وهو الذي يُسمّونه تدليسَ التسوية وقد سمّاه بذلک أبو الحسن بن القطان وغيره من أهل هذاالشأن.“

(یہ سب سے بدترین قسم ہے اور یہ وہی قسم ہے، جس کو ”تدلیس التسویہ“ کہتے ہیں، اس کا یہ نام ابوالحسن بن القطان وغیرہ اس شان کے علما نے رکھا ہے۔)(۱)

یہاں تک جو اسباب ضعف حدیث بیان کیے گئے، وہ ضعف حدیث کے وہ اسباب ہیں، جس کا تعلق سند میں حذف و اسقاط سے ہے۔

دوسری قسم کے اسباب

دوسری قسم وہ اسباب ہیں، جن کا تعلق راوی کے اوصاف سے ہے۔ حافظ ابن

(۱) التقیید و الایضاح : ۱/۹۵، نیز دیکھو: النکت : ۲/۴۰۳، تدریب الراوی : ۱/۲۲۴

حجر رحمہ اللہ نے راوی میں طعن وجرح کے دس اسباب بیان فرمائے ہیں اوران میں سے بعض بعض سے اشد ہیں اور پانچ کا تعلق راوی کی عدالت سے ہے اور پانچ کا تعلق راوی کے ضبط واتقان سے ہے۔ان کی تفصیل یہ ہے:

(۱) **کذب**: کہ حدیث میں عمداً جھوٹ بولنا ثابت ہو،ایسے راوی کی حدیث کوموضوع کہا جاتا ہےاوراس کو پہچاننے کے مختلف طریقے ہیں،ان کی تفصیل حدیث موضوع پر بحث کے ضمن میں آرہی ہے۔

(۲) **تہمتِ کذب**: یعنی راوی کا متہم بالکذب ہونا۔اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی حدیث راوی سے ایسی منقول ہو، جو قواعد معلومہ کے بالکل خلاف ہواور یہ حدیث کسی اور سے مروی نہ ہو،تو ایسا راوی متہم بالکذب ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے یہ حدیث گھڑ کر بیان کی ہے؛مگر چوں کہ خاص طور پر اس حدیث میں اس کا کذب ثابت نہیں ؛ لہٰذا یہ پہلے کے اعتبار سے اخف ہوگا۔اسی طرح جس آدمی کا جھوٹا ہونا معروف ہو، اگر چہ حدیث میں اس کا کذب ظاہر نہ ہو،اس کی روایت بھی اسی کے درجہ میں ہوگی اور متہم بالکذب کی حدیث متروک کہلاتی ہے۔

(۳) **کثرۃ الغلط** : کثرت کے ساتھ غلطی کرنا بایں طور کہ غلطی صواب سے زیادہ ہو یا برابر ہو، ہاں کبھی کبھی غلطی کا ہوجانا ، بھول کا ہوجانا،تو انسان کا خاصہ ہے،اس سے جرح نہیں کی جاسکتی۔

اسی لیے ابن معین رحمہ اللہ نے فرمایا:

''لستُ أعجبُ مِمّن يُحدّث فيُخطي وإنما أعجب مِمّن يُحدّث فيُصيبُ.''

(مجھے اس پر تعجب نہیں کہ کوئی حدیث بیان کرے اور غلطی کر جائے،

تعجب تو اس پر ہے کہ حدیث بیان کرے اور غلطی نہ کرے)

ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ اسکو نقل کر کے فرماتے ہیں:

اگر کسی آدمی کی جرح اس لیے کی گئی کہ اس نے کسی حدیث میں غلطی کی یا وہم کا شکار ہوا یا تفرد کیا، تو یہ کوئی جرح نہیں ہے، جس سے اس کی حدیث کو رد کر دیا جائے۔(۱)

غرض جب راوی کثرت کے ساتھ غلطی کرے تو وہ مجروح ہوتا ہے اور اسکی حدیث بھی منکر کہلاتی ہے۔

(۴) **غفلت**: یعنی حفظ و اتقان میں غفلت کا شکار ہونا، اس سے مراد بھی کثرتِ غفلت ہے ورنہ تھوڑی بہت غفلت تو ہر کسی سے ہو جاتی ہے اور یہ سبب ضعف و جرح نہیں، ہاں اگر کثرت کے ساتھ غفلت کا ظہور ہو تو وہ جرح ہے اور اسکی روایت بھی منکر کہلاتی ہے۔

(۵) **فسق**: یعنی ارتکابِ کبائر، خواہ وہ کبائر عملی ہوں جیسے زنا کاری، شراب نوشی وغیرہ، یا وہ زبانی وقولی ہوں، جیسے غیبت وغیرہ۔ ایسے راوی کی روایت بھی منکر کہلاتی ہے۔

(۶) **وهم**: حدیث بیان کرنے میں وہم لگ جانا بایں طور کہ وہم سے حدیث کی روایت کرے؛ مگر اس سے بھی مراد کثرت وہم ہے۔ اگر کبھی کبھی وہم ہو جائے، تو وہ جرح نہیں ہے اور اس سے کوئی بھی بچا ہوا نہیں ہے۔

علامہ ابن المبارک رَحِمَہُ اللہُ نے فرمایا:

"من ذا سَلِمَ من الوَهْم؟". (۲)

---

(۱) لسان المیزان: ۱/ ۲۸

(۲) لسان المیزان: ۱/ ۲۸

ہاں کثرت سے وہم کا شکار ہوتا ہو، تو یہ جرح ہے، مثلاً ایک حدیث کو دوسری حدیث میں داخل کر دیتا ہے یا منقطع و مرسل کو موصولاً و مسنداً بیان کرتا ہے وغیرہ۔ اگر کوئی ماہر نقاد حدیث اس وہم پر مطلع ہوتا ہے اور قرائن اس پر دلالت کرتے ہیں، تو ایسی حدیث معلّل کہلاتی ہے اور یہ علم بڑا دقیق ہے۔

(۷) مخالفتِ ثقات: یعنی ثقہ و قابلِ اعتماد راویوں نے جو اور جیسا روایت کیا، اس کے خلاف روایت کرنا، یہ بھی جرح ہے، جس سے راوی ضعیف قرار پاتا ہے۔ اور یہ مخالفت کئی طرح پر ہے:

۱- سیاق سند میں تغیر واقع ہو۔ ایسی حدیث کو جس کی سند میں راوی نے تغیر کر دیا، جب کہ دوسرے ثقہ راوی اس کے خلاف ہیں، مدرج الاسناد کہتے ہیں۔ اور اس کی بھی کئی اقسام محدثین نے بیان فرمائی ہیں۔ (۱)

۲- متن حدیث میں صحابی یا غیر صحابی کا کوئی کلام ملا دے، ایسی حدیث ''مدرج المتن'' کہلاتی ہے۔

۳- راویوں میں تقدیم یا تاخیر کے سبب مخالفتِ ثقات ہو، جیسے مرہ بن کعب کو کعب بن مرہ کہدیا، اس کو مقلوب کہا جاتا ہے۔ اور یہ تقدیم و تاخیر کبھی متن میں بھی ہوتی ہے۔

۴- اگر مخالفت اس طرح ہوئی کہ سند میں کسی راوی کا اضافہ ہو گیا، تو ایسی حدیث کو ''مزید فی متصل الاسناد'' کہتے ہیں۔

۵- اگر مخالفت بایں طور ہوئی کہ راوی کو بدل دیا اور کوئی وجہ ترجیح بھی نہ ہو، تو وہ حدیث مضطرب کہلاتی ہے اور یہ کبھی ایک راوی سے ہوتا ہے اور کبھی ایک جماعت

---

(۱) دیکھو: نزھة النظر: ٦٥

کی طرف سے ہوتا ہے اور یہ موجب ضعف حدیث ہے۔

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"الاضطراب موجب ضعف الحديث لإشعاره بأنه لم يضبط." (۱)

اگر کسی وجہ ترجیح سے اس اضطراب کو دور کر دیا جائے، تو پھر روایت مضطرب نہیں کہلاتی۔

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" فإن ترجحت إحدى الروايتين بحيث لا تقاومها الأخرى لكون راويها أحفظ أوأكثر صحبةً للمروي عنه أوغيره من وجوه الترجيح المعتمدة فالحكم للراجح ، ولا يطلق عليه حينئذ وصف الاضطراب ولا له حكمه. (۲)

(یعنی اگر دو روایتوں میں سے ایک راجح ہو اس طرح کہ دوسری روایت اس کے برابر کی نہ رہے، اس کے راوی کے احفظ ہونے یا جس سے روایت کر رہا ہے اس سے کثیر الصحبۃ ہونے کی وجہ سے یا دیگر کوئی وجہ ترجیح کی بنا پر، جو معتمد وجوہ ترجیح میں سے ہے، تو پھر حکم راجح کو حاصل ہوگا اور اس وقت اس پر اضطراب کا وصف بھی نہیں بولا جائے گا اور نہ ہی اس کا حکم ہوگا۔)

۶- اگر مخالفت اس طرح ہوئی کہ کسی لفظ کے نقطوں میں تغیر کر دیا، تو اس کو

(۱) ارشاد طلاب الحقائق: ۲۵۳/۱

(۲) ارشاد طلاب الحقائق: ۲۴۹/۱

''مُصَحّف'' کہتے ہیں، جیسے ابن مراجم (**بالجیم المعجمة**) کو ابن مزاحم (**بالحاء المهملة**) کہہ دیا، یا جیسے ''**احتجر**'' (**بالراء المهملة**) کو ''**احتجم**'' (**بالمیم**) پڑھ دیا وغیرہ۔

۷- اور اگر لفظ کی شکل میں تغیر کر دیا ہو، تو اس کو تحریف اور ایسی حدیث کو ''مُحَرّف'' کہتے ہیں، جیسے کسی نے کہا'' **عن رسول اللّٰہ عن جبریل عن اللّٰہ عن رجل**''، حال آں کہ یہ ''**عن رجل**'' نہیں؛ بل کہ ''**عزوجل**'' تھا، بھلا اللہ تعالے کسی رجل سے کیسے روایت کرتا؟

اکثر محدثین تحریف وتصحیف کو ایک ہی فصل میں بیان کرتے ہیں اور دونوں صورتوں کے لیے ''تصحیف'' کا لفظ ہی استعمال کر لیتے ہیں اور اس تصحیف کی چھ شکلیں بیان کی گئی ہیں:

(۱) **تصحیف فی الاسناد** جیسے ''ابن مراجم'' کو ''ابن مزاحم'' روایت کرنا۔

(۲) **تصحیف فی المتن** جیسے ''احتجر'' کو ''احتجم'' پڑھنا۔

(۳) **تصحیف البصر** جیسے یعنی آنکھوں سے چوک ہو جانا، جیسا کہ اوپر کی مثالوں میں ہوا ہے۔

(۴) **تصحیف السمع** جیسے ''احول'' کو ''احدب'' سن لیا گیا۔

(۵) **تصحیف اللفظ** جیسے اوپر کی مثالوں میں اسی کو بتایا گیا ہے۔

(۶) **تصحیف المعنی** جیسے اس کی مثال جیسے قبیلۂ عنزہ کے ایک شخص نے کہا کہ حضور علیہ السلام نے ہماری طرف نماز پڑھی، یہ اس نے اس حدیث سے تصحیف کیا جس میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عنزہ (نیزہ) کی طرف نماز

پڑھی، تو عنزہ سے اس نے قبیلہ عنزہ مراد لیا۔ (۱)

(۸) جہالتِ راوی: ضعف حدیث کا آٹھواں سبب راوی کا مجہول ہونا ہے۔ اور محدثین کی اصطلاح میں جہالت کی دو قسمیں ہیں: ایک جہالت العین، ایک جہالت الوصف۔

جہالت العین یہ ہے کہ اصحاب الحدیث اس کو نہ جانیں کہ وہ کون ہے؟ اور اس کی حدیث بھی صرف ایک راوی سے معروف و معلوم ہو۔

اور جہالت الوصف یہ ہے کہ دو یا زیادہ راوی اس سے روایت کریں؛ مگر اس کی توثیق نہ کی گئی ہو، اسی کو "مستور" کہتے ہیں۔ (۲)

مجہول کی ایک تیسری قسم یہ ہے کہ راوی معروف العین ہو، یعنی اس سے دو یا زیادہ محدثین روایت کریں؛ مگر ظاہراً و باطناً دونوں طرح وہ مجہول الوصف ہو۔ (۳)

ان کے احکام اور اس بارے میں اختلاف و تفصیل آگے آرہی ہے۔

(۹) **بدعت:** یعنی راوی بدعت میں مبتلا ہو، تو اس کی روایت بھی ضعیف ہوتی ہے۔

بدعت دو قسم پر ہے: ایک وہ جس سے کفر لازم آتا ہے، اس بدعت کے مرتکب و حامی کی روایت جمہور کے نزدیک مردود ہے۔ اور دوسری قسم وہ بدعت جس سے کفر لازم نہیں آتا ہے بلکہ فسق لازم آتا ہے۔ اس میں محدثین کا اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک اس بدعتی کی روایت جو اپنی بدعت کا داعی نہ ہو، مقبول ہے اور داعی ہو تو

(۱) ان اقسام کی تفصیل مع امثلہ کے لیے دیکھئے: مقدمه ابن الصلاح: ۱۲۰-۱۲۲، معرفة علوم الحديث: ۱۸۱-۱۸۹، ارشاد طلاب الحقائق: ۲/۵۶۶-۵۷۰، تدريب الراوی: ۲/۲۷

(۲) نزهة النظر: ۵۷، مقدمه ابن صلاح: ۴۴

(۳) ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۲۹۲، الفية العراقي: ۵۷، تقريب: ۱/۳۱۶

مردود ہے۔(۱)

(۱۰) سوئے حافظہ: اس سے مراد یہ ہے کہ حافظہ کی کمزوری کی وجہ سے غلطی کرے اور اس کی غلطیاں غالب ہوں۔

پھر اس کی دو اقسام ہیں:

(۱) کبھی تو یہ بڑھاپے کی وجہ سے یا آنکھوں کی بینائی جاتے رہنے سے یا وہ کتابوں پر اعتماد کر کے روایت کرتا تھا، پس کتابیں ضائع ہوگئیں اس کی وجہ سے سوئے حافظہ کا شکار ہوا، تو اس کو طاری کہا جاتا ہے اور ایسا راوی ''مختلط'' کہلاتا ہے۔

(۲) کبھی سوئے حافظہ ہر حال میں راوی کے ساتھ لگا رہتا ہے۔ بعض محدثین اس کی روایت کو شاذ کہتے ہیں۔(۲)

یہ ہیں وہ اسباب جن کی وجہ سے حدیث کو ضعیف قرار دیا جاتا ہے؛ مگر ان میں سے بعض کے بارے میں حضرات فقہا و محدثین کا اختلاف ہے اور بعض کے بارے میں خود محدثین ہی مختلف الخیال ہیں۔ ذیل میں ان کی بحث نقل کی جاتی ہے۔

---

(۱) نزھۃ النظر: ۷۵-۷۷، مقدمہ ابن صلاح: ۴۵، ارشاد طلاب الحقائق: ۱/۳۰۲

(۲) نزھۃ النظر: ۷۵، مقدمۃ ابن الصلاح: ۴۴

اسباب جرح اور فقہائے کرام

حدیث مرسل کا حکم

حدیث مرسل کے بارے میں جمہور محدثین کی رائے یہ ہے کہ وہ نا قابل اعتبار ہے، اسی لیے وہ اس کو مردود کے اقسام میں شمار کرتے ہیں؛ مگر اس سلسلے میں اختلاف پایا جاتا ہے، حتی کہ بعض نے یہاں تک کہا ہے کہ دور اول میں مرسل سے احتجاج ہی جمہور کا مسلک رہا ہے اور سب سے پہلے جنہوں نے اس کو نا قابل احتجاج قرار دیا، وہ امام شافعی رحمہ اللہ ہیں۔

امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے اہل مکہ کے نام جو خط لکھا تھا، اس میں وہ فرماتے ہیں:

"اما المراسيل فقدكان يحتج بها العلماء في ما مضى مثل سفيان الثوري ومالک والاوزاعي حتى جاء الشافعي رحمه الله فتكلم فيه وتابعه على ذلک أحمد بن حنبل وغيره." (۱)

اور امام ابن جریر الطبری رحمہ اللہ نے کہا:

"وأجمع التابعون بأسرهم على قبول المرسل ولم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الائمة بعدهم إلى رأس المأتين، قال ابن عبدالبر رحمه الله : كأنه يعنى أن الشافعي رحمه الله أول من رده." (۲)

(۱) رسالة ابی داؤد الی اهل مكة: ۲۴
(۲) تدريب الراوی: ۱/ ۱۹۸

اگر چہ یہ اجماع کا دعویٰ محل نظر ہے جیسا کہ حافظ رحمہ اللہ نے "**النکت علی ابن الصلاح**" میں اور حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے "**فتح المغیث**" میں لکھا ہے۔ تاہم اس سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جمہور تابعین کے نزدیک مرسل کو قابل احتجاج سمجھا جاتا تھا۔

مالکیہ نے امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب یہی لکھا ہے کہ وہ مرسل کو حجت قرار دیتے تھے۔(۱)

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی مسلک ہے، ابن الصلاح رحمہ اللہ نے فرمایا:

"**والاحتجاج به مذهب مالك وأبي حنيفة وأصحابهما رحمهم الله في طائفة.**" (۲)

اور امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"**وقال مالك وأبوحنيفة وأصحابهما وطائفة من العلماء يحتجّ به.**"(۳)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک اس سلسلے میں یہ ہے:

تابعین اور تبع تابعین کے مرسلات مقبول ہیں اور اس کے بعد والوں کے مرسلات قابل قبول نہیں، الّا یہ کہ راوی کی عادت ہو کہ وہ صرف ثقہ سے روایت کرتا ہو، تب اس کی مرسل حدیث قبول کی جاسکتی ہے۔

علامہ ابن الحنبلی رحمہ اللہ "قفو الاثر" میں فرماتے ہیں:

(۱) التمهيد لابن عبدالبر: ۲/۱

(۲) مقدمة ابن الصلاح: ۲۲

(۳) ارشاد الطلاب: ۱/۱۷۲

”والمختارفي التفصيل قبول مرسل الصحابی مطلقاً ومرسل أهل القرن الثاني والثالث عندنا (أي الحنفية) وعند مالک رحمہ اللہ مطلقاً ـــــــ وأما مرسل من دون هؤلاء فمقبول عند بعض أصحابنا، مردود عند آخرين إلا أن يرويَ الثقات مرسلَه كما روَوُا مسندَه ، فإن كا ن الراوي يرسل عن الثقات وغيرهم فعن أبي بكر الرازي من أصحابنا وأبي الوليد الباجي من المالكية عدم قبول مرسله إتفاقاً.“ (۱)

(اس مسئلہ کی تفصیل میں مختار قول یہ ہے کہ صحابی کی مرسل حدیث مطلقا اوردوسرے اور تیسرے قرن کی مرسل حدیث (حنفیہ کے نزدیک) قابل قبول ہےاورامام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی مطلقاً مقبول ہےاور رہیں ان کے بعد والوں کی مرسل حدیثیں،تو وہ ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک مقبول ہیں اور بعض دیگر حضرات کے نزدیک مردود ہیں ؛مگر یہ کہ اس راوی کی مرسل حدیث ثقہ حضرات روایت کریں جیسے اس کی مسند روایت کرتے ہیں ،پس اگر راوی ایسا ہے کہ ثقہ وغیر ثقہ سب سے ارسال کرتا ہو،تو ہمارے اصحاب میں سے ابوبکر رازی سے اور مالکیہ میں سے ابوالولید باجی سے مروی ہے کہ بالاتفاق اس کی مرسل حدیث نامقبول ہے۔)

امام بزدوی رحمہ اللہ ”كنزالاصول الى معرفة الاصول“ میں فرماتے ہیں:

(۱) قفو الاثر : ۱/۶۷

"وأما إرسال القرن الثاني والثالث فحُجّة عندنا، وهوفوق المسند، كذا ذكره عيسى بن أبان وأما إرسال من دون هٰؤلاء فقد اختلف فيه، فقال بعض مشائخنا يُقْبَلُ إرسال كلّ عدل، وقال بعضهم لايُقْبَلُ، أما وجه الأول فما ذكرنا، وأما الثاني فلأن الزمان زمان فسق فلابدّ من البيان إلا أن يرويَ الثقات مرسلَه كمارَوَوْا مسندَه مثل إرسال محمد بن حسن." (۱)

اورامام حسام الدین رحمہ اللہ نے فرمایا:

"فالمُرسل من الصحابي محمول على السماع، ومن القرن الثاني والثالث على أنه وضح له الأمر واستبان له الإسناد ، وهوفوق المسند فإن من لم يتّضح له الأمر نسبه إلى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه لكن هذا ضرب مزية يثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله، وأما مراسيل من دون هولاء فقد اختلف فيه إلا أن يرويَ الثقات مرسلَه كما رَوَوْا مسندَه." (۲)

ان عبارت سے مستفاد ہوا کہ احناف کے نزدیک:

(۱) ایک صحابی دوسرے صحابی سے جو حدیث مرسلاً بیان کرے وہ باتفاق علماء مقبول ہے۔

---

(۱) اصول بزدوی: ۱۷۱-۱۷۳

(۲) منتخب حسامی مع شرح النامی: ۱/۱۳۶-۱۳۷

(۲) قرن تابعین وتبع تابعین کی مرسل احادیث بھی مطلقاً مقبول اور حجت ہیں۔

(۳) اس کے بعد کے لوگوں کی مرسل حدیث کے بارے میں احناف میں اختلاف ہے، بعض فرماتے ہیں کہ ہر عادل وثقہ کی مرسل حدیث مقبول ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ، چوں کہ قرون مشہود لہا بالخیر کے بعد کذب اور فسق پھیلا ہوا تھا؛ لہٰذا بعد کے دور کی مرسل حجت نہ ہوگی۔

(۴) لیکن اگر بعد کے دور کی مرسل حدیث کو ثقات ولائق اعتماد محدثین روایت کریں، جس طرح اس راوی کی مسند روایت کو روایت کرتے ہیں، تو وہ بھی باتفاق احناف مقبول وحجت ہے۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ بھی مطلقاً مرسل حدیث کو رد نہیں فرماتے: بل کہ بعض شرائط کے ساتھ ان کے نزدیک وہ حجت ہے۔

ان شرائط کی تفصیل یہ ہے:

(۱) مرسل کی تقویت کسی مسند حدیث سے ہو۔

(۲) مرسل کی تقویت کسی اور مرسل حدیث سے ہو، جو دوسرے راوی سے آئے۔

(۳) بعض صحابہ کا قول اس مرسل حدیث کے موافق ہو۔

(۴) اکثر اہل علم کا قول اس کے موافق ہو۔

امام نووی رحمہ اللہ مقدمہ ''شرح مسلم'' میں لکھتے ہیں:

''ومذهب الشافعي رحمه الله أنه إذا انضمّ إلى المرسل ما يعضده احتجّ به، وذلک بأن يُرْوٰى أيضاً مُسنَداً أومرسلاً من جهة أخرى أو يعمل به بعضُ الصحابة أو أكثر العلماء.'' (۱)

(۱) مقدمہ شرح مسلم: ۱/۱۷

حافظ ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ نے فرمایا:

”واحتج بالمرسل أبوحنيفة وأصحابه ومالک وأصحابه رحمهم الله، وكذا الشافعي وأحمد وأصحابهما رحمهم الله إذا اعْتُضِدَ بمُسْند آخر أو مرسل آخر بمعناه عن آخر، فيَدُلّ على تعدُّد المخرج أو وافقه قول بعض الصحابة أو قال به أكثر أهل العلم.“ (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ وامام مالک اوران کے اصحاب رحمہم اللہ کے نزدیک قرن ثانی وثالث کی حدیث مرسل تو مطلقاً مقبول ہے اوراس کے بعد کی وہ مرسل بھی مقبول ہے جس کو ائمہ ثقات روایت کریں اورامام شافعی واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک چار شرائط سے جن کا اوپر ذکر ہوا، مرسل حدیث مقبول ہے اوراسی وجہ سے امام شافعی رحمہ اللہ نے سعید بن مسیّب کی مراسیل کو مقبول فرمایا ہے جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ نے ”ارشادالطلاب“ میں اورابن الصلاح رحمہ اللہ نے ”مقدمہ“ میں امام سیوطی رحمہ اللہ نے تدریب الراوی میں اور دیگر حضرات نے بھی لکھا ہے۔ (۲)

حدیث منقطع کا حکم

حدیث منقطع کے بارے میں محدثین وفقہا کا اختلاف ہے۔ محدثین کے نزدیک یہ ضعیف ہے اورنا قابل اعتبار اورفقہا کے نزدیک قرن ثالث کا انقطاع مقبول ہے جیسا کہ اوپر کی عبارت میں گزر چکا؛ کیوں کہ اوپر جہاں جہاں قرن ثالث

(۱) نقله ابوغده عبد الفتاح فی تعليقه على مقدمة اعلاء السنن: ۱/ ۸۸
(۲) ارشاد الطلاب: ۱/۱۷۱، مقدمه ابن الصلاح: ۲۲، تدريب الراوی: ۱/ ۱۹۹

کے ارسال کا ذکر ہے، اس سے محدثین کی اصطلاح میں منطقع مراد ہے؛ کیوں کہ عام طور پر فقہا و اصولیین منقطع کو بھی مرسل کہہ دیا کرتے ہیں۔ بہ ہر حال فقہائے احناف اور مالکیہ کے نزدیک تبع تابعین کے دور کا انقطاع مقبول ہے اور اس کے بعد کے انقطاع کے لیے وہی شرط ہے، جو اوپر مذکور ہوئی کہ ثقات اس راوی کی منقطع روایت کو بھی مسند کی طرح روایت کریں۔

تدلیس اور فقہائے کرام

تدلیس کے بارے میں اوپر محدثین کا اختلاف اور اس کے بارے میں ان کا صحیح نظریہ اور قول ذکر کیا جا چکا ہے، وہ یہ کہ اکثر محدثین اس کے قائل ہیں کہ مدلس راوی اگر ایسے الفاظ سے روایت کرتا ہے، جو سماع پر دلالت کرتے ہیں، تو وہ روایت مقبول ہوگی، بہ شرطیکہ وہ ثقہ ہو ورنہ نہیں۔

مگر حضرات فقہا کے نزدیک تدلیس کوئی سبب جرح وضعف نہیں ہے۔ فخر الاسلام بزدوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے فرمایا:

”ومن ذلک طعنه بالتدليس، وذلک أن تقول حدّثني فلان عن فلان من غير أن يتّصل الحديث بقوله حدّثنا أوأخبرنا، وسمّوه عنعنةً؛ لأن هذا يوهم شبهة الإرسال وحقيقته ليس بجرح فالشبهة الأولى.“ (۱)

(یعنی طعن مردود میں سے محدثین کا تدلیس سے طعن کرنا بھی ہے، اور تدلیس یہ ہے کہ یوں کہے ”حدّثني فلان عن فلان“ بغیر اس کے کہ حدیث کو ” أخبرنا“ یا ”حدّثنا“ کہہ کر متصل کرے اور محدثین

(۱) اصول بزدوی: ۱۸:۱۷

اس کو عنعنہ کہتے ہیں۔ یہ طعن مردود اس لیے ہے کہ اس سے روایت کے منطقع ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے اور جب حقیقت انقطاع بھی جرح نہیں، تو شبہٴ انقطاع تو بدرجہ اولیٰ جرح نہیں ہوگا۔)

اور ''نور الانوار'' میں ہے:

''لایُقْبَلُ الطعنُ بالتدلیس...؛ لأن غایته أنه یوهم شبهة الإرسال، وحقیقة الإرسال لیس بجرح فشبهته أولی''. (۱)

غرض یہ کہ فقہائے احناف کے نزدیک تدلیس جرح نہیں ہے؛ لیکن اس کے قبول کرنے کے لیے فقہا نے یہ شرط لگائی ہے کہ قرون ثلاثہ کے ثقات کی تدلیس، تو مقبول ہے۔ اور قرون ثلاثہ کے بعد کی تدلیس میں وہی تفصیل ہے، جو رسالہ میں گزری۔ ''قفو الاثر'' میں احناف کا مسلک اس طرح نقل فرمایا:

''وأما عندنا (معشرالحنفیة) فقیل لمرویّه (أي المدلِّس) حکمُ المرسل وقد علمتَ حکمَه.'' (۲)

اس کو نقل کر کے مولانا ظفر احمد عثانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''قلتُ: فإن کان المدلِّس من ثقات القرون الثلاثة یُقْبَلُ تدلیسُه کإرساله مطلقاً وإن کان ممّن دون هؤلاء ففیه تفصیل قد مرّ.'' (۳)

خلاصہ یہ ہوا کہ جو حدیث مرسل کا حکم ہے، احناف کے نزدیک حدیث مدلس کا بھی وہی حکم ہے۔

---

(۱) نور الانوار: ۱۹۶/۶

(۲) قفو الأثر: ۲/۱/۷

(۳) مقدمه اعلاء السنن: ۹۸/۱

جہالت راوی: اقسام واحکام

محدثین نے جہالت راوی کی تین اقسام قرار دی ہیں:(۱)

(۱) جہالت عین: وہ یہ ہے کہ راوی سے ایک سے زائد روایت کرنے والا نہ ہو، اگر ایک سے زیادہ اس سے روایت کرنے والے ہوں، تو وہ مجہول العین نہ رہے گا۔

(۲) جہالت عدالت ظاہراً وباطناً: اور وہ یہ ہے کہ راوی کا ثقہ وقابل اعتماد ہونا نہ ظاہراً معلوم ہو نہ باطناً، اگر چہ اس سے دو راوی روایت کرتے ہوں۔

(۳) جہالت عدالت باطناً: یعنی راوی کا ثقہ ہونا باطناً تو معلوم نہ ہو؛ لیکن ظاہر حال سے عدل وثقہ معلوم ہو۔ اسی کو مستور الحال کہتے ہیں۔

علامہ نووی رحمہ اللہ نے مقدمہ ''شرح مسلم'' میں لکھا ہے:

''دوسری قسم یعنی مجہول العدالۃ ظاہراً وباطناً کی روایت جمہور کے نزدیک نا قابل قبول ہے، لیکن باقی دو یعنی مجہول العین اور مجہول العدالۃ ظاہراً جس کو مستور کہتے ہیں، ان کی روایت سے اکثر محققین نے احتجاج کیا ہے''۔(۲)

علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے مستور کے بارے میں مقبول ہونے کا قول ذکر کر کے فرمایا:

'' قلتُ: يشبه أن يكون العمل على هذا الرأي في كثير من كتب الحديث المشهورة في غير واحد من الرواة

(۱) دیکھئے: ارشاد الطلاب: ۲۹۲/۱، مقدمہ شرح مسلم للنووی :۱۷، توضیح الافکار: ۱۸۵/۲

(۲) مقدمہ شرح مسلم: ۱۷

الذين تقادم العهد بهم وتعذرت الخِبرة الباطنة بهم.'' (۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مستور کی روایت کا مقبول ہونا جمہور کا مسلک ہے اور عموماً اسی پر عمل بھی ہے۔ اور فقہاء کرام میں سے احناف کا مسلک مستور کے بارے میں یہ ہے کہ قرون مشہود لہابالخیر کے مستور راوی کی حدیث مقبول و حجت ہے اور اس کے بعد کے ادوار کی نہیں۔ چنانچہ ''حسامی'' میں ہے:

''والمستور كالفاسق لايكون خبره حجةً في باب الحديث مالم يظهر عدالته إلا في الصدر الأول ''

حسامی کی شرح ''النامي'' میں علامہ عبدالحق حقانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

'' أي لايكون خبر المستور حجةً في جميع الصدور إلا في الصدرالأول، وأراد به قرن الصحابة والتابعين، فخبر المستور من القرون الثلاثة يكون حجةً بشروط.'' (۲)

اسی طرح ''قفو الاثر'' میں ہے، ولفظه هذا:

''واماالمستورعندنا من كان عدلاً فى الظاهر ولم تعرف عدالته فى الباطن سواء انفرد بالرواية عنه واحد ام روى عنه اثنان فصاعداً فحكم حديثه الانقطاع الباطن وعدم القبول الا فى الصدر الاول.'' (۳)

مگر بعض کتب حنفیہ میں اس کے خلاف دو اقوال اور ملتے ہیں۔ ''اصول الآمدی'' میں مطلقاً مستور کی حدیث کا مقبول ہونا مذکور ہے اور ملا علی قاری رحمہ اللہ نے بھی

(۱) مقدمۂ ابن الصلاح: ۴۴
(۲) حسامی مع النامی: ۱/۱۴۳
(۳) قفو الاثر: ۱/۸۶

''شرح النخبه'' میں اس کو نقل کیا ہے۔(۱)

اور دوسرا قول مطلقاً نا مقبول ہونا ہے، امام بزدوی رحمہ اللہ نے غالبًا اسی کو اختیار فرمایا ہے۔

چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

''والمطلق من العدالة ينصرف إلى أكمل الوجهين فلهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجةً .'' (۲)

اس کے بعد امام بزدوی رحمہ اللہ کی ایک عبارت ملی جو اوپر کے مسلک ہی کی ترجمانی کرتی ہے اور غالبًا کا لفظ بندہ نے اسی احتمال کی بنیاد پر لکھا تھا کہ کسی اور عبارت میں وضاحت ہوسکتی ہے۔ وہ عبارت یہ ہے:

''والصحيح ما حكاه محمد أن المستور كالفاسق لا يكون خبره حجةً حتى يظهر عدالته، وهذا بلا خلاف في باب الحديث احتياطاً إلا في الصدر الاول.'' (۳)

احناف کا معتدل مسلک وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ قرون خیر کے مستور کی حدیث حجت ہے اور اس کے بعد والوں کی حجت نہیں۔

رہا مجہول العین، اس کے بارے میں احناف کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ مجہول العین پانچ قسم پر ہے۔

(۱) سلف صالحین اس سے روایت کریں۔

(۲) یا بعض لوگ اس کی حدیث قبول کریں اور بعض قبول نہ کریں۔

(۱) مقدمه اعلاء السنن: ۱/ ۱۲۷

(۲) اصول بزودی: ۱٦٦

(۳) اصول بزدوی: ۱۷۷

(۳) یا اس کے بارے میں خاموش رہیں، طعن و جرح نہ کریں۔

ان تینوں صورتوں میں مجہول العین راوی معروف کی طرح ہوگا اور اس کی حدیث قابل قبول ہوگی۔

(۴) اور اگر سلف کے زمانہ میں اس پر رد ہوگیا، تو وہ روایت مستنکر ہوگی۔

(۵) اور اگر سلف کے دور میں اس کی حدیث ظاہر ہی نہ ہوئی اور نہ اس کا رد ہوا اور نہ قبول، تو اس کی حدیث جائز العمل ہوگی، واجب العمل نہ ہوگی۔(۱)

مگر یاد رہے کہ اوپر کی تین صورتوں میں جو مجہول العین کی حدیث کو حجت و مقبول مانا گیا ہے، یہ اس شرط سے مشروط ہے کہ صدر اول یعنی صحابہ یا تابعین یا تبع تابعین کے دور میں ہو، اس کے بعد کے ادوار کے مجہول العین راوی کی حدیث کلیۃً مردود ہے۔

چنانچہ امام بزدوی رَحمہُ اللہ نے صدر اول کی شرط لگائی ہے، وہ فرماتے ہیں:

والجواب أن خبرالمجهول من الصدر الأول مقبول عندنا على الشرط الذى قلنا (أي من قبل من رواية السلف عنه أو الاختلاف فيه أوالسكوت عنه) بشهادة النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ على ذلک القرن بالعدالة ." (۲)

اسی طرح ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

"حتى أن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تحِلُّ

---

(۱) دیکھو: نورالانوار: ۱۸۴-۱۸۵، حسامی مع شرحہ النامی: ۱/۱۵۰-۱۵۱، اصول بزدوی: ۱۶۰

(۲) اصول بزدوی: ۱۶۷

العمل به لظهور الفسق.“ (۱)

غرض یہ کہ احناف کے نزدیک مجہول العین بھی صدر اول میں مقبول ہے، جب کہ وہ تین شرطیں پائی جائیں، جو اوپر مذکور ہوئیں۔ اور اگر یہ شرطیں نہ پائی جائیں، تو حجت نہیں اور سلف کے دور کے بعد کی مجہول کی حدیث پر عمل جائز نہیں۔

بدعت: اقسام و احکام

علما نے بدعت کی دو قسمیں کی ہیں: ایک بدعتِ مُکفِّرہ، دوسری بدعتِ مُفسِّقہ، یعنی ایک وہ بدعت ہے، جس کے ارتکاب سے کفر لازم آتا ہے جیسے بعض غالی روافض کا عقیدہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ میں اللہ کی ذات حلول کر گئی ہے یا قرآن پاک میں تحریف ہوگئی ہے وغیرہ۔ دوسری بدعت وہ جس سے فسق لازم آتا ہے جیسے دیگر فرقِ باطلہ کے بہت سے عقائد و اعمال ہیں۔

بدعت مکفرہ کے مرتکب کی حدیث کے بارے میں محدثین کے اقوال مختلف ہیں، جمہور نے اس کی حدیث کو رد کیا ہے اور بعض نے اس کی حدیث کو علی الاطلاق مقبول قرار دیا ہے اور بعض نے اس میں تفصیل کی ہے کہ اگر یہ راوی اپنے اس باطل مذہب و مسلک کی تائید و نصرت کے لیے جھوٹ کو حلال سمجھتا ہو، تو اس کی حدیث قبول نہ کی جائے گی اور اگر اس بارے میں بھی جھوٹ کے مباح و جائز ہونے کا عقیدہ نہ رکھتا ہو، تو اس کی حدیث مقبول ہوگی۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ بدعت مکفرہ کے مرتکب کے بارے میں اختلاف ہے؛ لہٰذا امام نووی رحمہ اللہ نے جو اس کی روایت کے مقبول نہ ہونے پر اتفاق نقل کیا

---

(۱) اصول بزدوی: ۶۷

(۲) نزهة النظر: ۷۶

ہے، یہ محل نظر ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”المبتدع یکفر ببدعته لاتُقْبَل روایته بالاتفاق“ (۱)

مگر جیسا کہ عرض کیا گیا یہ اگرچہ جمہور کا مسلک ہے تاہم اس میں اتفاق کا دعوی مشکل ہے؛ کیوں کہ اس میں اور بھی اقوال ہیں۔ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں ایک اور نظریہ اختیار فرمایا ہے، وہ یہ ہے کہ جس بدعت کی وجہ سے وہ راوی شرع کے کسی ایسے امر کے انکار کا مرتکب ہو، جو دین میں متواتر طور پر ثابت ہو اور ضروریات دین میں سے ہو، اس کی روایت قابل قبول نہ ہوگی اور جو ایسا نہ ہو اور اس کے ساتھ ضبط و اتقان اور ورع وتقوی کا حامل ہو، اس کی روایت کے قبول کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں۔

ابن حجر رحمہ اللہ کے الفاظ یہ ہیں:

”فالمعتمد أن الذي تُردّ روایته من أنکر أمراً متواتراً من الشرع معلوماً من الدین بالضرورة ، وکذا من اعتقد عکسه ، فأما من لم یکن بهذه الصفة وانضم إلی ذلک ضبطه لما یرویه مع ورعه وتقواه فلامانع من قبوله.“ (۳)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو بدعت علما کے نزدیک موجب کفر ہو، اس کے حامی کی روایت مردود ہے اور جو بدعت باتفاق علما موجب کفر نہ ہو؛ بل کہ اس کے موجب کفر ہونے میں اختلاف ہو، اس کے حامل وحامی کی روایت مقبول ہوسکتی ہے جب

(۱) ارشاد الطلاب : ۱/۳۰۰

(۲) دیکھو: الکفایہ: ۱۲۱، تدریب : ۱/۳۲۴

(۳) نزهة النظر: ۷۶

کہ ضبط واتقان اور ورع وتقوی اس میں ہو۔

رہی وہ بدعت جو موجب فسق ہے، اس میں بھی اختلاف کیا گیا ہے۔

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”واختلفوا فيه إذا لم يكفر، فمنهم من ردّها مطلقاً لفسقه ولاينفعه التأويل، ومنهم من قَبِلَهَا إذا لم يكن ممّن يستحلّ الكذب في نصرة مذهبه أو لاهل مذهبه سواء كان داعيةً إلى بدعته أو لم يكن.....و منهم من قال تُقْبَلُ روايتُه إذا لم يكن داعيةً إلى بدعته ولايُقْبَلُ إذا كان داعيةً.“(۱)

(علما نے بدعتی کے بارے میں اختلاف کیا ہے، جب کہ اس کی تکفیر نہ کی گئی ہو، بعض نے اس کی روایت کو اس کے فاسق ہونے کی بنا پر مطلقاً رد کیا ہے اور اس کی تأویل سے اس کو کچھ نفع نہیں اور بعض نے اس کی روایت کو اس وقت قبول کیا ہے، جب کہ وہ ان لوگوں میں سے نہ ہو، جو اپنے مذہب کی اور اپنے اہل مذہب کی تائید کے لیے جھوٹ کو حلال سمجھتے ہیں، خواہ وہ اپنی بدعت کا داعی ہو یا نہ ہو اور بعض نے کہا کہ اس کی روایت اس وقت مقبول ہے، جب کہ وہ اپنی بدعت کا داعی نہ ہو اور اگر اپنی بدعت کا داعی ہو، تو اس کی روایت قابل قبول نہیں۔)

اس میں سے پہلا قول کہ مطلقاً بدعتی کی روایت مردود ہے، حضرت امام مالک رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے جیسا کہ خطیب نے لکھا ہے اور اس قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ تاویل سے کفر اور فسق کرنے والا، کافر معاند وفاسق عامد کے برابر ہے

(۱) ارشاد الطلاب: ۱/۳۰۲

لہٰذا ان دونوں کی حدیث قبول نہ کرنا اور ان کی روایت کو ثابت نہ ماننا واجب ہے۔ (۱)

اور دوسرا قول کہ اُس بدعتی کی روایت مقبول ہے، جو اپنے مذہب یا اہل مذہب کی تائید و نصرت کے لیے جھوٹ کو حلال نہ سمجھتا ہو، یہ امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور آپ سے متعدد حضرات نے نقل کیا کہ آپ نے فرمایا:

''میں سوائے خطابیہ کے تمام اہل اہواء کی شہادت قبول کرتا ہوں؛

کیوں کہ یہ خطابیہ اپنی موافقت کے لیے جھوٹ کو جائز سمجھتے ہیں۔'' (۲)

اور تیسرا قول کہ اگر وہ راوی اپنی بدعت کا داعی ہو، تو مردود ہے اور داعی نہ ہو، تو مقبول ہے، اس کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اصح اور علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ وعلامہ نووی رحمہ اللہ نے کثیر یا اکثر علما کا مذہب اور امام ابن حبان رحمہ اللہ نے اجماعی مذہب قرار دیا ہے۔ (۳)

اگر چہ ابن حبان رحمہ اللہ کے دعوی اجماع پر کوئی دلیل نہیں اور خلاف تحقیق ہے، تاہم اس میں شک نہیں کہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔ پھر اس قول کے قائلین کے مابین بھی اختلاف ہے، بعض حضرات مطلقاً ہر اس بدعتی کی راویت کو مقبول قرار دیتے ہیں، جو اپنی بدعت کا داعی نہ ہو؛ لیکن بعض حضرات نے اس میں بھی قید لگائی ہے، وہ یہ کہ اس کی روایت وحدیث ایسی نہ ہو، جس سے اس کی بدعت کو تقویت وتائید ملے۔ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسی دوسرے قول کو مذہب مختار قرار دیا ہے اور فرمایا کہ امام نسائی

---

(۱) الکفایہ: ۱۲۰

(۲) ارشاد الطلاب: ۱/۳۰۲، مقدمہ ابن الصلاح: ۴۵، مستصفي للغزالي: ۱/۱۰۲

(۳) نخبة الفکر: ۴، مقدمہ ابن الصلاح: ۴۵، ارشاد الطلاب: ۱/۳۰۲، نزهة النظر: ۷۶، مقدمہ فتح الباري: ۳۸۵، لسان المیزان: ۱/۲۱، السنة ومکانتها فی الشریع الاسلامي: ۹۳، منهاج السنة: ۱/۱۴

وابو داؤد رحمہما اللہ کے شیخ ابواسحاق جوزجانی رحمۃ اللہ نے اس قید کی تصریح اپنی کتاب میں فرمائی ہے۔(۱)

اب فقہائے حنفیہ کا مسلک ملاحظہ فرمائیں۔"قفوا لاثر" میں نقل کیا ہے:

"وعندنا (أي الحنفية) إن أدت إلى الكفر لم تُقْبَلْ رواية صاحبها وفاقاً لأكثر الأصوليين، وإن أدت إلى الفسق ، فقيل: قبلت رواية صاحبها إذا كان عدلاً ثقةً غيرَ داعيةٍ وقيل إذا كان فسقه مظنونا أو مقطوعا به ولم يتدين الكذب، زاد فخر الإسلام فقال: ولم يدع إلى بدعته ، والمختار هو الأول." (۲)

(ہمارے نزدیک اگر بدعت کفر تک پہنچاتی ہوتو اس کی روایت اکثر اصولیین کے اتفاق سے نا قابل قبول ہے،اوراگر وہ کفر تک نہ پہنچائے تو اس بارے میں ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ شخص عادل و ثقہ ہواور اپنی بدعت کا داعی نہ ہوتو اس کی روایت مقبول ہےاور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا اس بدعت کی وجہ سے فسق غالب گمان کے مطابق ہو یا یقینی ہو؛ لیکن وہ اپنے مذہب کے لیے جھوٹ بولنے کو دین نہ سمجھتا ہو اور فخر الاسلام نے یہ اضافہ بھی کیا ہے وہ اپنی بدعت کا داعی نہ ہو،تو اس کی روایت مقبول ہے،اور پہلا قول ہی مختار ہے۔)

اس سے معلوم ہوا کہ جمہور محدثین کا جو مسلک ہے،وہی مسلک حنفیہ نے بھی

(۱) شرح النخبہ: ۷۸،ھدی الساری: ۳۸۵،لسان المیزان: ۲۱/۱

(۲) مقدمہ اعلاء السنن: ۱۴۱/۱

اختیار کیا ہے کہ بدعت مکفرہ کے مرتکب وحامی کی حدیث غیر مقبول ہے اور بدعت مفسقہ کے مرتکب وحامی کی حدیث اس شرط سے مقبول ہے کہ وہ عادل وثقہ ہو اور اپنی بدعت کا داعی نہ ہو۔

امام بزدوی رحمہ اللہ نے فرمایا:

”وأما في باب السنن فإن المذهب المختار عندنا أن لايُقْبَلَ روايةُ من انْتَحَلَ الهوٰى والبدعةَ ودَعَا الناس إليه، على هذا ائمة الفقه والحديث كلّهم.“ (۱)

یہی بات علامہ حسام الدین محمد الاخسیکثی رحمہ اللہ نے فرمائی ہے:

”أما صاحب الهوى فالمذهب المختار أنه لايُقْبَلُ روايةُ منِ انْتَحَلَ الهوٰى ودَعَاالنّاسَ إليه، وهو مذهب عامة أهل الفقه والحديث.“ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفۃ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کی طرف اس قول کو منسوب کیا ہے کہ وہ بدعت جس سے کفر لازم نہ آئے اور اس کا مرتکب جھوٹ کو حلال نہ سمجھتا ہو، تو اس کی حدیث مقبول ہے، یہ وہی قول ہے، جو امام شافعی رحمہ اللہ سے اوپر نقل کیا گیا۔ (۳)

غالباً یہ ان حضرات سے ایک قول منقول ہے اور مذہب وہی ہے، جو اوپر نقل کیا گیا۔ واللہ اعلم

---

(۱) اصول بزدوي: ۱۷۹

(۲) حسامی مع النامي: ۱۴۸

(۳) لسان المیزان: ۱/۲۱

حدیث ضعیف کا اجمالی حکم

حدیث ضعیف جس کی تعریف اوپر ذکر کی گئی، اس کا حکم کیا ہے؟ اس سلسلے میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہاں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ ضعیف کی وہ قسم جس کو موضوع کہا جاتا ہے، وہ تو باتفاق علما مردود اور اس کی روایت اور اس سے کسی بھی مسئلہ میں احتجاج جائز نہیں ہے۔

موضوع کو چھوڑ کر مطلق حدیث ضعیف کے بارے میں اختلاف ہے۔ اور تین قول اس بارے میں مشہور ہیں:

(۱) علی الاطلاق حدیث ضعیف نا قابل اعتبار ہے، اس سے نہ احکام و عقائد میں احتجاج جائز ہے اور نہ فضائل و مواعظ میں۔ ابن معین اور ابو بکر ابن العربی سے اس کو نقل کیا گیا ہے اور علما حدیث کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے۔(۱)

(۲) ضعیف حدیث پر اسی وقت عمل کیا جا سکتا ہے جب کہ اس باب میں کوئی اور حدیث سوائے اس حدیث ضعیف کے وارد نہ ہو۔ امام ابو داود رحمہ اللہ کا یہی مذہب ہے اور امام احمد رحمہ اللہ سے بھی یہی منقول ہے اور امام ترمذی اور امام ابو داود رحمہما اللہ کے طرز سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے؛ کیوں کہ ان حضرات نے ضعیف حدیث کو اپنی سنن میں روایت کیا ہے اور اس سے احتجاج کیا ہے، جب کہ اس باب میں کوئی صحیح حدیث وارد نہ ہو۔(۲)

امام ابو حنیفہ اور امام احمد رحمہما اللہ کا مذہب ابن القیم رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ وہ حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم رکھتے ہیں۔

---

(۱) القول البدیع: ۱۹۵، الاجوبة الفاضلة: ۵۰

(۲) النکت علی ابن الصلاح: ۱/ ۴۲۷، القول البدیع: ۲۵۵

چناں چہ فرماتے ہیں:

”وأصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة رحمہ اللہ : أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي ، وعلى ذلک بَنٰى مذهبَه.“

پھر چند امثلہ کا ذکر کر کے آگے فرماتے ہیں:

”فتقديم الحديث الضعيف وآثار الصحابة على القياس والرأي قولُه (أي قول أبي حنيفة) وقول الإمام أحمد رحمہما اللہ . “ (۱)

نیز امام مالک رحمہ اللہ کے بارے میں فرمایا:

”وأما مالک رحمہ اللہ فإنه يقدّم الحديث المرسل والمنقطع و البلاغات وقول الصحابي على القياس.“ (۲)

نوٹ: یہاں یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ امام ابن القیم رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے کہ ان حضرات کے کلام میں ضعیف سے مراد حدیث حسن ہے، نہ کہ ضعیف المصطلح علیه عند المتاخرین، اس پر کلام آگے آرہا ہے۔

نیز امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب نقل کیا گیا ہے۔(۳)

اور امام سیوطی رحمہ اللہ نے فرمایا:

” قال ابن مندة: وكذلک أبوداؤد يأخذ ماخذَه (أي النسائي) ويُخرِجُ الإسناد الضعيف إذا لم يجد في الباب

(۱) اعلام الموقعين: ۱/۷۷

(۲) اعلام الموقعين: ۱/۳۱

(۳) اعلام الموقعين: ۱/۷۷

غيرَه لأنه أقوى عنده من رأي الرجال ، وهذا أيضاً رأي الإمام أحمد.'' (۱)

امام شاطبی رحمہ اللہ نے فرمایا:

''فكلام أحمد رحمہ اللہ **ومن وافقه دالّ على أن العمل بالحديث الضعيف يُقَدَّمُ على القياس المعمول به عند جمهور المسلمين بل هو إجماع السلف.''** (۲)

غرض یہ ہے کہ بہت سے ائمہ فقہ وحدیث اس کے قائل ہیں کہ اگر ضعیف حدیث کے سواباب میں کوئی اور حدیث وارد و ثابت نہ ہو، تو وہ قیاس پر راجح ہے اور قابل عمل ہے۔

(۳) تیسرا مذہب اس سلسلے میں یہ ہے کہ فضائل اعمال اور مواعظ وقصص اور ترغیب وترہیب میں ضعیف حدیث پر عمل جائز ہے اور اس کے ضعف کے بیان کر نے میں تساہل سے بھی کام لیا جا سکتا ہے؛ لیکن عقائد اور حلال وحرام کے احکام میں ضعیف حدیث پر عمل جائز نہیں اور نہ ضعیف حدیث کے بیان میں تساہل جائز ہے۔

خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے ''الكفاية'' میں ایک فصل بعنوان: ''باب التشديد في أحاديث الأحكام والتجوز في فضائل الأعمال'' قائم کی ہے اور اس میں متعدد حضرات محدثین سے احادیث فضائل وترغیب میں تساہل کا جواز نقل کیا ہے، سفیان ثوری رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا:

''لا تأخذوا هذا العلم في الحلال والحرام إلا من الرؤساء المشهورين بالعلم الذين يعرفون الزيادة

---

(۱) تدریب الراوی: ۲۹۷/۱

(۲) الاعتصام: ۲۶۲/۱

والنقصان، فلا بأس بما سوا ذلک من المشائخ." (۱)

اور امام احمد رحمۃ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"إذا روينا في الحلال والحرام والسنن والأحكام شدّدنا وإذا روينا في فضائل الأعمال وما لا يضع حكما ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد." (۲)

اور ابوزکریا العنبری رحمۃ اللہ سے نقل کیا:

"الخبرُ إذا وَرَدَ لم يُحَرِّمْ حلالاً ولم يُحِلَّ حراماً ولم يُوجِبْ حكماً وكان في ترغيب وترهيب أو تشديد و ترخيص وَجَبَ الإغماضُ عنه والتساهُلُ في روايته. (۳)

علامہ ابن الصلاح رحمۃ اللہ اور ان ہی کی اقتداء میں علامہ نووی رحمۃ اللہ نے فرمایا:

"يجوز عند أهل الحديث وغيرهم التساهُل في الأسانيد ورواية ما سوى الموضوع من أنواع الحديث الضعيف من غير اهتمام ببيان ضعفه فيما سوى صفات الله تعالى وأحكام الشريعة من الحلال والحرام وغيرهما وذلک كالمواعظ والقصص وفضائل الأعمال وسائر فنون الترغيب والترهيب وسائر ما لا تعلّق له بالأحكام والعقائد، ومِمّن روينا عنه التنصيص على التساهل في

(۱) الكفايه: ۱۳۴

(۲) الكفايه : ۱۳۴

(۳) الكفايه: ۱۳۴

نحو ذلک عبد الرحمان بن مهدی رحمہ اللہ وأحمد بن حنبل رحمہ اللہ . " (۱)

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے "**القول المسدد**" میں فرمایا:

" **وقد ثبت عن الإمام أحمد رحمہ اللہ وغيره من الائمة أنهم قالوا إذا روينا في الحلال والحرام شدّدنا وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا.**" (۲)

فقہاء حنفیہ کے نزدیک بھی یہی قول غالباً راجح ہے؛ کیوں کہ انہوں نے اسی کا ذکر کیا ہے۔علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے "**در مختار**" میں فرمایا:

" **شرط العمل بالحديث الضعيف عدم شدّة ضعفه وأن يدخل تحت أصل عام وأن لايعتقد سنّيّة ذلک الحديث.**" (۳)

اس عبارت میں اگر چہ عمل بالضعیف کے شرائط کا بیان مقصود ہے، تاہم اس سے عمل بالضعیف کا جواز مفہوم ہوتا ہے۔

---

(۱) مقدمه ابن الصلاح: ۴۰،و اللفظ له ارشاد الطلاب: ۱/۲۷۰

(۲) القول المسدد : ۱۱-۱۲

(۳) درمختار مع شامی: ۱/ ۱۲۸

حدیثِ موضوع

حدیث موضوع کی تعریف

حدیث موضوع کی تعریف میں علمائے حدیث نے لکھا ہے:

"هوالحديث المُختلَق المصنوع وهوشرّ الأحاديث الضعيفة." (۱)

یعنی موضوع وہ حدیث ہے جو گھڑ کر بنائی گئی ہو اور یہ تمام احادیث ضعیفہ میں سب سے بدترین قسم ہے۔

وضع کے لغت میں متعدد معنی آتے ہیں:

(۱) اسقاط

(۲) ترک

(۳) افتراء وغیرہ

لہٰذا لغت میں موضوع کے معنی ساقط کیا ہوا (مسقط) یا متروک یا من گھڑت کے ہوتے ہیں۔ (۲)

لہٰذا حدیث موضوع درجۂ اعتبار سے ساقط اور قابل ترک ہوتی ہے۔ اور ابن حجر رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ وضع کے معنی الصاق یعنی ملنے کے بھی آتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے:

(۱) ارشاد الطلاب: ۱/۲۵۸، مقدمه ابن الصلاح: ۳۸، النکت علی ابن الصلاح: ۲/۶۱۴، الفية العراقی: ۳۸

(۲) القاموس: ۳/۹۴

''وضع فلان علی فلان کذا أي ألصق به.''

اس صورت پر حدیث موضوع کو موضوع اس لیے کہتے ہیں کہ وہ حضور علیہ السلام سے (باجود من گھڑت ہونے کے) ملائی گئی ہے۔(۱)

بہ ہر حال حدیث موضوع وہ ہے، جو حقیقۃً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہ ہو اور جھوٹ کے طور پر آپ کی طرف منسوب کردی گئی ہو۔

حدیث موضوع کی پہچان

اور حدیث موضوع کے معلوم کرنے اور پہچاننے کے لیے کیا طریقہ اور علامت ہے؟ اس بارے میں عموماً یہ لکھا گیا ہے کہ راوی کذاب کا سلسلہ رواۃ میں ہونا، روایت کے موضوع ہونے کے لیے کافی ہے۔اس لیے بعض حضرات نے موضوع حدیث کی تعریف میں یہ لکھا ہے کہ اس کے راوی کے کذاب ہونے کی وجہ سے اس پر طعن کیا گیا ہو، تو وہ موضوع ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا:

''لأن الطعن إما أن یکون لکذب الراوي. وھو الموضوع.'' (۲)

مگر محدثین کے طرز وطریقے اور دوسرے بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کسی راوی کا کذاب ہونا حدیث کے موضوع ہونے کی کوئی قطعی دلیل یا علامت نہیں ہے؛ کیوں کہ جھوٹا بھی کبھی سچ بول دیتا ہے، البتہ غالب ظن کے اعتبار سے اس کو موضوع قرار دیا جاتا ہے۔

(۱) النکت علی ابن الصلاح: ۲/۶۱۴

(۲) نزھۃ النظر: ۵۹

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا:

”والحكم عليه بالوضع إنما هو بطريق الظن الغالب لا بالقطع إذ قد يصدق الكذوب.“ (۱)

اس لیے کسی اسناد میں کذاب کے ہونے سے یقیناً وضع کا حکم نہیں لگایا جاسکتا، البتہ دیگر قرائن بھی اس کے مؤید ہوں تو پھر وضع کا حکم ہوگا اور اگر قرائن وشواہد اس کی حدیث کی تائید کرتے ہوں، تو اس کو بے اصل اور موضوع نہیں کہا جائے گا۔ اسی وجہ سے علمائے حدیث نے لکھا ہے:

”اگر حدیث کا ضعف کذب راوی کی وجہ سے ہو تو تعدد طرق کی وجہ سے وہ حدیث اگر چہ درجۂ حسن یا صحیح تک نہیں پہنچتی؛ لیکن اس سے اتنا تو ثابت ہوتا ہے کہ اس کی کوئی اصل ہے؛ بل کہ بعض وقت طرق کی کثرت اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ وہ اس سند کی طرح ہو جاتی ہے، جس میں معمولی ضعف ہو اور اگر اس کے ساتھ یہ فرض کرلیا جائے کہ یہ حدیث ایک اور ایسی سند سے آئی ہے، جس میں معمولی ضعف ہے، تو وہ حسن لغیرہ کے درجہ کو پہنچ جائے گی۔“

چناں چہ علامہ سخاوی رحمہ اللہ ”فتح المغيث“ میں کہتے ہیں:

”ولكن بكثرة طرقه القاصرة عن درجة الاعتبار بحيث لا يجبر بعضها ببعض يرتقي عن رتبة المردود المنكر الذي لا يجوز العمل به بحال إلى رتبة الضعيف الذي يجوز العمل به في الفضائل، و ربما تكون تلك الطرق

(۱) نزهة النظر: ٥٩

الواهية بمنزلة الطريق التي فيها ضعفٌ يسيرٌ بحيث لوفرض مجيء ذلک الحديث بإسناد فيه ضعفٌ يسيرٌ كان مرتقياً بها إلى رتبة الحسن لغيره". (۱)

اورعلامہ سیوطی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں:

"وأما الضعيف لفسق الراوى أوكذبه فلا يُؤثِّرفيه موافقة غيره له إذا كان الآخرمثله لقوة الضعف وتقاعد الجابر، نعم يرتقي بمجوع طرقه عن كونه منكراً أولا أصل له، صرح به شيخ الاسلام، بل قال: ربما كثرت الطرق حتى أوصلته إلى درجة المستور السيء الحفظ بحيث إذا وجد له طريق آخر فيه ضعف قريب محتمل ارتقى بمجموع ذلک إلى درجة الحسن. " (۲)

اورعلامہ طاہرالجزائری رحمۃ اللہ فرماتے ہیں:

"وقال بعض الحفاظ:إن هذا النوع قد تكثر فيه الطرق وإن كانت قاصرةً عن درجة الاعتبار حتى يرتقي عن رتبة المنكَر الذي لا يجوز العمل به بحال إلى رتبة الضعيف الذي يجوز العمل به في الفضائل و ربما صارت تلک الطرق الواهية بمنزلة الطريق التي فيها ضعفٌ يسيرٌ بحيث لو فرض مجيء ذلک الحديث بإسناد فيه ضعفٌ يسيرٌ

(۱) فتح المغيث: ۱/۷۳

(۲) تدريب الراوى: ۱/۱۷۷

صار مرتقیاً من رتبة الضعيف إلى رتبة الحسن لغيره.'' (۱)

اوراس کے برخلاف کذاب راوی کی حدیث کے خلاف قرائن موجود ہوں تو اس پر وضع کا حکم قطعی طور پر لگایا جاسکتا ہے اور یہ قرائن مندرجہ ذیل ہو سکتے ہیں:

(۱) حدیث کا قرآن پاک کے مضمون کے خلاف ہونا۔

(۲) متواتر حدیث کے مضمون کے خلاف ہونا۔

(۳) تاریخی حقائق کے خلاف ہونا۔

(۴) الفاظ کا رکیک ہونا، جو اللہ کے رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کی شان سے بعید ہیں۔

(۵) بدیہیات عقل کے خلاف ہونا۔

(۶) ایسی بات پر مشتمل ہونا، جس کا چرچا ہونا چاہئے تھا، مگر پھر بھی اس راوی کے سوا کوئی اوراس کو بیان نہ کرے۔

(۷) معمولی اور چھوٹے اعمال پر ثواب کثیر اور معمولی گناہ پر وعید شدید کا اس میں بیان ہونا وغیرہ۔ (۲)

حضرات فقہا نے بھی اس کو بیان کیا ہے اوراس کو انقطاع باطنی کا نام دیا ہے اور اس کی چار صورتیں بیان کی ہیں۔

امام غزالی رَحِمَهُ اللهُ اپنی کتاب ''المستصفیٰ من علم الاصول'' میں فرماتے ہیں:

''القسم الثاني من الأخبار مايُعْلَمُ كذبه وهي أربعة:

---

(۱) توجیه النظر : ۳۶۳/۱

(۲) اس کی تفصیل مع امثلہ کے لیے دیکھئے: ''السنّة ومكانتها في التشريع الاسلامي: ۹۸-۱۰۲

الأول : مايُعْلَمُ خلافُه بضرورة العقل أوالنظر أوالحس أوالمشاهدة أوأخبارالتواتر، وبالجملة ماخالف المعلومَ بالمدارک الستّة المذكورة.

الثاني: مايُخَالِفُ النَّص القاطعَ من الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الأمة.

الثالث: ماصرح بتكذيبه جمعٌ كثيرٌعن نقله والتحديث به مع جريان الواقعة بمشهد منهم ومع إحالة العادة السكوت عن ذكره لتَوَفُّرالدواعي على نقله". (۱)

امام بزدوی اور علامہ ملاجیون رحمہما اللہ نے لکھا کہ:

"انقطاع باطنی کی دوصورتیں ہیں: ایک یہ کہ انقطاع بالمعارضہ ہو، اوردوسرے یہ کہ انقطاع راوی میں قصور ونقصان کی وجہ سے ہو"۔

پھر اول کی چار صورتیں بیان کی ہیں:

(۱) کتاب اللہ کے خلاف ہو۔

(۲) سنت معروفہ کے خلاف ہو۔

(۳) مشہور واقعہ جس کا چرچا ہونا چاہئے، اس کو ایک ہی آدمی بیان کرے۔

(۴) صحابہ کرام اس کے ذکر سے اعراض کریں۔ (۲)

غرض یہ کہ اگر کذاب راوی کی حدیث، مذکورہ امور پر مشتمل ہو تو پھر اس کے موضوع ہونے کا یقین کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم

(۱) المستصفی: ۱/۱۹۱ مختصراً

(۲) اصول بزدوی: ۱۷۳، نورالانوار: ۱۸۹-۱۹۰

حدیثِ موضوع کا حکم

تمام علما نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ حدیث موضوع کو بیان کرنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اس کے موضوع ہونے کا بیان بھی ساتھ ساتھ کر دیا جائے اور حدیث موضوع کسی بھی سلسلے میں قابل عمل نہیں۔

امام نووی رحمۃ اللہ اور اسی طرح تمام علما نقل فرماتے ہیں:

”ولاتحِلُّ روايتُه لأحد عَلِمَ حالَه في أي معنى كان إلا مقروناً ببيان وضعه.“ (۱)

اور علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ نے امام احمد رحمۃ اللہ و دیگر محدثین کا طریقہ ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

”إنهم إذا عرفوا أن الحديث كذب فإنهم لم يكونوا يستحلّون روايتَها إلا أن يُبيِّنُوا أنه كذبٌ لقول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: ”مَنْ رَوٰى عَنِّىْ حَدِيْثًا يَرٰى أَنَّـهُ كِذْبٌ فَهُوَ أَحَدُ الكَاذِبِيْنَ.“ (۲)

غرض یہ کہ حدیث کا موضوع ہونا معلوم ہو جائے اور ادلہ اس پر قائم ہوں، تو پھر کسی طرح بھی اس کی روایت جائز نہیں، الا یہ کہ اس کا موضوع ہونا ساتھ ساتھ بیان کر دیا جائے اور اس پر عمل کرنا بھی کسی طرح جائز نہیں۔

حدیثِ ضعیف متلقی بالقبول

حدیثِ ضعیف جس کی تعریف و تقسیم اور اس کا اجمالی حکم اوپر بیان ہو چکا، بعض

(۱) ارشاد الطلاب: ۱/۲۵۸، مقدمہ ابن الصلاح: ۳۸، نزھۃ النظر: ۶۲، تدریب: ۱/۲۷۴

(۲) مجموعۃ الفتاوی: ۱۰/۴۰۹

اوقات تلقی بالقبول کی وجہ سے وہ مقبول کی اقسام میں داخل ہو جاتی ہے، علماء حدیث نے متعدد جگہ یہ اصطلاح استعمال کی ہے۔

اس سلسلے میں چند قول پیش کرتا ہوں:

علامہ ابن عبدالبر مالکی رحمہ اللہ نے حدیث ''**هو الطهور ماءُه**'' کے بارے میں امام ترمذی رحمہ اللہ سے اولاً یہ نقل کیا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، پھر فرمایا کہ محدثین اس جیسی سند کی تصحیح نہیں کرتے؛ لیکن میرے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے؛ کیوں کہ علما نے اس کو قبول کیا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

''وأهل الحديث لا يُصَحِّحُون مثل إسناده ولكن الحديث عندي صحيحٌ لأن العلماء تلقّوه بالقبول'' (۱)

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ (بسلسلہ قیاس واجتہاد) پر بحث کرتے ہوئے اور بھی متعدد احادیث نقل کر کے فرماتے ہیں کہ ابوبکر خطیب رحمہ اللہ نے فرمایا:

''وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد ولكن لمّا تلقّتها الكافّة عن الكافّة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها فكذلك حديث معاذ لمّا احتجوا به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له.'' (۲)

علامہ ابن العربی رحمہ اللہ نے ''**عارضة الاحوذی شرح سنن الترمذي**'' میں حدیث ''**هو الطهور مائه**'' کے بارے میں فرمایا:

---

(۱) الاستذکار: ۱/۲۰۱

(۲) اعلام الموقعین: ۱/۲۰۲

"وهو حديث مشهور ولكن في طريقه مجهول وهو الذي قطع بالصحيحين عن إخراجه ، وأصل مالك شهرة الحديث بالمدينة تُغني عن صحة سنده وإن لم يتابَع عليه ". (۱)

ان تمام نقول سے واضح ہوا کہ حدیث اگر چہ ضعیف ہو؛ لیکن تلقی بالقبول والتصدیق ہوتو وہ مقبول ہو جاتی ہے۔

تلقی بالقبول سے کیا مراد ہے؟

تلقی بالقبول سے کیا مراد ہے؟ اس سے مراد یہ ہے کہ بلانکیر اہل علم حضرات اس کو روایت کریں اور اس کے مفاد و مضمون پر عمل کریں ، اس طرح تلقی کی دو صورتیں ہو جائیں گی: ایک تلقی قولی ،دوسری تلقی عملی۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

"فالخبر الذی تلقّاه الائمة بالقبول تصديقاً له أوعملاً بموجَبه يُفيدُ العلمَ عند جماهير السلف والخلف." (۲)

اس عبارت میں تصدیق سے مراد، روایت بلانکیر کرنا اور عمل بموجبہ سے، اس کے مطابق عمل کرنا ہے۔

مولانا ظفر احمد عثانی رحمہ اللہ نے فرمایا:

"قلت:والقبول يكون تارةً بالقول وتارةً بالعمل عليه."(۳)

(۱) عارضة الاحوذی : ۱/۸۷

(۲) مجموعة الفتاوی: ۱۸/۴۸

(۳) مقدمه اعلاء السنن :۱/۴۰

اب رہا یہ سوال کہ کن لوگوں کی تلقی معتبر ہوگی؟ تو اس کا جواب واضح اور ظاہر ہے کہ مراد اہل علم حضرات کی تلقی ہے کہ محدثین اور فقہائے امت اس کو نقل کریں اور اس پر عمل کریں۔

امام ترمذی رحمہ اللہ کے طریقے وطرز سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے؛ کیوں کہ انہوں نے جگہ جگہ فرمایا:

" والعمل عليه عنداهل العلم "

علامہ ابن الھمام رحمہ اللہ نے "**فتح القدیر**" میں امام ترمذی رحمہ اللہ کے اس جملہ کے بارے میں فرمایا کہ: یہ جملہ تقاضا کرتا ہے کہ اس حدیث کی اصل قوی ہے، اگرچہ خاص یہ سند ضعیف ہے۔(۱)

بہ ہر حال جب محدثین وفقہا روایت کریں اور اس پر عمل کریں، تو وہ حدیث متلقی بالقبول کہلائے گی۔

حدیث متلقی بالقبول کا درجہ اور حکم

حدیث متلقی بالقبول درجہ کے لحاظ سے احادیث صحیحہ میں شمار ہوتی ہے؛ بل کہ بعض اوقات اس کا درجہ اخبار آحاد سے گذر کر احادیث مشہورہ یا متواترہ کے برابر ہو جاتا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" وأما ما اتفق العلماء على صحته فهومثل ما اتفق عليه العلماء في الأحكام وهذا لا يكون إلا صدقاً . " (۲)

یعنی علما جس حدیث کی صحت پر اتفاق کرلیں وہ اس کے مثل ہے جیسے علما

---

(۱) فتح القدیر : ۱/۲۱۷

(۲) مجموعة الفتاوى : ۲۲/۱۸

احکام میں کسی پر اتفاق کرلیں اور یہ بات سچ ہی ہوتی ہے (کیوں کہ اجماع میں خطا نہیں ہوسکتی)۔

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

''فالخبر الذي تلقّاه الائمة بالقبول تصديقاً له أوعملاً بموجبه يفيد العلم عند جماهير السلف والخلف وهذا في معنى المتواتر لكن من الناس من يُسَمّيه المشهور والمستفيض.'' (۱)

علامہ ابوبکر الجصاص الرازی رحمہ اللہ نے حدیث ''طلاق الأمة اثنتان'' (باندی کی طلاق دو ہیں) اور اس کے ہم معنے ایک اور حدیث پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا:

''وقد استعملت الأمة هذين الحديثين في نقصان العدّة و إن كان وروده من طريق الآحاد فصار في حيز المتواتر لأن ما تلقّاه الناس بالقبول من أخبار الآحاد فهو عندنا في معنى المتواتر.'' (۲)

اور علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے ''مقدمه'' میں فرمایا:

''وأمهات أقسام وأعلاها الأول هوالذي يقول فيه أهل الحديث كثيراً صحيحٌ متفقٌ عليه يُطلِقُون ذلک ويعنون اتفاق البخارى ومسلم رحمهما الله لا اتفاق الأمة؛ لكن اتفاق الأمة عليه لازم من ذلک وحاصل معه لا تفاق الأمة

(۱) مجموعةالفتاوى : ۱۸/۴۸

(۲) احكام القرآن: ۱/۳۸۶

على تلقي ما اتفقا عليه بالقبول، هذا القسم جميعه مقطوع بصحته والعلم اليقيني النظري واقع به." (۱)

علامہ زرکشی رحمہ اللہ نے اپنی "**النکت علی ابن الصلاح**" میں امام ابو بکر بن فورک رحمہ اللہ کا یہ قول ذکر کیا ہے کہ جس حدیث کو امت قبول کر لے وہ قطعی طور پر سچ ہوتی ہے؛ نیز قاضی عبدالوھاب رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ امت جب کسی حدیث کو قبول کر لے اور اس کی تصدیق کر دے، تو یہ بات اس کی صداقت کی دلیل ہے؛ کیوں کہ امت کے اجماع میں خطا نہ ہونے پر دلیل قائم ہے اور اس میں کسی کا اختلاف بھی نہیں نقل کیا گیا ہے۔

ان تمام عبارات سے واضح ہوگیا:

(۱) حدیث متلقی بالقبول صحیح کے اعلی درجات میں داخل ہے؛ بل کہ متواتر یا مشہور حدیث کے برابر ہے۔

(۲) جس طرح اجماعی حکم قطعی ہوتا ہے، اسی طرح حدیث متلقی بالقبول کی صحت بھی قطعی ویقینی ہوتی ہے۔

(۳) البتہ اس سے جو یقینی علم حاصل ہوتا ہے، وہ نظری ہوتا ہے، متواتر کی طرح ضروری وبدیہی نہیں۔

(وهذا العلم اليقيني الحاصل من تلقي الأمة بالقبول علم نظري لا ضروري ، أي لا يحصل إلا لمن تبحّر في علوم الحديث وعرف بأحوال الرواة وهذا معنى قولهم "علم نظري")

---

(۱) مقدمه ابن الصلاح : ۱۲

اس کے بعد اس پر غور کرنا ہے کہ حدیث متلقی بالقبول کا حکم کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب حدیث متلقی بالقبول کا صحیح ہونا اوراس سے علم یقینی کا حاصل ہونا معلوم ہوگیا، تو اس کا حکم بھی واضح ہوگیا کہ اس پر عمل واجب ہے؛ اس لیے کہ جب اخبار آحاد کی صحت ثابت ہو جائے، اگر چہ ظنی طور پر ہی کیوں نہ ہو، تو ان پر عمل جمہور کے نزدیک واجب ہے اور حدیث متلقی بالقبول، تو یقینی طور پر صحیح ہے؛ لہٰذا اس پر عمل بھی واجب وضروری ہے۔

علامہ زرکشی اورعلامہ سخاوی رحمہما اللہ نے فرمایا:

" إذا تلقّت الأمة الضعيفَ بالقبول يُعْمَلُ بِهِ على الصحيح حتى أنه ينزل منزلة المتواتر. " (۱)

تلقی کی دوصورتوں میں فرق

البتہ یہاں یہ سوال متوجہ ہوسکتا ہے کہ اوپر تلقی کی جو دوصورتیں پیش کی گئی ہیں یعنی قولی تلقی اور عملی تلقی، ان میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں بظاہر کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا؛ کیوں کہ حضرات علمائے حدیث نے بلا کسی فرق کے تلقی بالقبول کا ذکر کیا ہے، اگر ان میں کوئی فرق ہوتا، تو ضرور نقل کیا جاتا، لہٰذا تلقی خواہ قولاً ہو خواہ عملاً ہو، ہر دوصورت پر وہ حدیث واجب العمل ہوگی جسے تلقی حاصل ہو، البتہ ابن فورک رحمہ اللہ نے یہ بیان کیا ہے کہ:

"اگر صرف عملاً تلقی بالقبول پائی جائے، تو حدیث کی صحت قطعی نہ ہوگی اوراگر قولاً وعملاً دونوں طرح تلقی پائی جائے، تو اس کی صحت قطعی ہوگی"۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنی "النکت" میں ان کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں:

(۱) فتح المغیث : ۱/۲۸۹

''قال ان اتفقواعلى العمل به لم يقطع بصدقه وحمل الأمر على اعتقادهم وجوب العمل بخبر الواحد وإن تلقّوه بالقبول قولاً وفعلاً حكم بصدقه قطعاً''. (۱)

مگر یہ فرق صرف صحت کے قطعی وظنی ہونے کے لحاظ سے کیا گیا ہے، عمل کے واجب ہونے کے لحاظ سے دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں۔ (كما قلنا)

حدیث ضعیف مؤید بالقرائن

حدیث ضعیف کبھی مؤید بالقرائن ہوتی اور اس کی وجہ سے اس کا ضعف منجبر ہو جاتا ہے اور اسی قسم کی حدیث اہل فن کے اصطلاح میں ''حسن لغيره'' کہلاتی ہے، چناں چہ ''حسن لغيره'' کی تعریف ابن حجر رحمہ اللہ نے یہ کی ہے:

'' وهوالذي يَكُونُ حُسْنُه بسبب الاعتضاد نحو حديث المستور إذا تعدّدتْ طرقُه.'' (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ مستور کی حدیث جو کہ ضعیف ومردود ہوتی ہے، جب تعدد طرق سے مؤید ہو جائے تو حسن لغیرہ ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ایک اور جگہ فرمایا:

''وإن قامت قرينةٌ تُرَجِّحُ جانبَ قبول ما يُتَوَقَّفُ فيه فهو الحسَنُ لكن لا لذاته.'' (۳)

بہ ہر حال یہ معلوم ہوا کہ اگر قرائن پائے جائیں، تو ضعیف حدیث بھی حسن کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔ اسی کو حدیث منجبر الضعف کہا جاتا ہے۔

---

(۱) النكت: ۱/۱۶۶، نیز دیکھو: النكت للزركشي: ۱/۲۸۱

(۲) نزهة النظر: ۳۴

(۳) نزهة النظر: ۲۵

اور ایسی حدیث مقبول ہوتی ہے، چناں چہ ''تدریب الراوي'' میں ہے:

''ولا بدع في الاحتجاج بحديث له طريقان لَوِ انْفَرَدَ كُلٌّ منهما لم يكن حجةً كما في المرسل إذا ورد من وجه آخر مُسْنَداً أو وافقه مرسل بشرطه''. (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ضعیف روایت اگر دو طریقوں سے وارد ہو، تو اس سے احتجاج کرنا درست ہے اور ظاہر ہے کہ احتجاج قبول کی فرع ہے، لہٰذا ایسی روایت مقبول ہوگی۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''ومتى تُوُ بِعَ السِيِّءُ الحفظ بمُعتبَر كأن يكون فوقه أو مثله لا دونه ، وكذا المختلط الذي لا يتميز والمستور والاسناد المرسل وكذا المدلس إذا لم يعرف المحذوف منه صار حديثهم حسناً لا لذاته ، بل وصفه بذالک باعتبار المجموع من المتابِع والمتابَع لأن كل واحد منهم باحتمال كون روايته صواباً أو غير صواب على حدٍّ سَوَاء ، فإذا جاء ت من المعتبرين رواية لأحدهم رجح أحد الجانبين من الاحتمالين المذكورين ودلّ ذلک على أن الحديث محفوظ فارتقى من درجة التوقّف إلى درجة القبول ومع ارتقائه إلى درجة القبول فهو منحطّ عن درجة الحسن لذاته.'' (۲)

(۱) تدريب : ۱/۱۶۰

(۲) نزهة النظر: ۷۹

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ سوء حافظہ اور اختلاط کا شکار جس کی روایات میں یہ تمیز نہ کی جا سکے کہ اختلاط سے قبل کی ہیں یا بعد کی، اس کی متابعت کی جائے، اسی طرح مستور الحال اور مرسِل و مدلِّس راوی کی متابعت کی جائے یعنی دوسرے طریق سے وہ روایت آجائے، تو ان کی حدیث حسن لغیرہ قرار پاتی ہے اور ان کی حدیث پر یہ حکم باعتبار مجموعہ کے ہوگا؛ کیوں کہ جس ضعیف کی متابعت کی گئی وہ اور جس نے متابعت کی وہ دونوں، صحیح ہونے یا غلط ہونے کے احتمال میں برابر ہیں۔ جب دوسری طرف سے اس کی موافقت ہوگئی، تو دو احتمالوں میں سے ایک راجح ہوگیا اور معلوم ہو گیا کہ حدیث محفوظ ہے؛ لہٰذا یہ درجۂ توقف سے درجۂ قبول کی طرف ترقی کر جائے گی؛ لیکن حسن لذاتہ نہ ہوگی۔

اس سے معلوم ہوا کہ حدیث منجبر الضعف مقبول ہوتی ہے اور اس سے احتجاج درست و صحیح ہے۔

حدیث منجبر الضعف کس جگہ معتبر ہے؟

مگر سوال یہ ہے کہ حدیث منجبر الضعف و مؤید بالقرائن، ہر باب میں مقبول و معتبر ہے یا کسی خاص باب میں اس کا اعتبار ہوگا؟

اس کا جواب ابن القطان رحمہ اللہ کے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے، جس کو ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”النکت علی ابن الصلاح“ میں نقل کیا ہے اور وہ یہ ہے:

”إن هذا القسم لا يُحتَجُّ به كُلِّه بل يُعمَلُ بِه في فضائل الأعمال ويُتوَقَّفُ عن العمل به في الأحكام إلا إذا كثُرت أو

عضده اتصال عمل أو شاهد صحيح أو ظاهر القرآن".(۱)

اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ:

(۱) حدیث حسن لغیرہ ہر باب میں علی الاطلاق معتبر ومقبول نہیں ہے۔

(۲) بلکہ فضائل اعمال میں معتبر ومقبول ہے۔

(۳) ہاں! اگر مزید قرائن کی وجہ سے اس کو مزید قوت حاصل ہو جائے، تو پھر احکام میں بھی اس کا اعتبار ہے۔

(۴) اور مزید قرائن جو اس کو قوت پہنچاتے ہیں، وہ مثلاً یہ ہیں:

(۱) کثرت طرق (۲) اس پر عمل کا توارث کے طور پر جاری رہنا (۳) اس مضمون ومعنی کی دوسری حدیث صحیح کا پایا جانا (۴) ظاہر قرآن سے موافقت ہونا وغیرہ۔

الحاصل حسن لغیرہ وحدیث ضعیف منجبر، فضائل کے باب میں تو ہر صورت میں معتبر ہے اور احکام میں اس شرط سے معتبر ہے کہ کثرت طرق وغیرہ قرائن سے اس کو مزید تقویت حاصل ہو جائے۔ (واللہ اعلم) ہاں! اگر کوئی اور حدیث باب میں نہ ہو، تو امام احمد وابو حنیفہ رحمہما اللہ کے نزدیک احکام میں بھی اس کا اعتبار ہوگا۔ (کما سیاتی)

انجبارِ ضعف کے اسباب وقرائن

حدیث میں موجود ضعف کا انجبار متعدد اسباب وقرائن سے ہو سکتا ہے؛ مگر ان میں سے سب سے اہم سبب وقرینہ تعدد طرق ہے کہ وہ حدیث دیگر سندوں اور طریقوں سے ثابت ہو۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنے فتاوی میں فرماتے ہیں:

"وهٰذه الأحاديث عامّتُها إذا جرد إسناد الواحد منها

---

(۱) النكت: ۱/۲۹۶

لم يَخْلُ عن مقال قريب أوشديد لكن تعدّدها وكثرة طرقها يغلب على الظن ثبوتها في نفس الأمر بل قد يقتضي القطع بها. " (۱)

مولانا ظفر احمد تھانوی رحمۃ اللہ نے فرمایا:

"والحديث الضعيف اذا تعددّت طرقُه ولو طريقاً واحدةً أخرى ارتقى بمجموع ذلک إلى درجة الحسن وكان محتجاً له. " (۲)

غرض یہ کہ تعدد طرق ایک اہم سبب ہے جس سے حدیث ضعیف کا ضعف ختم ہو جاتا اور وہ حدیث حسن کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔

پھر یہاں محدثین کی دو اصطلاحات ہیں، جن سے تعدد طرق کی کیفیت ونوعیت کا اندازہ ہوتا ہے، ایک متابعت، دوسرے شاہد۔ اگر متابعت پائی جائے یا شاہد پایا جائے، تو روایت کو تقویت ملتی ہے۔

متابعت

متابعت یہ ہے کہ ایک راوی کی دوسرا راوی روایت میں موافقت کرے۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں: متابعت تامہ ومتابعت قاصرہ۔ متابعت تامہ یہ ہے کہ خود اس راوی کی موافقت کی جائے اور قاصرہ یہ ہے کہ اس راوی کے شیخ یا شیخ کے اوپر کے راویوں کی موافقت کی جائے۔

علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ نے کہا:

(۱) فتاوی ابن تیمیه: ۴۰۳/۶

(۲) مقدمه اعلاء السنن: ۴۹/۱

''والمتابعة على مراتب إن حصلت للراوى نفسه فهي التامّة وإن حصلت لشيخه فمن فوقَه فهي القاصرة.'' (۱)

متابعت تامہ وقاصرہ کو اس مثال سے سمجھا جا سکتا ہے کہ حماد نے ایوب سے اور ایوب نے ابن سیرین سے اور انہوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا، پس اگر ایوب سے حماد کے علاوہ کوئی اور بھی روایت کرے، تو یہ حماد کی متابعت تامہ ہوئی اور اگر ایوب سے حماد کے علاوہ کوئی راوی نہ ہو؛ لیکن ابن سیرین سے ایوب کے سوا دوسرا راوی روایت کرے تو یہ حماد کی متابعت قاصرہ ہے۔ اسی طرح ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے حماد کی روایت کردہ اس حدیث کو ابن سیرین کے علاوہ کوئی اور روایت کرے، تب بھی یہ متابعت قاصرہ ہے۔ (۲)

متابعت میں دونوں راویوں کے الفاظ ایک ہونا ضروری نہیں ؛ بل کہ معنی میں موافقت ہو تو کافی ہے؛ لیکن دونوں روایات ایک ہی صحابی سے ہونا شرط ہے۔

ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا:

''ولا اقتصار في هذه المتابعة سواء كانت تامةً او قاصرةً على اللفظ بل لو جاء ت بالمعنى لكفى لكنها مختصةٌ بكونها من رواية ذلک الصحابي.'' (۳)

یہ جمہور کا مسلک ہے اور بعض نے کہا ہے کہ متابعت کے لیے ضروری ہے کہ لفظ میں اتحاد ہو، خواہ صحابی وہی ہوں یا دوسرے؛ مگر عملی اعتبار سے محدثین کے یہاں پہلا مسلک ہی رائج ہے۔

---

(۱) نزهة النظر : ۴۴

(۲) ارشاد الطلاب : ۲۲۲/۱

(۳) نزهة النظر : ۴۵

شاہد

شاہد یہ ہے کہ دوسرے صحابی سے اس حدیث کا متن پایا جائے، خواہ لفظ و معنی دونوں موافق و مشابہ ہوں یا صرف معنے موافق ہوں۔ (۱)

پہلی صورت یعنی لفظ و معنی دونوں میں موافقت کی مثال وہ حدیث ہے، جس کو امام نسائی رحمہ اللہ نے **محمد بن جبیر عن ابن عباس عن النبی** صلی اللہ علیہ وسلم روایت کیا کہ مہینہ انتیس دن کا ہوتا ہے، پس روزہ نہ رکھو جب تک کہ چاند نہ دیکھو اور نہ افطار کرو، جب تک کہ چاند نہ دیکھو، اگر چاند تم پر مستور ہو جائے، تو تیس دن مکمل کرلو۔

یہ حدیث شاہد ہے اس حدیث کی جس کو امام شافعی رحمہ اللہ نے مالک رحمہ اللہ سے **عن عبد الله بن دینار عن ابن عمر عن النبی** صلی اللہ علیہ وسلم روایت کیا ہے اور اسی جیسے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔

اور صرف معنی میں مشابہ ہونے کی مثال وہ ہے جس کو بخاری رحمہ اللہ نے محمد بن زیاد سے **عن ابی هريرة** رضی اللہ عنہ روایت کیا ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں:

”**فإن غُمّ عليكم فأكملوا عدّة شعبان ثلثين**“. (۲)

غرض یہ کہ جب کسی روایت کی متابعت کی جائے یا اس کا شاہد پایا جائے، تو یہ تعدد طرق، روایت کے ضعف کو دور کردے گا۔

تعدد طرق کے علاوہ انجبار ضعف کے اسباب وقرائن اور بھی ہیں جن کو یہاں مختصراً بیان کیا جاتا ہے:

(۱) صحابی کے قول کا کسی حدیث کے موافق ہونا، یہ بھی ایک اہم سبب وقرینہ

---

(۱) نزهة النظر : ۴۵، ارشاد الطلاب : ۱/۲۲۳

(۲) نزهة النظر : ۴۵

ہے جس سے روایت کو قوت ملتی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ جو کہ مرسل حدیث کو نا قابل احتجاج قرار دیتے ہیں، انہوں نے مرسل حدیث کو اس وقت قبول کیا ہے، جب کہ اس کی تائید بعض صحابہ کے قول سے ہو جائے۔(۱)

(۲) صحابہ کے عمل کا کسی حدیث کے موافق ہونا، امام شافعی رحمہ اللہ نے اس مرسل کو بھی قبول کیا ہے، جس کے موافق صحابہ میں سے بعض کا عمل ہو۔(۲)

(۳) اہل علم کے قول وعمل کا کسی حدیث کے موافق ہونا، اسی وجہ سے امام شافعی رحمہ اللہ نے اس مرسل کو بھی معتبر وحجت مانا ہے، جس کے موافق علما کا فتوی وعمل ہو۔(۳)

غرض یہ کہ تعدد طرق سب سے اہم قرینہ ہے، جو جابر ضعف ہے، پھر یہ دوسرے قرائن بھی ہیں جن سے ضعف کا انجبار ہوسکتا ہے۔

تعدد طرق سے کیا مراد ہے؟

تعدد طرق کا ذکر تفصیلاً ہو چکا، اس سلسلے میں چند ضمنی مسائل ہیں، جن کی طرف اشارہ کر دینا ضروری ہے، ان میں سے ایک یہ مسئلہ ہے کہ تعدد طرق سے کیا مراد ہے کیا کسی حدیث کا ایک سے زائد طریق سے مروی ہونا کافی ہے یا اس سے زائد طرق ہونا چاہئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ تعدد طرق سے مراد ایک سے زائد طریق سے مروی ہونا ہے، دو، تین طرق کا ہونا ضروری نہیں۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے "تدریب الراوی"

---

(۱) ارشاد الطلاب: ۱/۱۷۶

(۲) مقدمہ شرح مسلم للنووی: ۱۷

(۳) مقدمہ شرح مسلم للنووی: ۱۷، ارشاد الطلاب: ۱/۱۷۶

میں لکھا ہے:

"لابدع في الاحتجاج بحديث له طريقان لو انفرد كل منهما لم يكن حجةً" (۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی حدیث کی صرف دو سندیں ہوں، اگر چہ دونوں ضعیف اور نا قابل احتجاج ہوں، تو ان سے بھی احتجاج درست ہے، معلوم ہوا کہ تعدد کے لیے ایک سے زائد سند کا ہونا کافی ہے۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے:

"والحديث الضعيف إذا تعددت طرقه ولوطريقاً واحدةً أخرى ارتقى بمجموع ذالک إلى درجة الحسن وكان محتجّاً به." (۲)

دوسری سند بھی ضعیف ہو تو

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حدیث ضعیف کا دوسرا طریق بھی ضعیف ہو تو کیا یہ بھی جابر ضعف ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری سند بھی اگر چہ ضعیف ہو، تاہم انجبار ضعف اس سے بھی ہو جاتا ہے۔ اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ سے "تدریب" کی جو عبارت ابھی اوپر گذری وہ اس پر شاہد ہے؛ کیوں کہ اس میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی حدیث کی دو سندیں ہوں اور وہ دو سندیں ایسی ہوں کہ ان میں ہر ایک بانفرادہ نا قابل احتجاج ہو، تب بھی ایسی حدیث سے احتجاج درست ہے۔ معلوم ہوا کہ دوسری حدیث اگر چہ

(۱) تدريب الراوی: ۱/۱۶۰

(۲) مقدمه اعلاء السنن : ۱/۴۹

ضعیف ہو، وہ بھی جابر ضعف ہو سکتی ہے۔

لیکن علما نے تصریح کی ہے کہ یہ دوسری سند کا راوی پہلی سند کے راوی سے کم درجہ کا نہ ہو؛ بل کہ یا تو اس سے فوقیت رکھتا ہو یا کم از کم اسی کے برابر ہو۔

چنانچہ ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ نے متابعت کی بحث میں یہ الفاظ لکھے ہیں:

" ومتی توبع السيئ الحفظ بمعتبر كأن يكون فوقه أومثله لا دو نه. " (۱)

مگر یہ شرط اس وقت ہونی چاہیے جب کہ زائد صرف ایک طریق ہو اور اگر کثرت طرق سے مؤید ہو، تو پھر اس شرط کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ واللہ اعلم

تعدد طرق میں کیا ایک ہی صحابی کی روایت ہونا شرط ہے

اس سلسلے میں تیسرا سوال یہ ہے کہ تعدد طرق میں کیا یہ ضروری ہے کہ ایک ہی صحابی کی روایت ہو؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ضروری نہیں؛ بل کہ ایک ہی مضمون کئی صحابہ سے آیا ہو تو وہ بھی کافی ہے۔ البتہ اصطلاحی طور پر متابعت وشہادت میں فرق کیا گیا کہ متابعت میں دونوں روایات ایک صحابی سے ہونا چاہیے اور شہادت میں یہ ضروری نہیں۔ تاہم تعدد ہر دو صورت سے حاصل ہو جائے گا؛ لہٰذا تعدد کے پائے جانے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ صحابی ایک ہو۔

دوسری روایت میں لفظ ومعنے دونوں کی موافقت شرط ہے؟

اس سلسلے میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ دوسری روایت جو جابر ضعف ہے، اس میں کیا یہ شرط ہے کہ لفظ ومعنی دونوں میں پہلی حدیث کے موافق ہو یا صرف معنی میں

(۱) نزھۃ النظر: ۷۹

موافقت کافی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ صرف معنی ومضمون کا موافق ہونا کافی ہے، لفظ میں موافقت ضروری نہیں۔ (۱)

کون سی حدیث جابرِ ضعف ہو سکتی ہے؟

ایک اہم مسئلہ اس ضمن میں یہ ہے کہ تعددِ طرق وغیرہ قرائن سے، کیا ہر قسم کی ضعیف حدیث کو فائدہ پہنچتا اور تقویت حاصل ہوتی ہے یا یہ کہ اس میں کچھ تفصیل ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہر قسم کی ضعیف حدیث کو تعددِ طرق سے یا اور قرائن سے تقویت نہیں ملتی؛ بل کہ اس میں ایک اصول وضابطہ ہے، جس کو ابن حجر نے پیش کیا ہے۔ وہ یہ ہے:

"والتحرير فيه أن يقال: إنه يرجع إلى الاحتمال في طرفي القبول والرد، فحيث يستوي الاحتمال فيهما فهو الذي يصلح لأن ينجبر وحيث يقوي جانب الرد فهو الذي لا ينجبر." (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ ہر ضعیف حدیث تعددِ طرق کی وجہ سے قوی نہیں ہو جاتی؛ بل کہ صرف وہ حدیث ضعیف تقویت پاتی ہے، جس میں قبول ورد کی دونوں جانب برابر ہوں اور رد کی جانب قوی نہ ہو۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث میں ضعف اگر سوءِ حافظہ کی وجہ سے یا ارسال کی وجہ سے یا اس جیسی اور کسی وجہ سے ہو، تو وہ دوسرے طرق کی وجہ سے منجبر ہو جاتا ہے

---

(۱) كماصرح به ابن حجر وقدنقلت عبارته في ما قبل، راجع نزهة النظر: ۴۵

(۲) النكت على ابن الصلاح: ۱/۲۰۶

اور اگر مثلاً ضعف کی وجہ کذب راوی ہو یا تہمت کذب ہو یا فسق و بدعت ہو، تو وہ تعدد طرق سے منجبر نہیں ہوتا۔

علامہ ابن الصلاح رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"إنه ليس كل ضعف في الحديث يزول بمجيئه من وجوه بل ذالک يتفاوت، فمنه ضعف يزيله ذلک بأن يكون ضعفه ناشئاً من ضعف حفظ راويه مع كونه من أهل الصدق والديانة ، فإذا رأينا ماروواه قد جاء من وجه آخر عرفنا أنه ممّا قدحفظه ولم يختلّ فيه ضبط له، وكذلک إذاكان ضعفه من حيث الإرسال زال بنحو ذلک ــــــــ ومن ذلک ضعف لا يزول بنحو ذلک لقوة الضعف وتقاعد هذا الجابر عن جبره ومقاومته، وذلک كالضعف الذي ينشأ من كون الراوى متّهماً بالكذب أو كون الحديث شاذاً. " (۱)

اور علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"والجواب أنه ليس كل ضعيف يزول بمجيء الحديث من وجوه بل ما كان ضعفه لضعف حفظ راويه الصدوق الأمين زال بمجيئه من وجه آخر لدلالة ذلک على عدم اختلال ضبطه، وكذلک إذا كان الضعف لكونه مرسلاً زال بمجيئه من وجه آخر إما مسندًا أو مرسلاً ،

(۱) مقدمہ ابن الصلاح: ۱۴

أما إذا كان الضعف لكون الراوى متهماً بالكذب أو فاسقاً فلا ينجبر ذلك بمجيئه من وجه آخر. "(۱)

ان عبارات سے واضح ہو گیا کہ ضعیف کی صرف وہ قسم، تعدد طرق کی وجہ سے ضعف سے نکل جاتی ہے جس میں ردوقبول کی دونوں جانبوں کا احتمال برابر ہو اور اگر وہ یکسر مردود ہو جیسے کذب راوی یا فسق راوی کی وجہ سے آیا ہوا ضعف، تو وہ کسی طرح منجبر نہیں ہو سکتا۔

ہاں تعدد طرق سے اتنا فائدہ پہنچتا ہے کہ وہ منکر اور بے اصل ہونے سے نکل جاتی ہے۔ كما قال فى التدريب:

"وأما الضعف لفسق الراوى أو كذبه فلا يؤثّر فيه موافقة غيره إذا كان الآخر مثله لقوة الضعف وتقاعد هذا الجابر، نعم يرتقي بمجموع طرقه عن كونه منكراً أولا أصل له". (۲)

---

(۱) ارشاد الطلاب: ۱/۱۴۸

(۲) تدریب الراوی: ۱/۱۷۷

احکام میں حدیث ضعیف سے استدلال

حدیث ضعیف احکام میں

ضعیف حدیث سے احتجاج اور اس پر عمل کے بارے میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے اور اس سلسلہ میں تین اقوال مشہور ہیں جن کو ہم نے اوپر ''حدیث ضعیف کے اجمالی حکم'' کے تحت بیان کر دیا ہے اور جہاں تک احکام کے بارے میں ضعیف سے احتجاج و استدلال کا مسئلہ ہے تو اس میں محدثین نے عام طور پر یہی بیان کیا ہے کہ یہ درست اور جائز نہیں، لیکن فقہاء و محدثین کے طرز عمل سے اور بعض اقوال سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ بعض صورتوں میں ضعیف حدیث سے بھی استدلال کو جائز رکھتے ہیں۔ اسی طرح بعض محدثین کے طرز عمل سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ ابن القیم رحمہ اللہ نے سبھی ائمہ کا یہ مذہب نقل کیا ہے کہ:

> ''اگر باب میں کوئی اور حدیث ثابت نہ ہو تو ضعیف حدیث اور مرسل حدیث ہی قابل احتجاج و اعتبار ہے اور اس صورت میں سبھی ائمہ کرام قیاس پر حدیث ضعیف کو مقدم رکھتے ہیں''۔

ابن القیم رحمہ اللہ نے امام احمد رحمہ اللہ کا یہ مذہب نقل کر کے فرمایا کہ:

> **''ولیس أحد من الائمة إلا وهو موافقه علی هذا الأصل من حیث الجملة، فإنه ما منهم أحد إلا وقد قدم الحدیث الضعیف علی القیاس''.** (۱)

(۱) اعلام الموقعین : ۱/۳۱، ۱/۷۷

علامہ ابن حزم رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"قال أبوحنيفة: الخبر الضعيف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى من القياس." (۱)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں ابن حزم رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"وأصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي". (۲)

نیز امام ابوداود رحمہ اللہ کا طرز بھی یہی بتاتا ہے کہ وہ ضعیف حدیث کو اس وقت قبول کرتے ہیں، جب اس باب میں کوئی اور حدیث نہ ہو۔ اسی طرح امام نسائی رحمہ اللہ کا بھی طریقہ ہے جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں۔

چناں چہ قہقہہ سے نقض وضو کا ثبوت طبرانی کی روایت کردہ اس حدیث سے لیا گیا ہے، جو حضرت ابوموسی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے؛ مگر روایت مذکورہ کو اکثر علما نے مرسل قرار دیا ہے، اس سلسلے میں ابن القیم رحمہ اللہ نے اور کئی مثالیں اس میں دی ہیں۔ مثلاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے سفر میں نبیذ تمر سے وضو کی حدیث کو قیاس پر مقدم گردانا حال آں کہ حدیث ضعیف ہے؛ نیز دس درہم کی چوری پر ہاتھ کاٹنے سے منع فرمایا ہے، حال آں کہ اس سلسلے میں وارد حدیث ضعیف ہے اور حیض کی اکثر مدت دس دن قرار دی، حال آں کہ یہ بھی حدیث ضعیف میں آیا ہے اور اقامت جمعہ کے لیے مصر وشہر کا ہونا شرط قرار دیا ہے، جب کہ اس سلسلے کی حدیث بھی ضعیف ہے۔ (۳)

---

(۱) مقدمہ اوجز المسالک: ٦٦

(۲) مقدمہ اوجز المسالک: ٦٧

(۳) اعلام الموقعین: ۱/۷۷

مگر اس جگہ ابن القیم رَحِمَہُ اللّٰہُ نے یا دوسرے حضرات نے جو مثالیں دی ہیں، وہ بعد البحث والتفحص مسئلہ زیر بحث کے مطابق نہیں معلوم ہوتیں؛ کیوں کہ قہقہہ سے نقض وضو کی حدیث جس طرح مرسلاً آئی ہے، اسی طرح موصولاً بھی آئی ہے۔ (۱)

پھر اگر بالفرض یہ مرسل ہی ہے، تب بھی اس سے احتجاج اس بنا پر کیا گیا کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ وغیرہ مرسل کو ضعیف ہی نہیں کہتے، جیسا کہ اوپر گزرا؛ لہٰذا یہ حدیث اس جگہ مثال نہیں بن سکتی۔ اسی طرح دیگر احادیث ایسی ہیں جن کا ضعف منجبر ہے اور وہ قرائن سے مؤید اور محتف ہیں جیسا کہ اپنی جگہ اس کی بحث مذکور ہے۔

لہٰذا یہ ساری احادیث ضعیف منجبر کی قسم سے ہیں اور یہاں یہ مسئلہ زیر بحث نہیں ہے کہ حدیث منجبر الضعف قابل قبول ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ تو اوپر عرض کر دیا گیا۔

پھر ان مثالوں کے علاوہ بھی کوئی اور مثال ہم کو ایسی نہیں مل سکی کہ ان ائمہ نے حدیث کے ضعیف ہونے کے باوجود اس سے احکام میں استدلال واحتجاج کیا ہو۔

اور خود ابن القیم رَحِمَہُ اللّٰہُ نے تصریح کر دی ہے کہ ان حضرات ائمہ کے کلام میں ضعیف سے مراد وہ ضعیف نہیں جو متاخرین کی اصطلاح میں ضعیف کہلاتی ہے؛ بل کہ اس سے مراد حسن ہے۔ (۲)

لہٰذا بندہ کے نزدیک یہی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ ضعیف غیر منجبر الضعف کا احکام میں اعتبار نہیں اور ان حضرات کے کلام میں، جو واقع ہوا کہ ضعیف حدیث قیاس سے مقدم ہے، اس سے مراد (واللہ اعلم) ضعیف منجبر الضعف ہے نہ کہ مطلق ضعیف۔

الغرض ایک تو یہ صورت بیان کی گئی ہے، جس میں ضعیف حدیث قابل قبول ہوتی

---

(۱) اعلاء السنن: ۹۶/۱

(۲) اعلام الموقعین: ۳۱/۱۔۷۷

ہے، یعنی یہ کہ اس باب میں کوئی اور حدیث سوائے ضعیف حدیث کے ثابت نہ ہو، تو یہ مقبول ہوتی ہے؛ مگر جیسا کہ عرض کیا گیا اس پر کوئی مثال و دلیل نہیں ملتی اور جو اس کی مثالیں دی گئی ہیں، وہ سب کی سب ضعیف منجبر کی ہیں۔

اور دوسری صورت یہ بیان کی گئی ہے کہ حدیث ضعیف اس وقت بھی احکام میں قبول کی جاتی ہے، جب کہ اس میں احتیاط کا پہلو ہو۔

علامہ نووی رحمہ اللہ اپنی کتاب "الاذکار" میں فرماتے ہیں:

" قال العلماء من المحدثين والفقهاء وغيرهم يجوز ويستحب العمل في الفضائل والترغيب والترهيب بالحديث الضعيف مالم يكن موضوعاً، وأما الأحكام كالحلال والحرام والبيع والنكاح والطلاق وغير ذلک فلا يُعْمَلُ فيها إلا بالحديث الصحيح أو الحسن إلا أن يكون فيه احتياط في شيء من ذلک. (۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث ضعیف اس صورت میں قابل عمل ہے، جب کہ اس میں احتیاط کا پہلو ہو اور اس کی توضیح بھی خود امام نووی رحمہ اللہ نے اس کے بعد اس طرح فرمائی ہے:

"كما إذا ورد حديث ضعيف بكراهة بعض البيوع أو الأنكحة فإن المستحب أن يتنزّه عنه ولكن لا يجب."(۲)

لہٰذا اگر کسی حدیث ضعیف میں کسی کام سے منع کیا گیا ہو، تو بہتر یہ ہے کہ اس پر

(۱) الاذکار: ۱۵

(۲) الاذکار: ۱۵

عمل کرتے ہوئے اس سے پرہیز کیا جائے؛ کیوں کہ اسی میں احتیاط ہے۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے بھی تدریب میں اس کو ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"ويُعْمَلُ بالضعيف أيضاً في الأحكام إذا كان فيه احتياط." (۱)

مگر یہ ضعیف پر عمل اس صورت میں بھی صرف جائز یا مستحب ہے، واجب وضروری نہیں جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ نے تصریح کر دی ہے۔

متقدمین کی اصطلاح میں ضعیف کا مفہوم

اس ضمن میں بڑا اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ وامام احمد رحمہما اللہ وغیرہ کے کلام میں احادیث ضعیفہ پر عمل کی گنجائش نقل کی جاتی ہے، تو اس سے کیا مراد ہے آیا اس سے مراد حسن لغیرہ ہے یا وہ حدیث، جو متاخرین کے نزدیک ضعیف کہلاتی ہے؟

یہ بحث بڑی اہمیت کی حامل ہے اور بہت ہی معرکۃ الآراء بھی ہے اور اس سلسلے میں عام طور پر دو نظریات ملتے ہیں: ایک یہ کہ اس سے وہ حدیث ضعیف مراد ہے، جو متاخرین کی اصطلاح میں ضعیف کہلاتی ہے، عموماً جن حضرات نے ان ائمہ کا کلام نقل کیا ہے اور اس کو معرض بحث میں پیش کیا ہے وہ اسی طرف گئے ہیں۔

مگر اس کے برعکس شیخ الاسلام ابن تیمیہ وعلامہ ابن القیم رحمہما اللہ نے اس سے مراد حدیث حسن لی ہے اور یہ دعوی بھی کر دیا ہے کہ جن لوگوں نے امام احمد رحمہ اللہ کے قول میں ضعیف سے مراد وہ حدیث لی ہے، جو متاخرین کے نزدیک ضعیف کہلاتی ہے، انہوں نے غلطی کی ہے؛ نیز وہ فرماتے ہیں کہ متقدمین کی اصطلاح میں حدیث کی صرف دو اقسام تھیں: ایک صحیح اور دوسرے ضعیف اور سب

(۱) تدریب الراوی:۱/ ۲۹۹

سے پہلے امام ترمذی رحمہ اللہ نے حدیث کی تین قسمیں قرار دیں: صحیح، حسن، ضعیف، ان سے پہلے حدیث یا تو صحیح تھی یا ضعیف، پھر ضعیف میں ایک قسم وہ تھی جس سے احتجاج درست ہے، اسی کو ترمذی رحمہ اللہ نے حسن کا نام دیا اور ایک قسم وہ تھی، جس سے احتجاج درست نہیں۔

چنانچہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنے فتاوی میں فرماتے ہیں:

''ومن نَقَلَ عن أحمد أنه كان يحتجُّ بالحديث الضعيف الذي ليس بصحيح ولاحسن فقد غلط عليه، ولكن كان في عرف أحمد بن حنبل ومن قبلَه من العلماء أن الحديث ينقسم إلى نوعين: صحيح و ضعيف . والضعيف عندهم ينقسم إلى ضعيف متروك لايُحْتَجُّ بِهِ وإلى ضعيف حَسَن .....وأوّل من عُرِفَ أنه قسّم الحديث ثلاثة أقسام : صحيح ،وحسن، وضعيف، هو أبو عيسى الترمذي في جامعه ، والحَسَنُ عنده ما تعدّدت طرقُه ولم يكن في رُواته مُتَّهَم وليس بشاذ، فهذالحديث وأمثاله يُسَمّيهِ أحمد ضعيفاً ويحتجّ به''. (۱)

اسی طرح ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

''والترمذي رحمہ اللہ أول من قسّم الأحاديث إلى صحيح وحسن وغريب وضعيف ، ولم يُعْرَفْ قبلَه هذا التقسيم عن أحمد ، لكن كانوا يُقسّمُون الأحاديث إلى

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱/۲۵۱-۲۵۲

صحيح وضعيف كما يُقسِّمون الرجال إلى ضعيف وغيرضعيف ، والضعيف عندهم نوعان:ضعيف لايُحتَجُّ بِهِ وهو الضعيف في اصطلاح الترمذي ، والثاني ضعيف يُحتَجُّ بِهِ وهوالحسن في اصطلاح الترمذي". (۱)

اورامام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اقتداء میں یہی بات علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے بھی فرمائی ہے:

"وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر ولا ما في رواته مُتَّهَمٌ بحيث لا يسوغ الذهاب إليه فالعمل به ، بل الحديث الضعيف عنده (أي عندالامام أحمد)قسيم الصحيح وقسمٌ من أقسام الحسن ولم يكن يُقَسِّمُ الحديث إلى صحيح وحسن و ضعيف، بل إلى صحيح وضعيف، وللضعيف عنده مراتب". (۲)

اور علامہ شیخ حسین الیمانی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ "التحفة المرضيه" میں اسی کو اختیار کیا ہے اور علامہ عبدالرحمان بن سلیمان رحمہ اللہ سے اور دیگر حضرات سے اسی کو نقل کیا ہے اور انہی کی اقتدا میں ہمارے شیخ المشائخ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے "اعلاء السنن" میں اور اس کے مقدمہ میں اسی قول کو اختیار کیا ہے اور بحث کے آخر میں فرمایا کہ:

"هذا هو الصحيح الحق الصراح لا يعدل عنه محقق

---

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲۴۹/۱۸

(۲) اعلام الموقعین: ۳۱/۱

إلی غیره ، وأعني به أن المراد بالضعیف عندهم في موضع الاحتجاج إنما هوالحسن المصطلح عند المتاخرین ؛ فإن الضعیف المصطلح عند المتاخرین لیس بشیء یُعتَدُّ به فكیف یسوغ لأهل العلم أن یحتجُّوا به''. (۱)

یہ دو نظریات ہمارے سامنے ہیں اور بعض علما نے ابن تیمیہ وابن القیم رحمہما اللہ کے نظریہ پر تنقید بھی کی ہے، چناں چہ علامہ عبد الفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ نے ''مقدمۂ اعلاء السنن'' پر اپنی تعلیقات میں شیخ استاذ عوامہ رحمہ اللہ سے امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی بات پر مفصل تنقید نقل کی ہے اور ان کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ کے قول میں ضعیف سے مراد وہی ضعیف ہے جو متاخرین کی اصطلاح میں ضعیف کا مصداق ہے اور امام احمد رحمہ اللہ اور دیگر متقدمین کے یہاں بھی ترمذی رحمہ اللہ کی طرح حدیث کی تینوں اقسام صحیح، حسن وضعیف کا ذکر ملتا ہے، اور امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی یہ بات صحیح نہیں کہ حدیث کی یہ تقسیم سب سے پہلے امام ترمذی رحمہ اللہ نے کی ہے، پھر شیخ عوامہ رحمہ اللہ نے امام ترمذی رحمہ اللہ سے پہلے کے بہت سے محدثین سے حدیث حسن کی اصطلاح نقل کی ہے۔ (۲)

شیخ استاذ عوامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''امام احمد رحمہ اللہ کے کلام میں ضعیف کی تفسیر حسن سے کرنے کی کیا ضرورت ہے، جب کہ ان کے کلام سے ظاہر یہی ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ راوی کا کوئی اعتبار نہیں جب تک کہ کوئی نص مسئلہ میں منقول ہو

(۱) مقدمہ اعلاء السنن: ۱/۶۱

(۲) تعلیقات مقدمۂ اعلاء السنن للشیخ ابی غدہ: ۶۲ تا ۶۶

اگرچہ وہ ضعیف ہو ؛ کیوں کہ ضعیف حدیث رائے سے بہتر ہے ....اگر ہم ضعیف کی تفسیر حسن سے کریں، تو اس تصریح کا جو امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ نے فرمائی ہے، کیا فائدہ ہوا؟ کہ حدیث حسن رائے پر مقدم ہے حال آں کہ یہ امر ثابت ومقرر ہے۔"(۱)

لیکن احقر کے نزدیک اس مسئلے میں ذرا تفصیل ہے، وہ یہ کہ شیخ محمد عوامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ کی یہ بات بالکل درست ہے کہ امام ترمذی سے پہلے بھی حدیث حسن کی اصطلاح متقدمین کے کلام میں ملتی ہے اور رائج تھی ؛ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان حضرات کے نزدیک ضعیف کا اطلاق حسن پر نہیں ہوتا تھا؛ بل کہ اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک حسن کی اصطلاح بھی تھی اور وہ اپنے کلام میں اس کا اطلاق اسی اصطلاحی معنی میں کیا کرتے تھے؛ لہٰذا یہ ہوسکتا ہے کہ کبھی کبھی وہ حضرات صحیح کے مقابلہ میں ضعیف کا اطلاق کرتے ہوں اور اس میں حسن کو بھی داخل کرتے ہوں اور یہی شیخ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ کی مراد ہے۔

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ان حضرات نے بہت سی احادیث پر ضعف کا حکم لگایا ہے، جب کہ ان احادیث کے متعدد طرق ثابت ہیں، جس کی وجہ سے وہ احادیث ضعیف نہیں رہتیں ؛ بل کہ "حسن لغیرہ" قرار پاتی ہیں ؛ مگر اس کے باوجود ان پر ضعف کا حکم لگایا گیا ہے۔ اب یا تو یہ کہیے کہ ان حضرات کو ان احادیث کے دیگر طرق پر اطلاع نہیں تھی ؛ مگر یہ بات بعید از قیاس ہے، یا یہ کہنا ہوگا کہ ان حضرات کے نزدیک ضعیف کا اطلاق حسن پر بھی ہوا کرتا تھا؛ لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔ اس طرح کی احادیث جن پر باوجود تعدد طرق کے ضعف کا حکم لگایا گیا ہے، کتب حدیث کے تتبع سے بآسانی معلوم ہوسکتی ہیں۔

---

(۱) ایضاً

لہٰذا ہمارے نزدیک امام احمد وامام ابو حنیفہ رحمہما اللہ وغیرہ کے کلام میں واقع ''ضعیف'' کا لفظ محتمل ہے، دونوں معنوں کے لیے؛ مگر جب ہم ان مثالوں پر غور کرتے ہیں جو احکام میں حدیث ضعیف کو قبول کرنے کے سلسلے میں دی جاتی ہیں، تو پھر ایک احتمال متعین ہو جاتا ہے کہ اس سے مراد ان حضرات کی حدیث حسن لغیرہ ہے نہ کہ وہ ضعیف جن کا ذکر متاخرین کرتے ہیں۔ البتہ امام احمد رحمہ اللہ سے فضائل کے باب میں تساہل جو منقول ہے، وہاں بلا شک ضعیف ہی مراد ہے۔ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''القول المسدد'' میں فرمایا ہے:

''وقد ثبت عن الإمام أحمد وغيره من الائمة أنهم قالوا إذا روينا في الحلال والحرام شدّدنا وإذا روينا في الفضائل ونحوها تَسَاهَلْنَا.'' (۱)

اس قول میں امام احمد رحمہ اللہ نے حدیث کے بارے میں اپنا نظریہ ومعیار خود ہی بتا دیا ہے کہ جب احکام کا معاملہ ہوتا ہے، تو سختی سے روایت کو جانچتے ہیں اور فضائل میں تساہل سے کام لیتے ہیں۔ تو یہاں مراد یہی ہے کہ ضعیف (المصطلح عليه عند المتاخرين) کو بھی فضائل میں قبول کر لیتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی اس کا یہی مفہوم بیان کیا ہے۔

چناں چہ فرماتے ہیں:

''قول أحمد بن حنبل إذا جاء الحلال والحرام شدّدنا في الأسانيد وإذا جاء الترغيب والترهيب تساهلنا في الأسانيد، وكذلک ما عليه العلماء من العمل بالحديث

(۱) القول المسدد في الذب عن مسند الامام احمد: ۱۱-۱۲

الضعيف في فضائل الأعمال -- إنما مرادهم بذلک أن يكون العمل مما قد ثبت أنه ممّا يحبُّ اللّٰه أو ممّا يكره اللّٰه بنص أو إجماع كتلاوة القرآن والتسبيح والدعاء والصدقة والعتق والإحسان إلى الناس و كراهة الكذب والخيانة ونحو ذالک. فإذا رُوِىَ حديثٌ في فضل بعض الأعمال المستحبّة وثوابها وكراهة بعض الأعمال وعقابها فمقادير الثواب والعقاب وأنواعه إذا رُوِىَ فيها حديثٌ أنه لانعلم أنه موضوع جائت روايته والعمل به بمعنى أن النفس ترجو ذلک الثواب أو تخاف ذلک العذاب.'' (۱)

اس عبارت میں شیخ الاسلام نے واضح کیا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ حضرات کے کلام میں حدیثِ ضعیف کے فضائل کے باب میں قبول کئے جانے کا جو ذکر ملتا ہے اس سے مراد ''حدیث ضعیف'' ہی ہے؛ کیوں کہ امام احمد رحمہ اللہ کے کلام کی تفسیر میں وہ کہتے ہیں کہ اگر قرآن وسنت میں یا اجماع میں کسی عمل کا اللہ و رسول کے محبوب اعمال میں سے ہونا ثابت ہو، پھر اسی سلسلہ میں ایک حدیث سامنے آئے جس کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ یہ موضوع نہیں تو اس حدیث کو قبول کیا جائے گا، معلوم ہوا کہ اس سے حدیث ضعیف ہی مراد ہے۔

خلاصۃ الکلام یہ ہے کہ ائمہ کے کلام میں ضعف کے قابل قبول ہونے کی بات ایک تو احکام کے بارے میں آئی ہے اور دوسرے فضائل وترغیب وترہیب کے

(۱) فتاوی ابن تیمیه: ۱۸/۶۵-۶۶

بارے میں آئی ہے۔احکام کے بارے میں ضعیف سے مراد ''حسن'' اور فضائل میں ضعیف سے مراد ضعیف ہے۔

رہا یہ سوال جس کو شیخ محمد عوامہ رحمۃ اللہ نے اٹھایا ہے کہ اگر امام احمد رحمۃ اللہ کے کلام میں ضعیف سے مراد حسن ہے، تو ان کو اس تصریح کی کیا ضرورت تھی اور اس کا آخر کیا فائدہ؟ جب کہ یہ بات مسلم ومقرر وثابت ہے؟

اس کا جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ حسن لغیرہ کا احکام میں معتبر ہونا سب کے نزدیک مسلم نہیں ہے؛ کیوں کہ ابن القطان رحمۃ اللہ سے ابن حجر رحمۃ اللہ نے اپنی ''النکت علی ابن الصلاح'' میں نقل کیا ہے کہ حسن لغیرہ صرف فضائل میں مقبول ہے، احکام میں اس کو قبول کرنے میں توقف کیا جانا چاہیے الا یہ کہ مزید قوت دیگر قرائن سے حاصل ہو جائے، ان کی عبارت یہ ہے:

'' إن هذا القسم لا يُحتَجُّ به كُلّه بل يُعمَلُ بِه في فضائل الأعمال ويُتوَقَّفُ عن العمل به في الأحكام إلا إذا كَثُرَت أو عضده اتصال عمل أو شا هد صحيح أو ظاهر القرآن.''(۱)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ کے حوالے سے ابو الحسن بن القطان رحمۃ اللہ کے اس قول کو متعدد حضرات نے نقل کیا ہے، جیسے علامہ سخاوی رحمۃ اللہ نے ''فتح المغیث'' میں، علامہ طاہر الجزائری رحمۃ اللہ نے ''توجیہ النظر'' میں، علامہ امیر الصنعانی رحمۃ اللہ نے ''توضیح الافکار'' میں نقل کیا ہے۔(۲)

اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ نے اس کو نقل کرنے کے بعد اس کو قوی اور بہترین

---

(۱) النکت: ۱/۴۰۳

(۲) فتح المغیث: ۱/۲۸۹، توجیہ النظر: /۶۵۳، تدریب: ۱/۲۹۸، درمختار مع رد المحتار: ۱/۲۸، مقدمۂ اعلاء السنن: ۱/۵۸، ہامش الاعتصام: ۱/۲۲۸

رائے قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں :

''وهذا قوي حسن رايق ، ما أَظنُّ يأباه مُنصِف.'' (۱)

اس قول کے پیش نظر میں کہتا ہوں کہ ہوسکتا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ نے یہ تصریح اس لیے کی ہو کہ ان کے شیخ ''ابن القطان'' سے اپنا اختلاف ظاہر کرنا چاہتے ہوں کہ میرے نزدیک ''حسن لغیرہ'' نہ صرف فضائل میں؛ بل کہ احکام میں بھی مقبول ہے، جب کہ اس کے مقابلے میں کوئی اور حدیث نہ ہو اور یہ کہ حدیث حسن رائے سے بہتر ہے۔

الغرض حسن لغیرہ کے احکام میں معتبر ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، ابن القطان اور بعض دیگر حضرات کے نزدیک حسن لغیرہ کا احکام میں اعتبار نہیں الا یہ کہ کثرت طرق یا اتصال عمل یا شاہد صحیح یا ظاہر قرآن سے مؤید ہو، اور امام احمد و امام ابوحنیفہ اور دیگر ائمہ رحمہم اللہ اس کے قائل ہیں کہ اگر باب میں کوئی اور حدیث ثابت نہ ہو، تو اپنی رائے سے بہتر حدیث حسن لغیرہ ہے۔

اسی اختلاف کے پیش نظر امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ ائمہ نے اس مسئلے کی تصریح کی ہے کہ حسن لغیرہ فضائل میں بھی معتبر ہے اور احکام میں بھی معتبر ہے؛ لہٰذا شیخ عوامہ رحمہ اللہ کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ اگر امام احمد رحمہ اللہ کے کلام میں ضعیف سے مراد حسن ہے، تو ان کو اس تصریح کی کیا ضرورت تھی اور اس کا آخر کیا فائدہ؟ جب کہ یہ بات مسلم و مقرر و ثابت ہے؟ ہم نے بتا دیا کہ یہ دراصل ابن القطان کے اختلاف کی وجہ سے تصریح کی گئی ہے اور یہ بے فائدہ نہیں۔ واللہ اعلم

نوٹ: احقر نے خاص اس مسئلے پر اپنے ایک عربی مقالے میں بعنوان: ''تحقيق الحديث الضعيف في كلام الأئمة'' شرح و تفصیل سے کلام کیا ہے، جو حضرات تحقیق چاہتے ہوں وہ اس کی طرف رجوع کریں۔

---

(۱) النکت: ۱/۴۰۳

حدیث ضعیف، فضائل میں

حدیث ضعیف (**المصطلح علیه عند المتاخرین**) کیا فضائل وترغیب وترہیب کے باب میں معتبر ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں جمہور کی رائے یہی ہے کہ فضائل وترغیب وترہیب میں ضعیف حدیث کا اعتبار ہے اور اس کو روایت کرنا اور اس کے ضعف کے بیان کرنے میں تساہل جائز ہے۔

حدیث ضعیف کے اجمالی حکم کے تحت ابن الصلاح رحمہ اللہ کا قول نقل کیا جا چکا ہے؛ نیز امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ ائمہ کا قول ابن حجر رحمہ اللہ کے حوالے سے اوپر ذکر کیا جا چکا ہے، امام نووی رحمہ اللہ کا قول بھی "**الاذکار**" کے حوالہ سے پیش کر چکا ہوں، امام نووی رحمہ اللہ نے اسی بات کو اپنی کتاب "**ارشاد الطلاب**" اور "**الاربعین**" میں بھی دہرایا ہے۔ (۱)

نیز علامہ ابن تیمیہ کی عبارت بھی ابھی اوپر گذری جس میں انہوں نے اسی کو اختیار فرمایا ہے اور علامہ نووی نے "**الاربعین**" کے مقدمہ میں یہاں تک فرما دیا ہے کہ اس پر علما کا اتفاق ہے کہ حدیث ضعیف پر فضائل میں عمل جائز ہے، اگرچہ اس دعوی اتفاق سے اتفاق کرنا مشکل ہے؛ کیوں کہ جمال الدین قاسمی نے ذکر کیا ہے کہ یحیی بن معین سے ابن سید الناس نے نقل کیا ہے کہ حدیث ضعیف نہ احکام میں معتبر ہے اور نہ فضائل میں، اور لکھا ہے کہ "**فتح المغیث**" میں اس کو ابو بکر ابن العربی کی طرف منسوب کیا ہے اور امام بخاری و مسلم کا مذہب بھی بظاہر یہی تھا۔ (۲)

بعض معاصرین کی غلطی کا ازالہ

ہم نے امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو بھی اس مسئلے میں جمہور کے ساتھ ذکر کیا ہے

(۱) مقدمہ اربعین: ۳ وارشاد الطلاب: ۱/۲۷۰-۲۷۱

(۲) قواعد وفوائد من الاربعین النبویہ: ۱۷

اور اس پر دلیل ان کی وہ عبارت ہے، جو ابھی اوپر ہم نے نقل کی ہے؛ لیکن بعض معاصر علما کو نا معلوم کیوں یہاں پر دھوکہ ہوا کہ انھوں نے امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو ان لوگوں میں شمار کیا ہے، جو حدیث ضعیف کو کسی میں بھی معتبر نہیں مانتے، جیسے شیخ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ نے "**صحیح الجامع الصغیر**" میں اور علامہ احمد شاکر رحمہ اللہ نے "**الباعث الحثیث**" میں ان کی ان عبارات سے استدلال کرتے ہوئے، جس میں انھوں نے امام احمد رحمہ اللہ کے قول کی تشریح میں فرمایا کہ اس سے مراد حسن ہے نہ کہ ضعیف، یہ کہا ہے کہ مطلقاً امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث ضعیف نا قابل اعتبار ہے؛ مگر یہ صحیح نہیں ہے۔

بات یہ ہے کہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ احکام میں حدیثِ ضعیف کو نہیں مانتے، جیسا کہ امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اور جو امام احمد رحمہ اللہ کے کلام میں ضعیف کا لفظ آتا ہے، اس سے مراد ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے نزدیک حسن ہے؛ لیکن فضائل وترغیب وترہیب میں وہ جمہور علما کے ساتھ ہیں؛ البتہ وہ فرماتے ہیں کہ حدیث ضعیف سے کوئی امر مستحب ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ یہ ایک حکم شرعی ہے اور حکم شرعی ضعیف حدیث سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ (۱)

لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ فضائل وترغیب کے باب میں ضعیف حدیث پر عمل کو بھی جائز نہیں کہتے؛ بل کہ ہم نے اوپر ان کی جو ایک لمبی عبارت نقل کی ہے اس سے اس کے بالکل خلاف یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ حدیث ضعیف پر فضائل میں عمل کو جائز سمجھتے ہیں، ہم نے اس مسئلے پر بھی ہمارے عربی مقالے میں بحث کی ہے۔

ضعیف پر عمل کے شرائط

بہ ہر حال جمہور کے نزدیک حدیث ضعیف فضائل وترغیب وترہیب میں معتبر

(۱) فتاوی ابن تیمیہ: ۶۵/۱۸

ہے، یعنی اس پر عمل جائز ہے؛ لیکن اس کے لیے علما نے چند شرائط بیان کیے ہیں:

(۱) وہ حدیث شدید الضعف نہ ہو۔

(۲) کسی اصل عام کے تحت مندرج ہو۔

(۳) اس کی سنیت کا اعتقاد نہ رکھا جائے۔

ان شرائط کا ذکر متعدد حضرات محدثین وفقہا نے کیا ہے۔ (۱)

ان کی تفصیل یہ ہے کہ:

(۱) حدیث شدید الضعیف نہ ہو، یعنی اس کے رواۃ میں کذاب و متہم بالکذب یا فاسق راوی نہ ہو، پس اگر راویوں میں کوئی راوی کذاب ہے یا متہم بالکذب ہے یا فاسق ہے، تو اس کی حدیث فضائل میں بھی معتبر اور قابل قبول نہ ہوگی، یعنی اس پر عمل جائز نہ ہوگا۔

(۲) اصل عام کے تحت داخل ہو، یعنی اس میں کوئی نئی بات بیان نہ کی گئی ہو جیسے کوئی نئی قسم کی نماز یا کوئی مقدار وغیرہ رکعات کی یا کسی اور چیز کی بیان نہ کی گئی ہو؛ بل کہ جو بات پہلے سے کسی نص یا اجماع سے ثابت ہو اس کی کوئی فرع اس حدیث میں ہو تب وہ قابل عمل ہوگی۔ (۲)

(۳) اس کی سنیت کا اعتقاد نہ رکھا جائے؛ کیوں کہ جب حدیث صحیح نہیں ہے، تو حضور عَلَیْہِ السَّلَام کی طرف اس کو منسوب کرنا درست نہ ہوگا، لہٰذا سنت ہونے کا اعتقاد درست نہ ہوگا، بل کہ صرف احتیاط کی نیت سے عمل کرنا چاہیے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

---

(۱) تدریب: ۱/ ۲۹۸، در مختار: ۱/ ۱۲۸ کسی اصل عام کے تحت مندرج ہو

(۲) فتاوی ابن تیمیہ: ۱۸/ ۶۵-۶۶

کیا عذاب قبر کا عقیدہ
غیر اسلامی تصور ہے؟

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کیا عذاب قبر کا عقیدہ غیر اسلامی تصور ہے؟

تمہید

۱۴۱۲ھ ماہ صفر المظفر کے پہلے ہفتہ میں **"مجمع الفقه الاسلامی الهند"** کی دعوت پر اس کی طرف سے منعقد چوتھے فقہی سمینار میں شرکت کے لیے "دار العلوم سبیل السلام" حیدرآباد حاضری ہوئی۔ وہاں گلبرگہ کے بعض احباب سے ملاقات ہوئی، تو انہوں نے گلبرگہ میں بعض لوگوں کی طرف سے اُٹھائے ہوئے ایک فتنہ کا ذکر کیا کہ ایک صاحب نے "شمع حقیقت" نامی ایک کتاب مختلف موضوعات پر لکھی ہے، ان میں سے ایک موضوع "عذاب قبر" بھی ہے، مولف کتاب نے اس کتاب میں عذاب قبر کے عقیدے کو غلط اور غیر اسلامی قرار دیا ہے۔ ان احباب نے مجھ سے اس عنوان پر کتاب وسنت کے دلائل سے کچھ لکھنے کی فرمائش کی؛ مگر اس وقت ان کے پاس وہ کتاب موجود نہ تھی؛ لہٰذا مجھے اس پر کچھ غور وفکر کا موقعہ نہ ملا۔

اس کے ایک ہفتہ بعد "شمع حقیقت" کے مصنف قاضی محمد علی صاحب رحمہ اللہ خود میرے پاس تشریف لائے (اور اس سے قبل بھی وہ بنگلور آتے، تو احقر ہی کے پاس قیام فرمایا کرتے تھے) اور انہوں نے احقر کو اپنی کتاب "شمع حقیقت" کا تحفہ پیش کیا، اس میں متعدد و مختلف عنوانات پر کہیں طویل اور کہیں قصیر مضامین ہیں اور عذاب قبر کے عنوان پر کل چار صفحات میں بحث کی گئی ہے۔

عذابِ قبر کے عنوان کے تحت سب سے پہلے جس انداز سے اس مسئلے کا تعارف مولف نے کرایا ہے وہ یوں ہے:

''قیامت سے پہلے اور قبر کے اندر جزا اور سزا کا تصور غیر اسلامی ہے۔''(۱)

اور آگے چل کر ختم مضمون کے قریب وضاحت کی ہے:

''یہ غیر اسلامی عقائد کسی خاص مصلحت سے اسلامی بتائے گئے ہیں، یہ سب دراصل مجوسی اور ہندو عقائد ہیں۔''(۲)

یہ پڑھنے کے بعد ایک جاننے والے مسلمان کا فرض بنتا ہے کہ وہ عذاب قبر کے اسلامی عقیدے کو دلائل و براہین سے ثابت کرے اور ''شمع حقیقت'' کے مولف کی ضلالت و گمراہی کا پردہ چاک کرے۔

اسی فریضہ کی ادائیگی کے جذبہ نے اور گلبرگہ کے احباب کی فرمائش نے مجھے مجبور کیا کہ میں اس سلسلے میں کچھ لکھوں اور عذابِ قبر کے عقیدے کی سچائی و صداقت اور مولف ''شمع حقیقت'' کی گمراہی و ضلالت کو آشکارا کروں۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے اور تمام مسلمانوں کو ثابت قدم رکھے اور ہر قسم کے فتنوں سے ہماری حفاظت فرمائے اور مجھے اس کام کی تکمیل کی توفیق بخشے اور اس کو جوہر افادیت و نعمت قبولیت سے سرفراز فرمائے۔ آمین

محمد شعیب اللہ خان عفی عنہ
مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور
۹/ صفر ۱۴۱۲ھ

---

(۱) شمع حقیقت: ۳۱۹

(۲) شمعِ حقیقت: ۳۲۲

شرعی دلائل کیا ہیں؟

عذابِ قبر کا عقیدہ بلا شبہ اسلامی عقیدہ ہے اور اس پر متعدد شرعی دلائل قائم ہیں۔ اس کی تفصیل سے پہلے یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ کسی بھی شرعی مسئلے کا ثبوت جن دلائل کی بنیاد پر ہوتا ہے وہ چار ہیں:

(۱) کتاب اللہ (قرآن شریف)

(۲) سنت رسول اللہ (احادیث رسول)

(۳) اجماع امت

(۴) انہی تین سے مستفاد قیاس ہے۔

علامہ بزدوی رَحِمَہُ اللہُ "کنز الوصول الی معرفة الاصول" میں لکھتے ہیں:

"اعلم أن أصول الشرع ثلاثة : الكتاب، والسنة، والاجماع ، والاصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه الأصول." (۱)

(یعنی جاننا چاہیے کہ شریعت کے دلائل تین ہیں: کتاب اللہ، سنت اور اجماع اور چوتھی دلیل اس معنی پر قیاس کرنا ہے، جو انہی اصول سے مستنبط ہو۔)

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ کسی شرعی مسئلے کے ثابت کرنے کے لیے ان دلائل

(۱) اصولِ بزدوی:۵

اربعہ میں سے کسی بھی دلیل سے احتجاج واستدلال کیا جاسکتا ہے۔کوئی اس بات کے مطالبہ کا حق نہیں رکھتا کہ صرف قرآن سے اس کا ثبوت دو یا فلاں دلیل ہی سے ثبوت پیش کرو؛ بل کہ ان دلائل میں سے کسی بھی دلیل سے ثبوت پیش کر دیا جائے، اس کو تسلیم کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔

اس کی مثال بھی عرض کر دینا ضروری ہے تا کہ غبی لوگوں کو بات اچھی طرح سمجھ میں آ جائے۔وہ یہ کہ مثلاً زید نے دعوی کیا کہ وتر کی نماز ایک مشروع عبادت ہے، اس پر عمرو نے مطالبہ کیا کہ قرآن سے اس کی دلیل پیش کرو، تو ظاہر ہے کہ یہ مطالبہ غلط ہے؛ کیوں کہ وتر کی مشروعیت کو حدیث یا اجماع یا قیاس سے ثابت کر دینا بھی کافی ہے۔اسی طرح زیر بحث مسئلہ کو بھی شرعی دلائل میں سے کسی بھی دلیل سے ثابت کیا جاسکتا ہے؛ مگر چوں کہ زیر بحث مسئلہ عقیدہ سے متعلق ہے اور عقیدے کا ثبوت قطعی دلیل سے ہی ہوسکتا ہے؛ اس لیے ان دلائل میں سے جن میں قطعیت ہو، وہ یہاں پیش کئے جائیں گے۔ اور دلائل قطعیہ تین ہیں: قرآن، حدیث متواتر اور اجماع امت۔

ہم یہاں ان میں سے کسی ایک پر بھی اکتفا کر سکتے ہیں، تا ہم اطمئنانِ قلب کے لیے اور اتمام حجت کے طور پر ہر سہ دلائل سے عذاب قبر کا ثبوت پیش کریں گے، جس سے واضح ہو جائے گا کہ عذاب قبر کا عقیدہ اسلامی عقیدہ ہے، اور بقول مولف ''شمع حقیقت'' ہندو اور غیر اسلامی عقیدہ نہیں ہے۔ واللہ الموفق

عذابِ قبر اور قرآن مجید

ہم سب سے پہلے شریعت کا سب سے بڑا اور مستند مصدر اور اصول لیتے ہیں یعنی قرآن مجید، اس میں عذاب قبر کا ثبوت ملتا ہے یا نہیں؟ بعض لوگ کہتے ہیں کہ

قرآن میں اس کا ذکر نہیں ہے؛ بل کہ قاضی محمد علی صاحب نے ''شمع حقیقت'' میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ ''قرآن اس عقیدے کی نفی کرتا ہے۔''(۱)

مگر یہ ان کے قصور نظر و فتور عقل کا نتیجہ ہے، ورنہ اس مسئلے کا ثبوت قرآن سے بھی واضح طور پر ہوتا ہے۔ چنانچہ ملاحظہ فرمائیے:

پہلی آیت

﴿ فَوَقٰـهُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِ مَا مَكَرُوْا وَحَاقَ بِـاٰلِ فِرْعَوْنَ سُوْٓءُ الْعَذَابِ، اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّاجِ وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ قف اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ﴾

(الْمُؤْمِن:۴۵-۴۶)

(پھر بچالیا اللہ نے (موسیٰ) کو بُرے داؤ سے جو وہ (فرعونی) کرتے تھے، اورالٹ پڑا فرعون والوں پر بری طرح کا عذاب، وہ آگ پر پیش کیے جاتے ہیں صبح اور شام اور جس دن قیامت ہوگی (حکم ہوگا) داخل کرو فرعونیوں کو سخت سے سخت عذاب میں)

اس آیت میں غور کیجیے کہ قیامت کے دن سے پہلے ایک آگ کا عذاب صبح اور شام فرعونیوں کے لیے بتایا گیا ہے، پھر اس کے بعد قیامت کے سخت عذاب کا ذکر آیا ہے۔ حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَام کے فرعونیوں سے نجات پانے کے بعد اور قیامت سے قبل فرعونیوں کو جو عذاب کا ہونا بتایا گیا ہے یہ برزخ کا عذاب نہیں تو اور کیا ہے؟

چنانچہ علمائے تفسیر نے اس سے یہی سمجھا ہے کہ اس آگ کے عذاب سے مراد

(۱) شمعِ حقیقت:۳۲۲

قبر کا عذاب ہے۔علامہ آلوسی بغدادی رحمہ اللہ اپنی تفسیر ''روح المعانی'' میں اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''ففی الآية دليل ظاهرعلى بقاء النفس وعذاب البرزخ لأنه تعالىٰ بعد أن ذكرذلک العرض قال جلّ شانُه: ''وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ'' وهوظاهرفي المغايرة فيتعين كون ذلک فی البرزخ.'' (۱)

(یعنی اس آیت مذکورہ میں نفس کے بقاءاور عذابِ قبر پر واضح دلیل ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے (ان فرعونیوں کو) اس آگ پر پیش کرنے کا ذکر فرما کر کہا ہے کہ قیامت کے دن ان کو حکم ہوگا کہ سخت عذاب میں ان کو داخل کرو اور یہ دونوں (عذابوں کے) الگ الگ ہونے میں واضح ہے۔پس یہ بات متعین ہوجاتی ہے کہ یہ (آگ کا عذاب) برزخ میں ہوگا۔)

علامہ قرطبی رحمہ اللہ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''حضرت مجاہد، حضرت عکرمہ، حضرت مقاتل اور حضرت محمد بن کعب سب یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت دنیا میں عذابِ قبر پر دلالت کرتی ہے۔''(۲)

دنیا میں عذاب قبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ قبر کا عذاب آخرت کے آنے سے پہلے ہے، جیسا کہ معلوم ہے۔ واللہ اعلم

علامہ سیوطی رحمہ اللہ ''الإكليل في استنباط التنزيل'' میں اسی آیت سے

---

(۱) روح المعاني: ۲۴/۷۴

(۲) قرطبي: ۹/۲۷۸

مستنبط احکام ومسائل کا ذکر فرماتے ہوئے، علامہ کرمانی رحمۃ اللہ کی ''العجائب'' سے نقل کرتے ہیں:

''فی الآیة أدل دلیل علی عذاب القبر لأن المعطوف غیر المعطوف علیه.'' (۱)

(اس آیت میں عذاب قبر پر بڑی واضح دلیل ہے؛ کیوں کہ معطوف اور معطوف علیہ میں مغایرت ہوتی ہے (لہٰذا قیامت کا عذاب الگ چیز ہے اور اس سے پہلے مذکورہ آگ کا عذاب دوسری چیز ہے۔)

اور علامہ شوکانی نے تصریح کی ہے کہ اس آیت سے عذاب قبر مراد ہونا جمہور کا مسلک ہے، وہ کہتے ہیں:

''وذهب الجمهور أن هذا العرض هو في البرزخ.''(۲)

حضرات علما و ائمہ کی ان تمام عبارات سے یہ واضح ہوا کہ مذکورہ بالا آیت میں قیامت سے قبل ایک اور آگ کے عذاب کا جو ذکر ہے اس سے مراد برزخ اور قبر کا عذاب ہے۔

دوسری آیت

﴿ وَلَوْ تَرٰی إِذِ الظّٰلِمُوْنَ فِيْ غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلٰٓئِكَةُ بَاسِطُوْا اَيْدِيْهِمْ ج اَخْرِجُوْا اَنْفُسَكُمْ اَلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُوْنِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ اٰيٰتِهٖ تَسْتَكْبِرُوْنَ ﴾ (الأنعام :۹۳)

(۱) الاکلیل للسیوطی: ۱۸۹
(۲) فتح القدیر: ۴/۷۰۵

(اور اگر تو دیکھے جب کہ ظالم موت کی سختیوں میں ہوں اور فرشتے (یہ کہتے ہوئے) اپنے ہاتھ بڑھا رہے ہوں کہ نکالو اپنی جانیں آج تم کو بدلہ میں ذلت کا عذاب ملے گا، اس سبب سے کہ تم اللہ پر جھوٹی باتیں کہتے تھے اور اس کی آیتوں سے تکبر کرتے تھے۔)

اس آیت میں فرشتوں کا کافروں اور ظالموں سے بوقتِ موت یہ کہنا مذکور ہے کہ آج تم کو ذلت کا عذاب دیا جائے گا۔ غور طلب بات یہ ہے کہ اس میں آج سے کیا مراد ہے؟ یہ تو ظاہر ہے کہ یہاں آج سے مراد متعارف دن نہیں ہے؛ کیوں کہ متعارف دن مراد لینے کی صورت میں اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ جس دن ظالموں کی موت ہوئی اس دن اس کو عذاب دیا جائے گا، حال آں کہ یہ قطعاً مراد نہیں ہے۔ اب دو احتمال باقی ہیں: ایک یہ کہ ''الیوم'' (آج) سے مراد قیامت کا دن لیا جائے؛ مگر یہ بعید؛ بل کہ غلط ہے؛ کیوں کہ بوقت موت آج بول کر قیامت کا دن کیسے مراد لیا جا سکتا ہے؟ دوسرا احتمال یہ ہے کہ آج سے مراد مطلق زمانہ ہو اور یہ مطلب ہو کہ اب موت کے بعد عذاب دیا جائے گا، یہی معنی اور مطلب درست اور صحیح ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ دیکھنا ہے کہ فرشتے ظالموں سے بوقت اخراجِ روح کہتے ہیں کہ اب (یعنی موت کے بعد) تمھیں ذلت کا عذاب دیا جائے گا۔ یہ عذاب اگر قیامت کا عذاب ہوتا، تو اب یا آج کہنا صحیح نہ ہوتا؛ لہٰذا اس سے مراد قیامت سے پہلے کا عذاب ہے اور وہ برزخ اور قبر کا عذاب ہے۔

علامہ ابن القیم الجوزیہ رحمہ اللہ نے ''کتاب الروح'' میں اس آیت کو پیش کر کے عذاب قبر پر استدلال کیا ہے اور فرمایا ہے:

''یہ ان (ظالموں) سے موت کے وقت خطاب ہے اور فرشتوں

نے (اور وہ سچے ہیں) خبر دی ہے کہ وہ آج یا اس وقت عذابِ ذلت دیے جائیں گے۔ لہٰذا اگر یہ عذاب دنیا کے ختم ہونے تک مؤخر ہو جائے تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ آج عذاب دیے جائیں گے۔''(۱)

علامہ شوکانی رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں:

''أي اليوم الذي تقبض فيه أرواحكم ، أو أرادوا باليوم الوقت الذي يعذبون فيه الذي مبدؤه عذاب القبر.''

(آج کے دن سے مراد وہ دن ہے، جس میں تمہاری روحیں قبض کی جاتی ہیں، یا اس سے وہ ''وقت'' مراد لیا ہے، جس میں انہیں عذاب دیا جاتا ہے، جس کی ابتداء عذاب قبر سے ہے۔)(۲)

الغرض اس آیت میں جس عذاب کا تذکرہ ہے وہ موت کے بعد اور قیامت سے پہلے کا عذاب ہے اور اسی کو عذاب قبر یا عذاب برزخ کہتے ہیں۔ علامہ سیوطی نے بھی بتایا ہے کہ اس آیت میں عذاب قبر کا ذکر ہے۔(۳)

تیسری آیت

﴿وَاِنَّ لِلَّذِيْنَ ظَلَمُوْا عَذَاباً دُوْنَ ذٰلِکَ وَلٰکِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَايَعْلَمُوْنَ﴾ (الطّور :۴۷)

(اور ان لوگوں کے لیے جو ظلم کرتے ہیں ایک اور عذاب ہے اس (قیامت کے عذاب) سے پہلے؛ لیکن ان میں سے اکثر نہیں جانتے۔)

(۱) کتاب الروح: ۷۵

(۲) فتح القدير: ۲۰۲/۲

(۳) الاکلیل: ۹۹

اس آیت سے پہلی آیت میں قیامت کے عذاب کا ذکر آیا ہے اور اس آیت میں بتایا گیا ہے کہ قیامت کے عذاب سے ہٹ کر ان ظلم پیشہ لوگوں کے لیے ایک اور عذاب ہے، اس جگہ ''**دون ذلک**'' کے الفاظ آئے ہیں اور ان کے تین معنی ہیں: ایک معنی یہ ہیں: ''اس سے پہلے''، دوسرے معنی ہیں: ''اس سے ہلکا'' اور تیسرے معنی ہیں: ''اس کے علاوہ''۔ (۱)

حاصل یہ کہ ظالموں کو قیامت کے عذاب سے پہلے، یا قیامت کے عذاب سے ہلکا، یا قیامت کے عذاب کے علاوہ بھی ایک اور عذاب ہے۔ اس سے کون سا عذاب مراد ہے؟

اس میں ایک قول یہ ہے کہ دنیا میں پیش آنے والے مصائب اور کفار کا قتل وغیرہ اس سے مراد ہے؛ مگر اس پر علامہ ابن القیم نے یہ اشکال کیا ہے کہ بعض کفار بلا مصائب وشدائد دنیا سے چلے گئے، تو ان کے حق میں یہ عذاب ثابت نہ ہوا؛ لہٰذا یہ عذاب مصائب وشدائد اس سے مراد نہیں ہوسکتا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد قبر و برزخ کا عذاب ہے۔ یہی قول ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں مروی ہے، جس کو ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے تخریج کیا ہے۔ (۲)

اور متعدد مفسرین و علما نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور یہی قول حضرت علی اور براء بن عازب رضی اللہ عنہما سے بھی روایت کیا گیا ہے۔ (۳)

---

(۱) قرطبي: ۱۷/۷۸، روح المعاني: ۲۷/۴۰
(۲) الاكليل : ۲۰۱
(۳) قرطبي: ۱۷/۷۸، روح المعاني: ۲۷/۴۰

اس آیت کی تفسیر میں ایک تیسرا قول بھی آیا ہے، جس کو ابن القیم رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اظہر قرار دیا ہے، وہ یہ کہ ان ظالموں میں سے جو (بلا مصائب) مر گئے، ان کو برزخ اور قبر میں عذاب ہوگا اور جو زندہ رہے ان کو دنیا میں عذاب ہوگا۔ (۱)

اس قول پر بھی عذاب قبر کا اس آیت سے ثبوت ہوتا ہے۔ الغرض یہ تین آیات یہاں عذاب قبر کے سلسلے میں پیش کی گئی ہیں، بعض علما نے اور آیات بھی اس سے متعلق ذکر فرمائی ہیں، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ نے لکھا ہے کہ عذابِ قبر کے بارے میں قرآن میں آیات وارد ہوئی ہیں؛ مگر اہل انصاف کے لیے یہ دو چار بھی کافی ہیں؛ لہٰذا ہم نے اسی پر اکتفاء کیا ہے۔

عذابِ قبر اور حدیثِ رسول

قرآن کے بعد حدیثِ رسول کو لیجیے۔ احادیث میں بھی عذاب قبر کا ذکر آیا ہے اور پوری وضاحت وصراحت سے آیا ہے اور بے شمار حدیثوں میں آیا ہے، ان میں سے بہت سی احادیث صحیح ہیں اور بعض ''بخاري'' اور ''مسلم'' میں موجود ہیں، یہاں تمام کا احاطہ کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور نہ اس کی ضرورت ہے، صرف چند احادیث کو منتخب کر کے پیش کیا جاتا ہے۔

عذابِ قبر کے سلسلے میں تین قسم کی احادیث آئی ہیں:

ایک وہ جن میں مطلق عذابِ قبر کا ذکر ہے اور دوسرے وہ جن میں بعض خاص عذابات بتائے گئے ہیں اور تیسرے وہ جن میں اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا عذابِ قبر سے پناہ مانگنا، یا اس سے پناہ مانگنے کا حکم مذکور ہے۔ ہم تینوں قسم کی چند حدیثوں کو الگ الگ بیان کرتے ہیں۔

(۱) کتاب الروح: ۷۵

مطلق عذاب قبر کی حدیثیں

(۱) « عَنْ عَائِشَة رضی اللہ عنہا اَنَّ يَهُوْدِيَّةً دَخلَتْ عَلَيْهَا فَذَكَرَتْ عَذَابَ الْقَبْرِ، فَقَالَتْ لَهَا اَعاذَكِ اللّٰهُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، فَسَأَلَتْ عَا ئِشَةُ رضی اللہ عنہا رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم عَنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، فقَالَ: نَعَمْ عَذَابُ الْقَبْرِ حَقٌّ ، قَالَتْ عَا ئِشَةُ رضی اللہ عنہا : فَمَارَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم بَعْدُ صَلّٰى صَلٰوةً اِلَّا تَعَوَّذَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ. » (۱)

(حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک یہودی عورت ان کے پاس آئی اوراس نے عذاب قبر کا ذکر کیا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تمہیں عذاب قبر سے بچائے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے عذاب قبر کی بابت پوچھا، آپ نے فرمایا ہاں! عذابِ قبر برحق ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ پھر اس کے بعد میں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ ہر نماز کے بعد عذابِ قبر سے پناہ مانگتے تھے۔)

(۲) «عَنْ اَسْمَاءَ بُنتِ اَبِيْ بَكْرٍ رضی اللہ عنہا تَقُوْلُ: قَامَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم خَطِيْبًا فَذَكَرَ فِتْنَةَ الْقَبْرِ الَّتِي يَفْتَتِنُ فِيْهَا الْمَرْأُ فَلَمَّا ذَكَرَ ذٰلِكَ ضَجَّ الْمُسْلِمُوْنَ ضَجَّةً.'' (۲)

(حضرت اسماء بنت ابوبکر رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ

(۱) البخاري: ۱/۱۸۳،مشكوة: ۲۵

(۲) البخاري: ۱/۱۸۳،نسائی: ۲۰۳۵

صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم خطبہ دیتے ہوئے کھڑے ہوئے اور آپ نے قبر کے فتنہ کا ذکر کیا، جس میں انسان کی آزمائش کی جاتی ہے، آپ نے اس کو ذکر کیا تو مسلمان (خوف سے) چیخنے لگے)

(۳) حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے ایک لمبی حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک جگہ چار، پانچ، یا چھ قبریں دیکھیں، تو فرمایا کہ تم میں سے ان قبر والوں کو کون جانتا ہے؟ ایک شخص نے عرض کیا کہ میں جانتا ہوں، آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ لوگ کب مرے ہیں؟ اس نے بتایا کہ حالت شرک میں مرے ہیں، آپ نے فرمایا:

«اِنَّ هٰذِهِ الْاُمَّةَ تُبْتَلٰی فِیْ قُبُوْرِهَا فَلَوْلَا اَنْ لَا تَدَافَنُوْا لَدَعَوْتُ اللّٰهَ اَنْ یُسْمِعَکُمْ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ الَّذِیْ اَسْمَعُ مِنْهُ، ثُمَّ اَقْبَلَ عَلَیْنَا بِوَجْهِهٖ .... قَالَ : تَعَوَّذُوْا بِاللّٰهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، فَقَالُوْا: نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ''.» (۱)

(یہ امت اپنی قبروں میں آزمائش میں مبتلا کی جاتی ہے، پس اگر (مجھے یہ خوف نہ ہوتا کہ) تم دفن کرنا چھوڑ دوگے، تو میں اللہ سے دعا کرتا کہ وہ تم کو عذابِ قبر سنائے، جس کو میں سنتا ہوں۔ پھر آپ ہماری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا کہ اللہ سے عذابِ قبر سے پناہ مانگو، صحابہ نے کہا کہ ہم عذاب قبر سے پناہ مانگتے ہیں۔)

(۴) «عَنْ أَبِيْ أَیُّوْب رضی اللہ عنہ قَالَ: خَرَجَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم وَقَدْ وَجَبَتِ الشَّمْسُ، فَسَمِعَ صَوْتاً ، فَقَالَ:

---

(۱) مسلم: ۲/۳۸۶،مسند احمد: ۲۰۶۷۱

يَهُوْدٌ تُعَذَّبُ فِيْ قُبُوْرِهَا".» (۱)

(حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ غروب آفتاب کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (کسی ضرورت سے) باہر نکلے، تو آپ نے ایک آواز سنی، آپ نے فرمایا کہ یہود اپنی قبروں میں عذاب دیے جارہے ہیں)

ایک شبہ کا جواب

ممکن ہے کہ آج کل کے روشن دماغ حضرات میں سے کسی کو اس حدیث پر یہ شبہ ہو کہ ابوایوب رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آواز سننا کیسے معلوم ہوا؟ اگر وہ خود بھی سنے ہوتے، تو یوں کہتے کہ ہم نے آواز سنی؛ مگر وہ یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آواز سنی، معلوم ہوا کہ انہوں نے تو نہیں سنا تھا، پھر ان کو یہ کیسے معلوم ہوا؟

اس شبہ کا جواب بالکل ظاہر ہے کہ حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ نے تو نہیں سنا تھا: مگر آپ کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بتایا تھا کہ میں نے ایسی آواز سنی ہے اور یہ آواز عذاب قبر کی ہے۔ اور حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ نے اسی کی حکایت اس طرح کردی کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے آواز سنی، اس میں کوئی قابل اشکال بات نہیں ہے۔ اور اس پر دلیل طبرانی کی روایت ہے، جس میں یہ وضاحت ہے کہ وہ کہتے ہیں:

"اللہ کے رسول نے مجھ سے پوچھا کہ کیا تم وہ آواز سن رہے ہو، جو میں سن رہا ہوں، حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض

---

(۱) البخاري: ۱/۱۸۴، مسلم: ۲/۳۸۶، نسائي: ۲۰۳۲، احمد: ۲۲۴۳۸

کیا کہ اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتا ہے (یعنی میں نہیں سن رہا ہوں)
آپ نے فرمایا کہ میں یہودیوں کی آوازیں سن رہا ہوں، جو اپنی قبروں
میں عذاب دیے جارہے ہیں۔ (۱)

اس حدیث میں حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے آواز عذاب قبر سننے پر جوشبہ کیا جاتا ہے اس کا جواب آگے آرہا ہے۔

(۵) «**عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہ قَالَ: مَرَّ النَّبِيّ صلی اللہ علیہ وسلم عَلٰی قَبْرَينِ فَقَالَ: اِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ، وَمَايُعَذَّبَانِ مِنْ كَبِيرٍ، ثُمَّ قَالَ: بَلٰی اَمَّا اَحَدُهُمَا فَكَانَ يَسْعٰی بِالنَّمِيْمَةِ، وَاَمَّا اَحَدُهُمَا فَكَانَ لَايَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهٖ، قَالَ: ثُمَّ اَخَذَ عُوْداً رَطْباً، فَكَسَرَهُ بِاثْنَيْنِ، ثُمَّ غَرَزَ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا عَلٰی قَبْرٍ، ثُمَّ قَالَ لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَالَمْ يَيْبَسَا.**» (۲)

(حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر دو قبروں پر ہوا، آپ نے فرمایا کہ ان پر عذاب ہو رہا ہے اور کسی بڑی بات کی وجہ سے عذاب نہیں ہو رہا ہے، آپ نے فرمایا کہ ان میں سے ایک چغلخوری کرتا تھا اور دوسرا پیشاب سے نہ بچتا تھا۔ پھر آپ نے ایک تر شاخ لی اور اس کے دو حصے کردیے، پھر ہر قبر میں ایک شاخ گاڑ دی، پھر فرمایا کہ امید ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دونوں سے عذاب کم کردے، جب تک یہ شاخیں خشک نہ ہوجائیں۔)

---

(۱) فتح الباري: ۳/۲۴۱

(۲) البخاري: ۱/۱۸۴، مسلم: ۱/۱۴۱، نسائي: ۳۱، ابوداؤد: ۱۹، دارمی: ۷۳۲، احمد: ۱۸۷۷

اس حدیث پر قاضی محمد علی صاحب رَحِمَہُ اللہُ نے ''شمع حقیقت''میں بعض جاہلانہ شبہات پیش کیے ہیں، ہم اس کا مفصل جواب اسی موقعہ پر دیں گے، جہاں ان کے دیگر لغویات کا جواب دیا جائے گا۔

یہ کل پانچ احادیث ہیں جو بطور نمونہ مطلق عذابِ قبر کے ثبوت میں پیش کی گئی ہیں، ورنہ اس کے بارے میں اور بھی بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں۔

احادیث میں قبر کے مخصوص عذابات کا ذکر

اب ان احادیث کو ذکر کیا جاتا ہے، جن میں قبر میں ہونے والے بعض خاص خاص عذابات کا ذکر آیا ہے۔ اور یاد رہے کہ ان میں سے بھی چند کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

(۱) حضرت انس بن مالک رَضِيَ اللہُ عَنْہُ سے ایک لمبی حدیث آئی ہے، اس میں رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے روایت کیا ہے کہ منافق اور کافر کو جب دفن کر دیا جاتا ہے، تو اس کے پاس دو فرشتے آ کر اس کو بٹھا دیتے ہیں اور سوال کرتے ہیں کہ تو اس شخص (یعنی محمد صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم) کے بارے میں کیا کہتا ہے؟ وہ کہتا ہے کہ میں کچھ نہیں جانتا، جو کچھ دوسرے لوگ کہتے تھے وہی میں بھی کہہ دیتا تھا، اس سے کہا جاتا ہے کہ، تو نے نہ عقل سے کام لیا اور نہ دوسرے کی اتباع کی، پھر اُسے لوہے کے گرزوں سے مارا جاتا ہے اور وہ چیختا ہے؛ مگر اس کی آواز سوائے جن وانس کے تمام مخلوقات سنتے ہیں۔ (۱)

اس حدیث میں منافق و کافر کو گرزوں سے مارنے کا عذاب بتایا گیا ہے، اس میں انسان اور جن کے اس آواز کو نہ سننے اور دیگر مخلوقات کے سننے پر جو اشکال ہے، اس کا جواب ''شبہات کے جوابات'' کے موقعہ پر آئے گا۔

---

(۱) البخاري: ۱/۱۸۴، نسائي: ۲۰۲۴، ابو دائود: ۴۱۲۶، احمد: ۱۱۸۲۳

(۲) «عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ رضی اللہ عنہ : اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ: اِنَّ اَحَدَکُمْ اِذَا مَاتَ عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهٗ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ ، اِنْ كَانَ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ فَمِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَ اِنْ كَانَ مِنْ اَهْلِ النَّارِ فَمِنْ اَهْلِ النَّارِ، فَيُقَالُ: هٰذَا مَقْعَدُکَ حَتّٰى يَبْعَثَکَ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ". » (۱)

(حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی مرجاتا ہے، تو ہر صبح وشام اُسے اس کا مقام پیش کیا جاتا ہے، اگر وہ جنتی ہے، تو جنتیوں کے مقام میں سے اور اگر دوزخی ہے، تو دوزخیوں کے مقامات میں سے، پھر اس سے کہا جاتا ہے کہ یہی تیرا مقام ہے، جب تک کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن تجھے اٹھائے)

اس حدیث سے دوزخیوں کو عذاب قبر کا ہونا ثابت ہوا اور وہ عذاب دوزخ کے مقامات کا اس پر پیش ہونا ہے اور ظاہر ہے کہ دوزخ اس پر پیش ہوگی، تو اس سے تکلیف بھی ہوگی۔ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں عذاب قبر کا ثبوت ہے۔ (۲)

(۳) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب مردہ کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے، تو اس کے پاس کالی نیلی آنکھوں والے

---

(۱) البخاري: ۱/۱۸۴، مسلم: ۲/۳۸۵، ترمذي: ۱/۲۰۵، نسائي: ۲۰۳۴، ابن ماجه: ۴۲۶۰، احمد: ۴۴۲۹

(۲) فتح الباري: ۳/۲۴۳

دو فرشتے آتے ہیں ایک کا نام منکر اور دوسرے کا نکیر ہے، پس وہ مردہ سے پوچھتے ہیں کہ تو اس شخص (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کی بابت کیا کہتا ہے ــــــ اس کے بعد مومن کا صحیح جواب اور اس پر اس کے لیے راحت و نعمت کا ذکر ہے، پھر آگے ارشاد ہے ــــــ اگر منافق ہوگا تو کہے گا کہ میں نے لوگوں کو جو کہتے سنا وہ میں نے بھی کہا، میں کچھ نہیں جانتا، وہ فرشتے کہیں گے کہ ہم جانتے تھے کہ تو ایسا ہی کہے گا۔ پس زمین کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو دبا، پس زمین اس کو اس طرح دبائے گی کہ اس کی پسلیاں اِدھر کی اُدھر، اُدھر کی اِدھر نکل جائیں گی، پس وہ ہمیشہ اسی عذاب میں رہے گا، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اس کو اس جگہ سے اُٹھا دے۔ (۱)

(۴) حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے ایک طویل حدیث میں قبر میں مومن و کافر کے حالات کا ذکر آیا ہے۔ اس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کافر کو فرشتے قبر میں بٹھاتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے؟ وہ کہے گا: ہاہ ہاہ! میں نہیں جانتا، پھر وہ پوچھتے ہیں کہ تیرا دین کیا ہے؟ وہ کہے گا کہ ہاہ ہاہ! میں نہیں جانتا، وہ پوچھتے ہیں کہ وہ آدمی (یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کون ہیں جن کو تم میں بھیجا گیا تھا؟ وہ کہے گا کہ ہاہ ہاہ! میں نہیں جانتا۔ پھر ایک منادی آسمان سے پکارے گا کہ یہ جھوٹا ہے، اس کے لیے آگ کا فرش بچھاؤ، آگ کا لباس پہناؤ، اور اس کے لیے دوزخ کی طرف ایک دروازہ کھول دو، اس سے دوزخ کی گرم ہوائیں آئیں گی اور لوئیں آئیں گی اور اس کی قبر تنگ کر دی جائے گی جس سے اس کی اُدھر کی پسلیاں اِدھر اور اِدھر کی اُدھر نکل آئیں گی۔ پھر اس پر ایک اندھا اور بہرا فرشتہ مقرر کیا جائے گا، جس کے پاس لوہے کا گرز ہوگا کہ اگر اس کو پہاڑ پر مارا

(۱) ترمذي: ۱/۲۰۵، مشکوۃ: ۲۵

جائے، تو وہ پہاڑ بھی مٹی (یعنی ریزہ ریزہ) ہو جائے گا۔ وہ اس سے اس کو مارے گا، جس کی آواز سوائے جن وانس کے مشرق اور مغرب کی تمام مخلوقات سنتی ہیں، پس وہ مٹی ہو جائے گا، پھر اس میں روح ڈالی جائے گی۔ (۱)

(۵) حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"يُسَلَّطُ عَلَى الْكَافِرِ فِيْ قَبْرِهِ تِسْعَةٌ وَّ تِسْعُوْنَ تِنِّيْنًا تَنْهَشُهُ وَ تَلْدَغُهُ حَتّٰى تَقُوْمَ السَّاعَةُ وَلَوْ أَنَّ تِنِّيْنًا مِّنْهَا نَفَخَ فِيْ الْأَرْضِ مَا نَبَتَتْ خَضْرَا ءُ."

(کافر کی قبر میں اس کے اوپر ننانوے اژدھے (بڑے سانپ) مقرر کیے جاتے ہیں، جو اس کو قیامت تک کاٹتے اور ڈستے ہیں اور ان اژدھوں کی کیفیت یہ ہے کہ ان میں سے ایک اگر زمین پر پھنکار دے تو زمین سبزہ نہ اُگائے۔ (۲)

اور امام ترمذی نے بھی لمبی حدیث میں حضرت ابو سعید ہی سے دوسرے الفاظ سے اس کو روایت کیا ہے، مگر اس میں ننانوے اژدھوں کے بجائے ستر اژدھوں کا ذکر ہے۔ (۳)

ان احادیث شریفہ میں متعدد خاص خاص عذابوں کا ذکر ہے جو قبر میں پیش آتے ہیں، ان کے علاوہ بھی بہت سی اور احادیث قبر میں ہونے والے عذابوں کے تذکرہ پر مشتمل ہیں؛ مگر چوں کہ ہمارا مقصود ان سب کا احاطہ کرنا نہیں ہے؛ بل کہ ثبوت کے

(۱) ابو داود: ۴۱۲۷، احمد: ۱۷۸۰۲، مشکوۃ: ۵۲-۶۲

(۲) دارمي: ۲۶۹۴

(۳) ترمذي: ۲۳۸۴

طور پر چند احادیث کا پیش کرنا ہے، اس لیے ہم نے انہی چند پر اکتفاء کیا ہے۔

احادیث میں عذاب قبر سے پناہ کا ذکر

اب لیجئے، تیسری قسم کی احادیث، جن میں قبر کے عذاب سے پناہ مانگی گئی ہے یا اس کا حکم دیا گیا ہے، ان میں سے اوپر بعض حدیثیں گزر چکی ہیں، اور چند ملاحظہ کیجئے۔

(۱) « عَنْ بِنْتِ خَالِدِ بْنِ سَعِيْدِ بْنِ الْعَاصِ رضی اللہ عنہا اَنَّهَا سَمِعَتِ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم وَ هُوَ يَتَعَوَّذُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ. » (۱)

(بنت خالد بن سعید رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عذاب قبر سے پناہ مانگتے سنا ہے۔)

(۲) « عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ قَالَ :كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم يَدْعُوْ اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَعُوْذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَمِنْ عَذَابِ النَّارِ وَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيْحِ الدَّجَّالِ. » (۲)

(حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ دعا مانگتے تھے، اے اللہ! میں تجھ سے عذاب قبر سے پناہ مانگتا ہوں اور دوزخ کے عذاب سے اور زندگی اور موت کے اور مسیح دجال کے فتنہ سے)

(۳) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کلمات

(۱) البخاري: ۱/۱۸۴، احمد: ۲۵۸۱۰

(۲) البخاري: ۱/۱۸۴، مسلم: ۹۲۷، نسائي: ۵۴۱۱، احمد: ۹۱۰۱

سے دعا کرتے تھے،...........اس کے بعد ایک لمبی دعا نقل فرمائی ہے، جس میں یہ بھی ہے:

”اَللّٰهُمَّ فَاِنِّیْ اَعُوْذُبِکَ مِنْ فِتْنَةِ النَّارِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ وَفِتْنَةِ الْقَبْرِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ.“

(اے اللہ میں دوزخ کے فتنہ اور عذاب اور قبر کے فتنہ اور عذاب سے تیری پناہ مانگتا ہوں۔)(۱)

(۴)« عَنْ اَنَسِ بْنِ مَالِکٍ رضی اللہ عنہ قَالَ : کَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم یَقُوْلُ:اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِکَ مِنَ الْعَجْزِ وَالْکَسَلِ وَالْجُبْنِ وَالْهَرَمِ وَالْبُخْلِ ، وَاَعُوْذُ بِکَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ. » (۲)

(حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوں کہتے تھے کہ اے اللہ! میں عجز سے، سستی سے، بزدلی سے، بڑھاپے سے اور بخل سے پناہ مانگتا ہوں اور عذاب قبر اور زندگی اور موت کے فتنہ سے پناہ چاہتا ہوں۔)

(۵) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« عُوْذُوْا بِاللّٰهِ مِنْ عَذَابِ اللّٰهِ (وفي رواية : مِنْ عَذَابِ جَهَنَّمَ)، عُوْذُوْا بِاللّٰهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، عُوْذُوْا بِاللّٰهِ مِنْ

(۱) مسلم: ۲/۳۴۷،نسائي: ۵۳۷۱،ابن ماجه: ۳۸۲۸

(۲) مسلم: ۲/۳۴۷،بخاري: ۲۶۱۱،نسائي:۵۳۵۳،ابو داود: ۱۳۱۷،احمد: ۱۱۶۷۰

فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ عُوْذُوْا بِاللّٰهِ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ.»

(اللہ کے عذاب سے پناہ مانگو، (ایک روایت میں جہنم کے عذاب کا ذکر ہے) عذاب قبر سے پناہ مانگو، مسیح دجال کے فتنے سے پناہ مانگو، زندگی وموت کے فتنے سے پناہ مانگو۔)(۱)

یہاں تک کل پندرہ احادیث پیش کی گئیں ہیں، جن سے عذابِ قبر کا ثبوت ہوتا ہے۔ ان احادیث میں سے ممکن ہے بعض احادیث میں کچھ ضعف ہو؛ مگر یہاں پیش کردہ روایات میں زیادہ تر ''بخاری'' اور ''مسلم'' کی حدیثیں ہیں، جن کا صحیح ہونا مسلمہ امر ہے اور دوسری احادیث ان ہی کی تائید وتقویت کے لیے ذکر کی گئی ہیں۔ اور معلوم ہونا چاہیے کہ یہ اوران کے علاوہ کتب احادیث میں مندرجہ احادیث بلاشبہ معنوی اعتبار سے تواتر کی حد کو پہنچ جاتی ہیں اوران سب کے پیش نظران سے عذابِ قبر کا ثبوت بلا کسی تاویل وتامل کے ہوجاتا ہے۔ چناں چہ علما نے اس سلسلے کی احادیث کو متواتر قرار دیا ہے۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''أما أحاديث عذاب القبر ومساء لة منكرونكير فكثيرة متوا ترة عن النبى صلى الله عليه وسلم .''

(رہی عذاب قبر اور منکر ونکیر کے سوال وجواب کی احادیث، تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کثیر ومتواتر طور پر ہیں)۔(۲)

(۱) مسلم: ۹۲۸، نسائي: ۵۴۱۸، ترمذي: ۳۵۲۸، احمد: ۹۰۱۸

(۲) كتاب الروح: ۵۲

علامہ سعد الدین التفتازانی رحمہ اللہ "**شرح عقائد نسفیه**" میں فرماتے ہیں:

"وبالجملة الأحاديث في هذاالمعنى وفي كثيرمن أحوال الآخرة متواترة المعنى وإن لم يبلغ آحادها حد التواتر."

(الغرض احادیث اس (قبر کے عذاب) کے بارے میں اوراحوال آخرت میں سے بہت سے امور میں معنی کے لحاظ سے متواتر ہیں اگرچہ ان میں سے انفراداً ہر ایک حدتواتر کو نہ پہنچی ہو)۔ (۱)

الغرض اس سلسلے کی حدیثیں معنی کے لحاظ سے متواتر ہیں، لہٰذا ان سے عقیدے کا اثبات بلاشبہ درست ہے۔ اور خصوصاً جب کہ قرآن مجید کی بعض آیات سے بھی اس پر استدلال کیا گیا ہے جیسا اوپر گذرا، تو اب عقیدۂ عذاب قبر کا اثبات ان سے بلاتأمل درست وجائز ہے۔ اس تفصیل سے ان لوگوں کی غلطی ظاہر ہوگئی، جو ان احادیث کو اخبارآحاد کہہ کر عذابِ قبر کے عقیدے کے اثبات میں ان کو ناکافی قرار دیتے ہیں۔

عذاب قبر اور اجماع اہل السنّت والجماعت

قرآن وحدیث کے بعد تیسری قطعی دلیل جو عذاب قبر کی حقیت پر دلالت کرتی ہے وہ اہل السنّت والجماعت کا اس پر اجماع ہے۔ چنانچہ تمام اہل سنت علماء کی کتابوں میں بطور ایک مسلمہ عقیدے کے اسکا ذکر ملتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے "فقہ اکبر" میں فرمایا کہ:

" ضُغطَة القبرحقٌّ وعذابُه حقٌّ كائنٌ للكفاركلّهم

(۱) شرحِ عقائد: ۱۰۰

أجمعين ولبعض المسلمين''.

(قبر کا تنگ ہونا حق ہے اور قبر کا عذاب حق ہے، جو تمام کفار اور بعض مسلمانوں کو ہوگا۔)(۱)

امام طحاوی رحمہ اللہ جوایک بلند پایہ محدث وفقیہ اور متکلم تھے، انہوں نے ''العقيدة الطحاوية'' میں فرمایا:

'' ونُؤمِنُ بِعَذَابِ القَبرونعيمِه لِمَن كان لذلك أهلاً وبِسُوَال مُنكَر ونَكيرلمَيِّت في قبرِه.''

(ہم قبر کے عذاب اور قبر کی راحت پر اس کے لیے جو اس کا اہل ہو، اور قبر میں میت سے منکر ونکیر کے سوال پر ایمان رکھتے ہیں۔)(۲)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ الحرانی اپنی معروف کتاب ''العقيدة الواسطية'' میں فرماتے ہیں:

'' ومن الإيمان باليوم الآخر: الإيمان بكل ما أخبره به النبي صلى الله عليه وسلم مما يكون بعدالموت، فيُؤمِنون بفتنة القبرو بعذاب القبر. ''

(آخرت کے دن پر ایمان میں سے ان تمام باتوں پر ایمان لانا بھی ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے موت کے بعد ہونے کے متعلق خبر دی ہے، لہٰذا وہ حضرات (یعنی اہل سنت) قبر کی آزمائش اور قبر کے عذاب پر بھی ایمان رکھتے ہیں۔)(۳)

(۱) شرحِ فقۂ اکبر: ۱۲۲

(۲) العقيدة الطحاوية: ۱۱۲

(۳) العقيدة الواسطية: ۱۷

علامہ عمر النسفی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''عقائد نسفیہ'' میں لکھتے ہیں:

'' وعذابُ القبرللكافرين ولبعض عُصَاة المومنين وتنعيم أهل الطاعة في القبر وسوال منكر ونكير ثابتٌ بالدلائل السمعية''.

(کافروں اور بعض گنہ گار مسلمانوں کو عذابِ قبر کا ہونا اور اہل طاعۃ کے لیے قبر میں نعمت کا ہونا اور منکر ونکیر کا سوال کرنا، دلائل سمعیہ سے ثابت ہے۔)(۱)

اور علامہ تفتازانی رحمہ اللہ ''شرح المقاصد'' میں فرماتے ہیں:

'' اتّفَقَ الإسلامِيُّونَ على حَقِّيَّـةِ سُوال مُنكَر ونَـكِير في القبر و عذاب الكُفّار و بعض العُصَاة فيه''.

(اہل اسلام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قبر میں منکر ونکیر کا سوال کرنا اور کفار اور بعض گنہگار مسلمانوں کو عذاب ہونا حق ہے۔)(۲)

ہم نے یہاں صرف چند حوالے بطور نمونہ پیش کیے ہیں، ورنہ حق یہ ہے کہ عقائد اہل سنت پر مشتمل تمام کتابوں میں اس کا ذکر ملتا ہے۔ یہاں یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ یہ عقائد کی کتابیں اہل سنت کے مسلک پر لکھی گئی ہیں، لہٰذا تمام اہل سنت کا یہی مسلک و مذہب ہے۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہ اور امام طحاوی رحمہما اللہ نے اپنی ان کتابوں کے شروع میں وضاحت بھی فرمادی ہے کہ ''یہ فرقہ ناجیہ منصورہ یعنی اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے'' اگر کسی کو اس پر اطمینان نہ ہو کہ یہ تمام اہل سنت کا

(۱) شرحِ عقائد: ۹۸-۹۹

(۲) شرح المقاصد: ۱۱۳/۵

مذہب ہے، تو ہم ان کی خاطر ایک دو تصریحات بھی پیش کئے دیتے ہیں:

علامہ نووی رحمہ اللہ شارح مسلم فرماتے ہیں:

”والمقصود أن مذهب أهل السنة إثبات عذاب القبر كما ذكرنا خلافاً للخوارج ومعظم المعتزلة وبعض المرجية فإنهم نَفَوا ذلك.“

(یہاں مقصود یہ ہے کہ اہل سنت کا مذہب عذاب قبر کو ثابت ماننا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، بخلاف خوارج اور اکثر معتزلہ اور بعض مرجیہ کے کہ یہ لوگ اس کا انکار کرتے ہیں۔)(۱)

معلوم ہوا کہ اہل سنت سب کے سب عذاب قبر کے قائل ہیں اور اس کا انکار کرنے والے صرف گمراہ فرقے ہیں جیسے خوارج، معتزلہ اور مرجیہ وغیرہ۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”امت کے اسلاف اور ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ میت، موت کے بعد یا تو نعمت میں ہوتی ہے یا عذاب میں ہوتی ہے۔“(۲)

اور ایک جگہ فرماتے ہیں:

”یہ (عذاب قبر کا مسئلہ) جیسا کہ احادیث صحیحہ کا مقتضی ہے، اہل سنت کے مابین بھی متفق علیہ و اجماعی مسئلہ ہے۔“(۳)

حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی رحمہ اللہ اپنی کتاب ”تحفۂ اثناعشریہ“ میں لکھتے ہیں:

---

(۱) شرحِ مسلم: ۲/۳۸۶

(۲) کتاب الروح: ۵۲

(۳) کتاب الروح: ۵۷

’’عقیدۂ سوم آنکہ عذاب القبر حق است وہمیں است مذہب اہل سنت‘‘ (یعنی تیسرا عقیدہ (جس میں شیعہ نے اختلاف کیا ہے) یہ ہے کہ عذاب قبر حق ہے اور یہی اہل سنت کا مذہب ہے)۔‘‘(۱)

مستند علما وائمہ کی ان تصریحات کے بعد اس میں کسی قسم کے شک وریب کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ علما وائمہ اہل سنت سب کے سب عذاب قبر کے حق ہونے پر متفق ہیں۔ لہٰذا یہ مسئلہ اہل سنت کے اجماع سے بھی ثابت ہو گیا۔

عذابِ قبر کا منکر گمراہ ہے

جب قرآن، حدیث متواترۃ المعنی اور اجماع اہل سنت سے عذاب قبر کا ثبوت ہو گیا اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ اس کا انکار کرنے والے صرف وہ لوگ ہیں، جن کو گمراہ قرار دیا گیا ہے، جیسے شیعہ، خوارج، معتزلہ، اور مرجیہ وغیرہ، تو اب اس میں کیا کسی شبہ کی گنجائش ہے کہ عذاب قبر کا منکر گمراہ وبددین ہے؟ چناں چہ حضراتِ علما نے عذابِ قبر کے انکار کرنے والے کو گمراہ وگمراہ کن قرار دیا ہے۔

علامہ ابن قیم رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں:

’’مروزی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے کہا کہ امام ابوعبداللہ (احمد ابن حنبل رَحِمَہُ اللّٰہُ) نے فرمایا کہ عذاب قبر حق ہے، اس کا انکار صرف وہ کرتا ہے جو گمراہ ہو یا گمراہ کرنے والا ہو۔‘‘(۲)

معلوم ہوا کہ عذاب قبر کا ماننا ایمانیات میں سے ہے اور اس کا انکار گمراہی وبددینی کی بات ہے۔

---

(۱) تحفۂ اثناعشریہ: ۲۳۸

(۲) کتاب الروح: ۵۷

احادیثِ عذابِ قبر پر اعتراضات اور ان کے جوابات

اب ہم ان اعتراضات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، جو مؤلف ''شمع حقیقت'' کی طرف سے یا دوسرے منکرین عذاب قبر کی طرف سے بعض احادیث پر اٹھائے گئے ہیں۔

جہالت یا بددیانتی؟

آگے بڑھنے سے قبل یہاں یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ مؤلف ''شمع حقیقت'' قاضی محمد علی صاحب نے اپنے مضمون ''عذابِ قبر'' میں صرف تین حدیثوں کو پیش کیا ہے اور ان پر کچھ جاہلانہ اعتراضات اٹھا کر یہ سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ یہ احادیث نا قابل اعتبار ہیں۔

مگر سوال یہ ہے کہ اگر (بزعم مؤلف) یہ تین روایات نا قابل اعتبار تھیں اور ان پر یہ (جاہلانہ اور بزعم مؤلف عالمانہ) اعتراضات واقع ہوتے تھے، تو ان تین روایات کو چھوڑ کر مؤلف نے ذخیرۂ احادیث میں جمع بے شمار احادیث کو کیوں ترک کر دیا؟ یہ تو ظاہر ہے کہ کسی دلیل کے ٹوٹ جانے سے مدلول کا بطلان ثابت نہیں ہوتا۔ مثلاً نماز کے متعلق احادیث میں سے ایک دو یا کئی احادیث ضعیف یا قابلِ اعتراض نکل آئیں، تو اس سے یہ ثابت نہیں ہو جاتا کہ نماز ہی باطل ہے؛ کیوں کہ ایک دو یا کئی روایات کے ضعیف یا موضوع یا قابل اعتراض ہونے سے، اس سلسلے کی

تمام روایات غلط نہیں ہوجاتیں۔ اسی طرح عذاب قبر کے متعلق ان تین روایات (جن کو مؤلف ''شمع حقیقت'' نے پیش کیا ہے) کے قابل اعتراض ہونے سے تمام ذخیرۂ حدیث جو اس سلسلے میں ہے، غلط نہیں ہوجاتا۔

لہٰذا سوال یہ ہے کہ مؤلف نے دیگر احادیث کو کیوں ترک کردیا؟ اب دو ہی صورتیں ہیں یا تو مؤلف ان تمام حدیثوں سے ناواقف ہیں یا واقف تو ہیں؛ مگر لوگوں کو گمراہ کرنے کے لیے یہ تاثر دینا چاہا ہے کہ بس یہ تین ہی روایات اس بارے میں ہیں اور وہ نا قابل اعتبار ہیں۔ اگر پہلی صورت ہے، تو جہالت ہے اور دوسری ہے، تو بددیانتی ہے۔

ایک حدیث پر چار اعتراضات

اب ہم مؤلف ''شمع حقیقت'' کی پیش کردہ تین روایات پر، انھی کی طرف سے کیے گئے لغو اعتراضات کا جائزہ لیں گے۔ سب سے پہلے مؤلف ''شمع حقیقت'' نے بخاری کی وہ حدیث پیش کی ہے جس کو ابن عباس نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ایک قبرستان پر ہوا اور آپ نے فرمایا کہ دو قبروں پر عذاب ہو رہا ہے: ایک کو چغلخوری کی وجہ سے اور ایک کو پیشاب سے بے احتیاطی کی بنا پر، پھر آپ نے ایک شاخ کو دو حصوں میں تقسیم فرما کر، ہر قبر پر ایک ایک کو گاڑ دیا اور فرمایا کہ جب تک یہ شاخیں سبز رہیں گی ان کے عذاب میں تخفیف ہوگی۔ (یہ حدیث مع حوالہ اوپر ''مطلق عذابِ قبر کی حدیثوں'' کے تحت تفصیل سے گذر چکی ہے)

اس حدیث پر مؤلف ''شمع حقیقت'' نے چار اعتراضات کیے ہیں:

(۱) صرف دو قبروں پر عذاب ہو رہا تھا، باقی کیوں محفوظ تھیں؟

(۲) یہ دو قبریں کافروں کی تھیں یا مسلمانوں کی؟ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

کو عذاب میں تخفیف کرانے کا حق کس نے دیا؟ یعنی اللہ تعالیٰ تو ان پر عذاب کرتا ہے اور رسول معاذ اللہ اُسے روکتے ہیں۔

(۳) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کیسے معلوم ہوا کہ قبر میں عذاب ہو رہا ہے؟ وحی آئی تھی، تو قرآن میں کیوں اس اہم بات کا ذکر نہیں؟ بغیر وحی کے معلوم ہوا، تو علم غیب ثابت ہوگا؛ مگر قرآن کہتا ہے کہ ہم نے تمہیں علم غیب نہیں دیا؟

(۴) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل پر صحابہ نے کیوں نہ عمل کیا اور کیوں نہ قبروں پر سبز ٹہنیاں ڈالیں؟

پہلے اعتراض کا جواب

یہ ہیں وہ اعتراضات جن کے جوابات ایک ادنی طالب علم بھی دے سکتا ہے، مگر مؤلف نے بڑے طمطراق سے ان کو پیش کیا ہے۔ان میں سے پہلا اعتراض کہ عذاب صرف دو قبروں پر ہو رہا تھا، باقی کیوں محفوظ تھیں؟ میں سمجھتا ہوں کہ بے سوچے سمجھے، محض ''انکار حدیث کے فتنہ'' سے متأثر ہو کر کر دیا گیا ہے؛ کیوں کہ حدیث میں کوئی لفظ ایسا نہیں ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ عذابِ قبر صرف دو قبروں میں ہو رہا تھا اور باقی قبریں محفوظ تھیں؛ بل کہ حدیث میں، تو صرف یہ ہے کہ دو قبروں پر عذاب ہو رہا ہے، باقی قبروں کا عذاب سے محفوظ ہونا حدیث میں مذکور نہیں ہے، مشہور قاعدہ ہے: ''العدد لاینفي الزائد'' (کہ عدد زائد کی نفی نہیں کرتا) باقی قبروں کے محفوظ رہنے کی جو بات اس حدیث سے مؤلف نے پیدا کر کے اس پر اعتراض کیا ہے یہ سوائے بے سمجھی کے اور کچھ نہیں۔

اب رہی یہ بات کہ پھر آپ نے دو ہی قبروں کا ذکر کیوں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کو جتنی بات کا علم دیا گیا آپ نے وہ بتا دیا؛ کیوں کہ نبی پر جس قدر علم کی

بات منکشف کی جاتی ہے وہ اتنا ہی بتا تا ہے اور یہ انکشاف نبی کے اختیار میں نہیں ہوتا؛ بل کہ اللہ کے اختیار میں ہوتا ہے، وہ جب چاہتا ہے اور جتنا چاہتا ہے، ان پر منکشف کرتا ہے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے مفقود ہو جانے پر سیدنا یعقوب علیہ السلام کو جس قدر پریشانی لاحق ہوئی، اس کا ذکر قرآن میں موجود ہے۔ انہوں نے نہ معلوم کتنی دعائیں کیں اور کیا کیا درخواستیں خدا کے دربار میں پیش فرمائیں؛ مگر یوسف علیہ السلام کا انہیں علم نہ ہوا؛ مگر ایک موقعہ پر ان کو یوسف کی خوشبو محسوس ہوگئی، جس کا ذکر قرآن نے ان الفاظ میں کیا ہے: ''اِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ'' (حضرت یعقوب نے کہا کہ میں یوسف کی خوشبو پا رہا ہوں) [یوسف: ۹۴] اس کے بعد حضرت یوسف علیہ السلام کا کُرتا، ان کے بھائیوں نے لاکر پیش کیا، تو آپ نے ان سے فرمایا کہ میں نے تم سے نہیں کہا تھا کہ میں خدا کی طرف سے وہ باتیں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔ (سورۃ یوسف :۹۶)

اب مؤلف ''شمع حقیقت'' سے میں پوچھتا ہوں کہ حضرت یوسف کا علم برسوں تک حضرت یعقوب کو نہ ہوا اور پھر کُرتے سے یوسف کی خوشبو میلوں دور سے محسوس ہوگئی، وہ اس پر کیا کہتے ہیں؟ بس یہی کہیں گے کہ خدا نے چاہا بتایا اور خدا نے چاہا تو نہ بتایا، اسی طرح یہاں اللہ کے نبی کو دو قبروں کے عذاب پر مطلع کیا گیا اور باقی پر مطلع نہ کیا گیا، اس میں اعتراض کی آخر کونسی بات ہے؟

دوسرے اعتراض کا جواب

دوسرے نمبر پر مؤلف ''شمع حقیقت'' نے دو باتیں پیش کی ہیں: ایک تو یہ سوال اٹھایا ہے کہ وہ دو قبر والے کافر تھے یا مسلمان؟ مگر اس سوال سے وہ آخر کہنا کیا چاہتے

ہیں، اس کو انہوں نے ظاہر نہیں کیا ہے۔اس لیے ہم بھی ان کے مقصد سے اعراض کرتے ہوئے اس سوال کا جواب دے کر آگے بڑھ جانا چاہتے ہیں۔

ان قبر والوں کے بارے میں علما کے خیالات مختلف ہیں: بعض کہتے ہیں کہ وہ کافر تھے اور بعض کہتے ہیں کہ وہ مسلمان تھے۔ اکثر علما نے دوسرے قول کو راجح قرار دیا ہے اوران حضرات کے مؤیدات حسب ذیل ہیں:

(۱) مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ وہ کسی بڑے گناہ کی وجہ سے نہیں عذاب دیے جارہے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں کافر نہیں تھے، ورنہ ان پر کفر کی وجہ سے بھی عذاب ہوتا۔

(۲) اسی حدیث کے ایک طریق میں ہے کہ یہ دو قبریں نئی تھیں۔(۱)

اس سے ظاہر یہی ہے کہ مسلمان حضرات کی قبریں تھیں، نہ کہ جاہلیت کے لوگوں کی۔

(۳) امام احمد رحمہ اللہ نے ابوامامۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ آپ جنت البقیع میں گذرے اور فرمایا کہ تم نے آج کس کو یہاں دفن کیا ہے؟

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دو قبر والے مسلمان تھے۔ ایک تو اس طرح کہ جنت البقیع مسلمانوں کا قبرستان ہے، دوسرے اس وجہ سے کہ آپ نے صحابہ سے سوال کیا کہ تم نے آج کس کو دفن کیا ہے؟ اور معلوم ہے کہ مسلمان جن کو دفن کریں گے، وہ عام عادت میں مسلمان ہی ہوں گے۔

الغرض مسئلہ اختلافی ہے اور جمہور کے نزدیک یہ قبر والے مسلمان ہیں اور ان پر عذاب چغلخوری اور پیشاب سے بے احتیاطی کی وجہ سے ہو رہا تھا۔

(۱) فتح الباري: ۱/۳۲۱

اس نمبر میں دوسری بات مؤلف ''شمع حقیقت'' نے یہ فرمائی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو عذاب میں تخفیف کرنے کا حق کس نے دیا؟ جب خدا عذاب کرنا چاہتا ہے، تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کو کیسے روک سکتے ہیں؟

مؤلف کے اس اعتراض سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دین کی بنیادی معلومات سے بھی پوری طرح واقف نہیں ہیں؛ کیوں کہ اگر وہ بنیادی باتوں سے بھی واقف ہوتے تو انہیں ضرور علم ہوتا کہ اللہ کی جناب میں دعا اور درخواست بھی کوئی چیز ہے، کون نہیں جانتا کہ دعا کے ذریعہ عذاب میں تخفیف کرانا بلاشبہ ثابت ہے اور آپ نے اس موقعہ پر یہی کیا ہے۔

مؤلف نے اپنے مضمون کے آخر میں جس کتاب کے دیکھنے کا مشورہ دیا ہے یعنی ''عذاب برزخ'' مولفہ ڈاکٹر مسعود الدین عثمانی، اس میں بھی اس حدیث میں مذکور اس عمل کو دعا قرار دیا ہے۔ (۱)

دوسرے یہ کہ حضرات علما کہتے ہیں کہ یہ دراصل آپ کی جانب سے اللہ کے دربار میں ان گنہ گاروں کے حق میں شفاعت وسفارش ہے، جیسا کہ ''فتح الباري'' میں امام قرطبی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے۔ (۲)

اور اس کی تائید'' مسلم '' کی ایک طویل حدیث سے ہوتی ہے، جس میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو دو شاخیں لا کر ایک داہنی طرف اور دوسری بائیں طرف گاڑ دینے کا حکم فرمایا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے اس پوچھنے پر کہ آپ نے کس وجہ سے ایسا کیا ہے؟ آپ نے فرمایا:

(۱) عذابِ برزخ: ۳۰

(۲) فتح الباري: ۱/۳۲۰

”اِنِّیْ مَرَرْتُ بِقَبْرَیْنِ یُعَذَّبَانِ ، فَاَحْبَبْتُ بِشِفَاعَتِیْ اَنْ یُرَفَّهَ ذٰلِکَ عَنْهُمَا مَادَامَ الْغُصْنَانِ رَطْبَیْنِ“

(میں دو ایسی قبروں کے پاس سے گذرا جن پر عذاب ہورہا تھا، پس میں نے چاہا کہ میری شفاعت وسفارش سے ان سے یہ (عذاب) کم کردیا جائے، جب تک کہ یہ شاخیں سبز وتر رہیں۔)(۱)

اس میں صاف طور پر اللہ کے رسول علیہ السلام نے شفاعت کا ذکر کیا ہے۔ اس حدیث میں وارد اس قصے کے بارے میں اختلاف ہے، بعض علما کے نزدیک یہ قصہ وہی ہے، جس کا ذکر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ”بخاری“ کی روایت میں آیا ہے اور جس پر یہاں بحث ہورہی ہے اور بعض کے نزدیک یہ قصہ دوسرا ہے۔ تاہم اس سے اتنا معلوم ہوا کہ اس طرح کے عمل کا منشاء دراصل شفاعت ہے۔

الغرض یہ دعاء ہے یا شفاعت ہے جس کا حق اللہ نے خود عطا فرمایا ہے، جیسا کہ دلائل سے اس کا ثبوت ہوتا ہے۔ اگر مؤلف اپنی ناواقفیت کے حوالے سے اس کا ہم سے مطالبہ کریں گے، تو ان کو بھی پیش کردیا جائے گا۔

رہا یہ سوال کہ اگر یہ دعاء وسفارش تھی، تو ان شاخوں کو گاڑنے کی کیا ضرورت تھی؟ دعاء وسفارش تو زبان سے ہوتی ہے؟ اس کے بہت سے جوابات ہیں: ان میں سے ایک جواب یہ ہے کہ تخفیف عذاب کی مدت کے لیے بطور علامت شاخ کو گاڑا گیا تھا، اور اس کی تائید ”مسلم شریف“ کی پیش کردہ روایت کے دوسرے نسخہ سے ہوتی ہے، جس میں یہ ہے کہ: ”فَأُجِیْبَتْ شِفَاعَتِيْ“ الخ یعنی تخفیف عذاب کے لیے میری شفاعت ان دو سبز شاخوں کے سوکھ جانے تک قبول کرلی گئی ہے۔(۲)

(۱) مسلم: ۲/۴۱۸
(۲) شرحِ مسلم: ۱/۱۴۱

امام خطابی رحمہ اللہ نے کہا:

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شاخ کی تری کے باقی رہنے تک کے لیے تخفیف کی دعاء کی تھی، ورنہ اس شاخ میں کوئی ایسی خصوصیت نہیں، جو اس کے ساتھ میں خاص ہو اور نہ اس کے تر ہونے میں کوئی ایسی بات ہے جو خشک میں نہ ہو اور بعض نے کہا کہ شاخ گاڑنے سے مقصود یہ ہے کہ، جب تک یہ تر رہے گی، اس کی تسبیح کی وجہ سے قبر والوں پر تخفیف ہوتی رہے گی۔ (۱)

تیسرے اعتراض کا جواب

مؤلف ''شمع حقیقت'' کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کیسے معلوم ہوا کہ عذاب ہو رہا ہے؟ اگر وحی آئی تھی، تو قرآن میں اس اہم بات کا ذکر کیوں نہیں ہے؟ الخ

اس اعتراض سے صاف ظاہر ہے کہ مؤلف منکر حدیث ہیں، وہ قرآن کی وحی کے سوا دوسری وحیوں کو تسلیم نہیں کرتے، حال آں کہ خود قرآن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کی وحی کے علاوہ اور وحی بھی نازل ہوتی تھی۔ یہاں صرف ایک دو مثالوں پر اکتفا کروں گا:

(۱) اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَمَاجَعَلنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَا اِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ﴾ (البقرۃ: ۱۴۳)

(اور ہم نے وہ قبلہ جس پر آپ اب تک قائم تھے، صرف اس لیے مقرر کیا تھا کہ یہ جان لیں کہ کون رسول کی اتباع کرتا ہے اور کون اُلٹے

(۱) فتح الباري: ۳۲۰۲/۱

پاؤں پھر جاتا ہے۔)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جس قبلہ پر آپ اب تک یعنی مسجد حرام کو قبلہ قرار دینے تک قائم رہے، وہ بھی ہم نے مقرر کیا تھا۔ یعنی مسجد حرام سے قبل مسجد اقصی کا قبلہ مقرر کرنا بھی ہمارا کام ہے، اب مؤلف سے ہم پوچھتے ہیں کہ وہ قرآن میں ہمیں کوئی ایسی آیت کا حوالہ دیں، جس میں مسجد اقصیٰ کو قبلہ قرار دیا گیا ہو۔ اگر ایسی آیت نہیں پیش کی جاسکتی اور یقیناً نہیں پیش کی جاسکتی، تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اللہ نے قرآن کے علاوہ ایک اور وحی سے مسجد اقصیٰ کو قبلہ مقرر فرمایا تھا، جس کا یہاں ذکر کیا گیا۔ معلوم ہوا کہ وحی قرآن کے علاوہ بھی ہوتی تھی۔

(۲) ایک اور جگہ ارشاد ہے:

﴿ مَاقَطَعْتُمْ مِّنْ لِّيْنَةٍ اَوْ تَرَكْتُمُوْهَا قَائِمَةً عَلٰى اُصُوْلِهَا فَبِاِذْنِ اللّٰهِ﴾ (الحشر: ۵)

(کھجوروں کے درخت جو تم نے کاٹے یا جو کھڑے رہنے دیے یہ دونوں کام اللہ کی اجازت سے تھے۔)

یہ غزوۂ بنونضیر کے موقعہ پر نازل ہونے والی آیت ہے، صحابہ نے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے بنونضیر کی کھیتیوں اور ان کے باغات میں سے بہت سے باغات کو جلا دیا اور کاٹ دیا اور اس پر بعض لوگوں نے مسلمانوں کو فسادی کہا، تو اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی تھی۔ اس میں بتایا گیا کہ یہ سب کچھ اللہ کی اجازت سے عمل میں آیا ہے۔ کیا میں مؤلف سے پوچھ سکتا ہوں کہ یہ اجازت اللہ تعالیٰ نے کس آیت میں نازل فرمائی تھی اور کیا وہ اس کو پیش کر سکتے ہیں؟ یقیناً نہیں پیش کر سکتے۔ معلوم ہوا کہ یہ اللہ کی اجازت دوسری قسم کی وحی سے بتائی گئی تھی،

جس کو وحی غیر متلو کہا جاتا ہے۔

اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ ان دو قبروں پر عذاب کا ہونا وحی سے آپ کو بتایا گیا تھا اور وہ وحی متلو (یعنی قرآن) سے نہیں؛ بل کہ وحی غیر متلو سے بتایا گیا تھا۔ اگر مؤلف اس کو ماننے تیار نہیں، تو پہلے صاف صاف اعلان کریں کہ میں حدیث کو نہیں مانتا، پھر اس پر بحث کرلیں، ہم اس کے لیے تیار ہیں۔

چوتھے اعتراض کا جواب

مؤلف نے چوتھا اور آخری اعتراض یہ کیا ہے کہ صحابہ نے اس پر عمل کرتے ہوئے، سبز شاخیں کیوں نہ گاڑیں؟ اس کا جواب یہ ہے:

(۱) اولاً: یہ کہنا کہ صحابہ نے اس پر عمل نہیں کیا، علی الاطلاق صحیح نہیں ہے؛ بل کہ حضرت بُریدہ اسلمی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے وصیت کی تھی کہ ان کی قبر پر دو شاخیں رکھی جائیں۔

اس کو امام بخاری رحمہ اللہ نے تعلیقاً روایت کیا ہے اور ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اس کو ابن سعد نے موصولاً روایت کیا ہے اور ابن حجر رحمہ اللہ نے اس پر سکوت کیا ہے، جو اس کی دلیل ہے کہ روایت ان کے نزدیک کم از کم حسن ہے یا صحیح ہے جیسا کہ علما نے لکھا ہے۔ (۱)

(۲) ثانیاً: حضرات صحابہ کا اس پر عمل نہ کرنا اس وجہ سے ہے کہ یہ عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ہر موقعہ پر ہر قبر کے لیے نہیں کیا تھا؛ بل کہ اس طرح کا واقعہ دو یا تین دفعہ پیش آیا تھا: ایک تو وہی جس کا ذکر زیر بحث حدیث ابن عباس میں ہے، دوسرے وہ جو بروایت مسلم حضرت جابر سے اوپر نقل کیا گیا اور تیسرے وہ

(۱) بخاری: ۱۸۱، فتح الباري: ۲۲۳/۳

جس کو ابن حبان نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر پر سے گزرے اور کھڑے ہو گئے، پھر فرمایا کہ دو شاخیں لاؤ، پھر آپ نے ان میں سے ایک کو قبر کے سرہانے اور ایک کو پیروں کے پاس رکھ دیا۔ (۱)

ایک اور واقعہ ابن ماجہ نے بسند ضعیف حضرت ابو رافع سے نقل کیا ہے کہ ہم ایک جنازے میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، آپ نے قبر سے کچھ آواز سنی، تو حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ سبز شاخیں لاؤ، پھر آپ نے اس کے دو حصے کر کے ایک کو سر کے پاس، ایک کو پیروں کے پاس رکھ دیا۔ (۲)

ان میں سے پہلے اور دوسرے واقعے کو بعض علما ایک ہی قرار دیتے ہیں اور آخری راویت ضعیف ہے۔ اس طرح دو تین روایات ہی میں اس قسم کے واقعہ کا ذکر ملتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے نبی ہر قبر کے ساتھ یہ معاملہ نہیں کرتے تھے؛ بل کہ بعض خاص مواقع ہی پر آپ نے کیا تھا، اس لیے صحابہ نے اس کو اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص سمجھ کر اس پر عمل نہ کیا۔

یہ بنیاد ہے جس کی وجہ سے صحابہ نے اس پر عمل نہ کیا اور ہمارے علما نے بھی اس کی اجازت نہیں دی اور بعض علما نے عوام میں اس کی وجہ سے بدعات وخرافات پیدا ہونے کے خدشے سے اس کو نہیں اپنایا اور اس کے پیش نظر اس کو بالکلیہ ترک کرنے کا حکم فرمایا ہے۔

الغرض اس کی کوئی بھی وجہ ہو سکتی ہے؛ مگر ایک صحیح حدیث کو اس بنیاد پر کہ صحابہ نے اس پر عمل نہیں کیا کیسے رد کیا جا سکتا ہے؟ جب کہ صحابہ کا عمل نہ کرنا ایک معقول وجہ سے ہے۔

---

(۱) فتح الباري: ۱/۳۱۹
(۲) فتح الباري: ۱/۳۱۹

بہ ہر حال مؤلف نے جو اعتراضات اس حدیث پر اٹھائے تھے، اس کا مدلل جواب ہوگیا ہے۔ اب ہم ان کے دوسری حدیثوں پر اٹھائے گئے اعتراضات کا جواب عرض کریں گے۔

ایک تعارض اور اس کا جواب

مؤلف ''شمع حقیقت'' نے لکھا ہے:

صحیح بخاری میں ہے کہ قبر میں فرشتہ صرف رسول کے بارے میں پوچھتا ہے ''مَنْ رَسُوْلُکَ'' دوسری کتابوں میں ہے کہ چار سوال پوچھتا ہے، ابن ماجہ میں ہے کہ تین سوال پوچھتا ہے: ''مَنْ رَّبُّکَ، مَادِیْنُکَ، مَاعَمَلُکَ'' اور جب خاطر خواہ جواب نہیں ملتے تو منکر نکیر اسے مارتے ہیں الخ۔(۱)

مؤلف کی اس عبارت سے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ان متعدد روایات میں تعارض ثابت کرنا چاہتے ہیں، اگرچہ صریح الفاظ میں تعارض کا دعویٰ نہیں کیا ہے، تاہم اگر ان کا ان متعدد روایت کو اس انداز سے پیش کرنے کا مقصد، تعارض کو ظاہر کرنا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں حقیقۃً کسی بھی قسم کا تعارض نہیں ہے؛ کیوں کہ کسی روایت میں ایک اور دوسری میں دو باتوں کے بیان کرنے سے تعارض لازم نہیں آتا، کاش مؤلف کتاب لکھنے سے پہلے ''تعارض'' کی تعریف پڑھ لیتے! علما نے تعارض کی تعریف اس طرح کی ہے:

''التَّعارُض مصدر ''تَعَارَضَ الشَّيْئَانِ'' إذا تَقَابَلا، تقولُ: عَارَضْتُهُ بمِثْلِ ما صَنَعَ ، أي أتيتُ بمِثْلِ ما أتٰى، فتعارُض

(۱) شمعِ حقیقت: ۳۲۱

البيِّنتيَنِ أن تَشْهدَ إحداهُمَا بِنَفْي ما أثبتَتْهُ الأُخرىٰ أو بإثباتِ ما نَفَتْـه''.

(تعارض ''تعارض الشيئان'' کا مصدر ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب دو چیزیں آپس میں مقابلہ کریں، تم کہتے ہو: میں نے اس کا معارضہ اسی چیز سے کیا جو اس نے کی تھی، یعنی اس کے مقابلہ میں اسی جیسی بات کیا؛ لہذا دو گواہوں کے تعارض کا مطلب یہ ہے کہ ایک گواہ اس بات کی نفی کی شہادت دے، جس کو دوسرا گواہ ثابت کر رہا ہے، یا ایک گواہ اس کو ثابت کرے جس کی دوسرا نفی کر رہا ہے۔)(۱)

معلوم ہوا کہ تعارض یا معارضہ میں دو باتیں بالکل ایک دوسرے کی ضد و مخالف ہوتی ہیں اور یہاں یہ دو باتیں مخالف نہیں ہیں؛ بل کہ ایک حدیث میں ایک بات کہی گئی ہے اور دوسری میں مزید ایک اور بات، مزید کا نام منافی نہیں، پس اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اولاً ایک بات بتائی گئی اور آپ نے اس کی خبر دی، پھر ایک اور بات بتائی گئی اور آپ نے اس کو بھی بیان کیا، اس طرح ممکن ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی قبر میں ہونے والا ایک سوال، کبھی دو اور کبھی تین یا چار بتائے ہوں؛ کیوں کہ اللہ کے رسول کو جتنی بات کا علم ہوتا تھا آپ اتنا ہی بتاتے تھے۔

نیز یہ بھی امکان ہے کہ صحابہ یا دیگر اور راویوں نے کبھی موقعۂ فرصت پا کر تمام سوالات کا ذکر کیا ہو اور کبھی وقت کی تنگی یا کسی اور ضرورت کی بنا پر اختصار سے کام لیا ہو، جو حضرات احادیث کے ذخیرہ اور راویوں کے احوال و عادات سے واقفیت رکھتے ہیں، وہ ان باتوں سے بخوبی واقف ہیں اور اس کی بے شمار مثالیں اور نظیریں ان کے علم میں ہوں گی۔

(۱) قاله البعلي في المطلع: ۱/۴۰۵

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبر کی آواز کیسے سن لی؟

مؤلف "شمع حقیقت" رقمطراز ہیں کہ:

"(حسب روایت حدیث) منکر نکیر اُسے (مردہ کو) مارتے ہیں، مردہ چلاتا ہے، اس کی آواز کو مشرق و مغرب والے سنتے ہیں؛ مگر انسان اور جن نہیں سنتے، سن لیں تو بے ہوش ہو جائیں۔ پھر روایت ہے کہ مغرب کے وقت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آواز سنی تو فرمایا یہودی پر عذاب نازل کیا جا رہا ہے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ معاذ اللہ! رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انسان تھے یا نہیں؟ اگر انسان تھے، تو مردہ کی آواز کیسے سن لی جب کہ فرمایا ہے کہ انسان اور جن کے علاوہ ہر چیز مردے کی آواز سنتی ہے، یا تو حدیث غلط ہے یا معاذ اللہ! رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انسان نہ تھے۔"(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤلف کا یہ سوال یا اعتراض بھی انتہائی بچکانہ اور طفلانہ ہے، کیا مؤلف یہ نہیں جانتے کہ اللہ کے رسول علیہ السلام انسان ہوتے ہوئے بھی کچھ ایسی خصوصیات رکھتے تھے، جو دیگر عام انسانوں میں پائی نہیں جاتیں۔ جبرئیل امین اور دوسرے فرشتے اللہ کے نبی کو نظر آتے تھے اور ان کا کلام آپ سنتے تھے؛ مگر اسی جگہ موجود حضرات صحابہ اور دوسرے انسان، اس سے بالکل بے خبر ہوتے؟ آخر وہ کیا بات تھی کہ اللہ کے نبی تو ایک چیز کو دیکھتے اور سنتے ہیں اور دوسرے انسان اس سے بے خبر ہیں؟ بس بات یہ ہے کہ نبی کو عام انسانوں کے حواس کے علاوہ ایک اور حاسہ عطا ہوتا ہے، جس سے وہ غیب کے بہت سے امور پر خدا کی

(۱) شمع حقیقت: ۳۲۱

طرف سے مطلع ہو جاتا ہے۔

پس جس طرح قرآن کے اس ارشاد کی بنا پر کہ: "**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ**" (کہہ دو کہ میں تم جیسا انسان اور بشر ہوں)، فرشتوں کو دیکھنے اور ان کی آوازوں کو سننے کی اللہ کے نبی سے نفی نہیں کی جا سکتی، اسی طرح اللہ کے نبی کے بشر اور انسان ہونے سے قبر کی آواز سننے کی بھی آپ سے نفی نہیں جا سکتی۔

رہا یہ کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ہی تو یہ فرمایا کہ انسان اور جن مردے کی آواز کو سن نہیں سکتے اور سن لیں تو بے ہوش ہو جائیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اس سے عام انسان مراد ہے، اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کے عموم میں داخل نہیں ہیں، اور اس پر دلیل وہ احادیث ہیں جن میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بتایا ہے کہ میں ان امور کو جانتا ہوں جن کو تم نہیں جانتے۔

مثلاً بخاری نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے:

"**وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ تَعْلَمُوْنَ مَا أَعْلَمُ لَبَكَيْتُمْ كَثِيْرًا وَّ لَضَحِكْتُمْ قَلِيْلاً**"

(حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اگر تم ان چیزوں کو جان لو جن کو میں جانتا ہوں، تو تم زیادہ روؤ گے اور کم ہنسو گے۔"(۱)

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"**يَآ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ! لَوْ تَعْلَمُوْنَ مَا أَعْلَمُ لَبَكَيْتُمْ كَثِيْرًا وَّ**

(۱) البخاري: ٦١٤٦، احمد: ١٨٦/٧

لَضَحِكْتُمْ قَلِيْلاً ."

(حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے امت محمد! اگر تم ان چیزوں کو جان لو، جن کو میں جانتا ہوں، تو تم زیادہ روؤ گے اور کم ہنسو گے۔"(۱)

احمد، ترمذی اور ابن ماجہ تینوں حضرات نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" اِنِّیْ اَرٰی مَالَاتَرَوْنَ وَاَسْمَعُ مَالَاتَسْمَعُوْنَ" الخ

(بلاشبہ میں ان چیزوں کو دیکھتا ہوں، جو تم نہیں دیکھتے اور ان چیزوں کو سنتا ہوں جو تم نہیں سنتے۔)(۲)

ان احادیث سے صاف معلوم ہوا کہ اللہ کے نبی علیہ السلام کو خدا کی طرف سے وہ باتیں دکھائی اور سنائی جاتی ہیں، جو عام انسان دیکھ اور سن نہیں سکتے، اسی کے عموم میں قبر کی آوازوں کا سن لینا بھی ہے؛ لہٰذا اس پر کسی قسم کا اشکال وارد نہیں ہوتا۔

ہاں! البتہ اگر مؤلف و معترض حدیث کی حجیت کے منکر ہوں، تو مسئلہ دیگر ہے، اور اس صورت میں ہم ان سے پہلے حجیتِ حدیث پر کلام کریں گے، پھر دوسری باتوں پر، اس لیے اگر وہ منکر حدیث ہیں، تو صاف صاف اعلان کریں اور میدان میں آجائیں۔

پس اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انسان ہونا بھی حق، اور آپ کا اس کے باوجود قبر کی آواز کا سن لینا بھی برحق اور حدیث بھی اپنی جگہ بلاشبہ صحیح ہے، البتہ مؤلف کے خیالات و اعتراضات باطل اور حق سے دور ہیں۔

---

(۱) البخاري: ۶۱۴۱، مسلم: ۱۱۴۹۹

(۲) احمد: ۲۰۵۳۹، ترمذی: ۲۲۳۴، ابن ماجہ: ۴۱۸۰

جانور کیوں بے ہوش نہیں ہوتے؟

مؤلف آگے مزید گلفشانی فرماتے ہیں:

''یہ بات بھی غور طلب ہے کہ مردے کی آواز انسان سن لیں تو بے ہوش ہو جائیں؛ مگر دوسرے جانور سنتے ہیں، نہ بے ہوش ہوتے ہیں، نہ بھاگتے ہیں، اکثر قبرستانوں میں چوپائے چرتے ہیں اور پرندے بھی رہتے ہیں؛ مگر وہ مردوں کے چلانے سے نہیں ڈرتے۔ (۱)

یہ اعتراض مؤلف کے قصورِ فہم وفتورِ عقل پر دلائل میں ایک اور دلیل کا اضافہ ہے؛ کیوں کہ یہ بات ایک معمولی عقل وسمجھ والا بھی جانتا ہے کہ ہر وہ چیز جس سے انسان بے ہوش ہوتا، بھاگتا اور گھبراتا ہے، کوئی ضروری نہیں کہ دیگر مخلوقات بھی اس سے اسی طرح متاثر ہوں۔ کیا یہ ہر انسان کا مشاہدہ نہیں ہے کہ ایک بہت بڑی بس (Bus) یا اور کوئی گاڑی فرّاٹے بھرتی گزرتی ہے تو انسان تو چمک پڑتا ہے اور گھبرا جاتا ہے مگر گدھے اور بیل پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا، وہ اپنے آپ میں مگن رہتے ہیں، کیا یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ، جن چیزوں سے انسان متاثر ہوتا ہے، جانوروں کا ان سے متاثر ہونا ضروری نہیں۔

پھر بعض اوقات مختلف لوگوں نے ایسے واقعات بھی دیکھے ہیں کہ قبروں کے پاس سے جانور بھاگتے جارہے ہیں اور چیختے چلاتے ہیں۔ چنانچہ ''مسلم شریف'' میں ہے کہ نبی اکرم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم بنی نجار کے ایک باغ میں سے خچر پر سوار گزرے، اچانک آپ کا خچر بدکنے لگا اور قریب تھا کہ وہ آپ کو گرادے، دیکھا تو وہاں چھ یا پانچ یا چار چند قبریں تھیں۔ (۲)

(۱) شمع حقیقت: ۳۲۱

(۲) مسلم: ۲/۳۸۷، احمد: ۱/۲۰۶

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

''عبدالحق اشبیلی رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ فقیہ ابوالحکم بن برخان جو اہل علم وعمل میں سے تھے، انہوں نے مجھ سے بتایا کہ وہ اشبیلیہ کے قریب ایک گاؤں میں ایک مردہ کو دفن کر کے فارغ ہوئے اور ایک طرف بیٹھ کر باتیں کرتے رہے کہ اچانک ایک چوپایہ کو جوان کے قریب چر رہا تھا، دیکھا کہ وہ ایک قبر کی طرف جلدی سے لپکا اور اپنے کان اس پر رکھ دیا جیسے کچھ سننا چاہتا ہو، پھر وہاں سے بھاگ گیا، پھر قبر کی طرف آیا اور کان لگا کر سننے لگا، پھر بھاگ گیا اور اسی طرح کرتا رہا۔ علامہ ابوالحکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کو دیکھ کر مجھے عذاب قبر یاد آ گیا، اور اللہ کے رسول کا یہ فرمان یاد آ گیا کہ عذاب قبر جانور سنتے ہیں۔''(۱)

ہسپتال کے مردے اور عذاب قبر

مؤلف ''شمع حقیقت'' لکھتے ہیں:

''ایک سوال یہ بھی ہے کہ ڈاکٹری کی تعلیم کے لیے جو مردے ہسپتال میں رکھے جاتے ہیں، ان کو منکر ونکیر کیوں نہیں اٹھاتے اور وہ زندہ ہوکر جوابات کیوں نہیں دیتے؟ ''بخاري'' کی روایت کے بموجب مردوں کو صبح وشام جنت ودوزخ دکھائی جاتی ہے کہ یہ تمہارا ٹھکانہ ہے، تو ہسپتال کے مردے کس وقت دیکھتے ہیں؟''(۲)

مؤلف کے اس اعتراض سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جو چیز مشاہدہ میں نہ آئے وہ

(۱) کتاب الروح: ۵۳

(۲) شمع حقیقت: ۳۲۱

نا قابل تسلیم ہے؛ لہٰذا جب مردے اٹھتے ہوئے اور جوابات دیتے ہوئے ہم کو دکھائی نہیں دیتے اور دیدے پھاڑ کر جنت ودوزخ دیکھتے ہوئے محسوس نہیں ہوتے تو ان کا اٹھنا، بیٹھنا، سوالات کے جوابات دینا اور جنت کو دیکھنا سب غلط اور نا قابل اعتبار باتیں ہیں؛ مگر ظاہر ہے کہ اگر ہر چیز کے قابل تسلیم ولائق قبول ہونے کے لیے مشاہدہ کو معیار قرار دے دیا جائے گا، تو بے شمار حقائق کا انکار لازم آئے گا، جو کسی مومن سے نہیں ہوسکتا؛ اس لیے ہر چیز کے لیے مشاہدہ کو معیار بنانا خطرناک اور سنگین قسم کی غلطی ہے۔

یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینے کی ہے کہ انسان کے مرنے کے بعد اس کا تعلق اس ظاہری اور دینوی عالم سے نہیں رہتا؛ بل کہ اس کا تعلق ایک اور عالم سے ہو جاتا ہے، جس کو عالم برزخ (اور عرف عام میں عالم قبر) کہتے ہیں۔ اب جو کچھ اس پر گزرتا ہے وہ دنیوی عالم میں نہیں؛ بل کہ اس دوسرے عالم میں ہوتا ہے اور اس دوسرے عالم کو اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت بالغہ سے عام انسانوں سے مخفی رکھا ہوا ہے؛ لہٰذا اس پر اچھا یا بُرا جو کچھ گزرتا ہے، اس کا اس دنیا میں مشاہدہ عام طور پر نہیں ہوتا، مردہ ہمارے سامنے ہوتا ہے اور اس پر عذاب یا راحت کا معاملہ ہوتا ہے؛ مگر اس کے باوجود چوں کہ یہ معاملہ عالم برزخ کا ہے؛ اس لیے ہم کو محسوس ومشاہد نہیں ہوتا۔

اس کی ایک مثال تقریب فہم کے لیے یہ ہے کہ انسان سوتا ہے اور عالم یقظہ (بیداری) سے عالم نوم (سونے کے عالم) کو پہنچ جاتا ہے اور اس دوسرے عالم (سونے کے عالم) میں وہ خواب کے اندر کبھی اچھی اور دل خوش کن باتیں اور کبھی اذیت ناک وتکلیف دہ امور کا مشاہدہ کرتا ہے اور اس عالم میں دوسروں سے سنتا اور گفتگو کرتا ہے، کبھی دوڑتا، مارتا، کھاتا، پیتا ہے اور اسی کے پاس بیٹھے ہوئے افراد کو جو عالم یقظہ میں ہیں اس دوسرے عالم کی کوئی خبر نہیں ہوتی اور بسا اوقات اس کی

بتائی ہوئی باتیں سچ وحق ظاہر ہوتی ہیں۔

اس مثال سے عالمِ برزخ اور عالمِ دنیا کا فرق ظاہر ہو جاتا ہے؛ نیز اُس عالم کی بہت سی باتوں کے ہمارے مشاہدہ میں نہ آنے کی بات قریب الفہم ہو جاتی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مردہ ہمارے درمیان رہتے ہوئے بھی دوسرے عالم میں ہے جیسے سونے والا ہمارے درمیان میں ہوتے ہوئے بھی دوسرے عالم میں ہوتا ہے اور جس طرح وہ بہت سی اچھی اور بری باتیں محسوس کرتا اور اٹھتا، بھاگتا، کھاتا پیتا ہے اور اس کی ان حرکات کو بازو بیٹھے ہوئے لوگ محسوس نہیں کر پاتے، اسی طرح عالم برزخ میں گزرنے والے حالات کا علم مردہ، تو محسوس کرتا ہے؛ مگر اِس عالم دنیا کے لوگ محسوس نہیں کرتے۔ اللہ تعالے نے دنیا میں اس مثال کو رکھ کر عالم برزخ پر ایمان ویقین کی راہ ہموار کر دی ہے اور اس طرح کے وسوسوں کا قلع قمع کر دیا ہے۔

ہاں جو سوءِ فہم کے شکار ہوں ان کے لیے، تو بس یہی کہا جا سکتا ہے:

وَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلاً صَحِيْحاً

بہت سے لوگ صحیح بات پر بھی نکتہ چینی کرتے ہیں

وَآفَتُهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيْم

اس میں آفت بیمار عقل کی طرف سے آتی ہے

کیا قرآن عقیدۂ عذاب قبر کی نفی کرتا ہے

صاحب ’’شمع حقیقت‘‘ نے اپنے مضمون کے آخر میں دعوی کیا ہے کہ قرآن اس (عذاب قبر کے) عقیدے کی نفی کرتا ہے، پھر اس کے بعد اور ابتدا مضمون میں بھی قرآن کی چند آیات سے یہ ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی ہے کہ عذاب قبر کوئی چیز نہیں۔ (۱)

(۱) شمعِ حقیقت: ۳۲۲

ہم یہاں پر مؤلف کے استدلال کے وزن اور ان کے پیش کردہ دلائل کا جائزہ لیں گے۔

کیا قبر میں زندگی ملتی ہے؟

صاحب ''شمع حقیقت'' نے لکھا ہے:

''کافر اس پر یقین نہ رکھتے تھے کہ مرنے کے بعد انسان کو دوبارہ زندگی نصیب ہوگی، وہ دریافت کرتے تھے کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے گا؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''جس نے پہلے پیدا کیا تھا وہی دوبارہ زندہ کرنے پر قادر ہے''، اس جواب سے واضح ہوگیا کہ انسان کو دو زندگیاں عطا کی گئی ہیں اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ قبر میں کوئی مردہ زندہ نہیں ہوتا، اگر قبر میں مردہ زندہ ہو، اس پر عذاب قبر ہوتا رہے، یا قبر میں ثواب وراحت کا یقین کرلیا جائے تو قیامت کے دن زندہ کرنے کا وعدہ غلط ہوجائے گا۔ (۱)

ہم نے مؤلف کی عبارت کو (دوسرے مواقع کی طرح اس جگہ بھی) بلاکم وکاست نقل کردیا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ ہر صاحب عقل وفہم اس کو پڑھ کر مؤلف کے عقل وفہم کی ضرور داد دے گا۔

آخر غور تو کیجئے! کہ کفار مرنے کے بعد دوبارہ جی اٹھنے کو محال وناممکن خیال ہوتے ہوئے جب یہ سوال کرتے ہیں کہ ہماری وہمارے آباء واجداد کی گلی سڑی اور بوسیدہ ہڈیوں کو کون اور کیسے زندہ کرے گا؟ تو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ''وہی جس نے اور جیسے تم کو پہلے پیدا کیا تھا، مرنے اور گل سڑ جانے کے بعد بھی پیدا کرے گا''، اس

(۱) شمع حقیقت: ۳۱۹

سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ قیامت میں انسانوں کو زندہ کیا جائے گا اور زندگی خدا تعالیٰ اپنی قدرت سے عطا کرے گا۔ اس میں اس سے پہلے قبر میں زندہ کرنے کی نفی نہیں ہے اور نہ صرف دو زندگیوں کا کوئی ذکر اس آیت میں موجود ہے۔ یہ مؤلف کی ناسمجھی کی کرشمہ سازی ہے۔

جیسے کوئی کہے کہ میں رات یہ کام کروں گا، تو اس کا مطلب یہ نکالنا کہ دن میں یہ کام وہ نہیں کرے گا، محض لغو ہے۔ اسی طرح ''قیامت میں خدا انسان کو زندہ کرے گا'' کا مطلب یہ نکالنا کہ قبر میں زندہ نہ کرے گا، محض لغوبات ہے۔

اور مؤلف نے ''دوبارہ'' کے لفظ سے جو دو زندگیاں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، یہ بھی محض غلط ہے؛ کیوں کہ اولاً تو قرآن کی اس آیت میں کسی لفظ کا بھی ترجمہ ''دوبارہ'' نہیں ہے؛ لہٰذا جو قرآن میں نہ ہو اس کو لے کر کسی چیز کو ثابت کرنا محض غلط؛ بل کہ جہالت ہے، دوسرے ''دوبارہ'' کا مطلب ''دو ہی بار'' لینا بھی غلط ہے اور اردو محاورہ سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے، اگر کسی بھی ''لغات'' سے اس کے معنے معلوم کر لیتے، تو یہ غلط فہمی نہ ہوتی۔ لیجیے ''فرہنگِ آصفیہ'' میں لفظ ''دوبارہ'' کے یہ معانی لکھے ہیں: ''دوسری مرتبہ، مکرر، پھر''۔ (۱)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ دوبارہ کے مختلف معانی ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کسی کام کو مکرر یعنی بار بار کیا جائے اور یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہ معنے دسیوں دفعہ بھی کسی کام کے کرنے پر بولا جا سکتا ہے، اس کے معنے صرف دو بار کرنے کے لینا محاورہ سے ناواقفیت ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ کیا قبر میں بھی انسان کو زندہ کیا جاتا ہے؟ اس کا جواب ہم

---

(۱) فرہنگ آصفیہ: ۲/۹۴۱

مؤلف کی پیش کردہ دوسری آیت اور اس سے استدلال کے جواب میں بتائیں گے۔

انسان کو کتنی زندگیاں ملتی ہیں؟

مؤلفِ ''شمع حقیقت'' نے آگے لکھا ہے:

''آیات حج: ۲۲:۷، اور مومنون: ۲۳:۱۵، ۱۶۰ سے واضح ہے کہ انسان کو دو زندگیاں دی گئی ہیں، دنیا کی زندگی اور آخرت کی زندگی، پھر قبر کی زندگی کے کیا معنی''؟(۱)

افسوس کہ مؤلف نے جن آیات کا حوالہ دیا ہے ان سے مذکورہ مطلب کن الفاظ سے کشید فرمایا ہے، اس کی وضاحت نہیں پیش کی ہے؛ لہٰذا مؤلف کے بیان کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے ہمیں اولاً ان محولہ بالا آیات کو پیش کرنا ہوگا، پھر ان کے استدلال پر نظر ڈالنی ہوگی۔

لیجیے، سورۂ حج کی جس آیت کا حوالہ دیا ہے وہ یہ ہے:

﴿ اِنَّ السَّاعَةَ اٰتِيَةٌ لَّارَيْبَ فِيْهَا وَاَنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُوْرِ﴾ (الحج:۷)

(بلا شبہ قیامت آنے والی ہے، اس میں شک نہیں اور بے شک اللہ قبر والوں کو اٹھائے گا۔)

اور سورہ مومنون کی جن آیات کا حوالہ دیا ہے، وہ یہ ہیں:

﴿ ثُمَّ اِنَّكُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَمَيِّتُوْنَ ، ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُوْنَ﴾ (المؤمنون:۱۵، ۱۶)

(پھر اس کے بعد تم مرنے والے ہو اور پھر قیامت کے دن تم

(۱) شمع حقیقت: ۳۱۹

اٹھائے جاؤ گے۔)

ان میں سے پہلی آیت میں قبر والوں کو اٹھانے اور دوسری آیت میں قیامت کے دن اٹھائے جانے کا ذکر ہے، دوسری آیت سے صرف یہ معلوم ہوا کہ قیامت کے دن سب لوگوں کو اٹھایا جائے گا۔اس سے کسی طرح یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس سے قبل قبر میں زندگی نہ دی جائے گی، جیسا کہ اس سے قبل ہم نے مؤلف کے اسی طرح کے ایک استدلال پر واضح کر دیا ہے؛ کیوں کہ عدم ذکر سے ذکر عدم لازم نہیں آتا۔ اور پہلی آیت میں جو آیا ہے کہ قبر والوں کو اٹھایا جائے گا، مؤلف نے غالباً اس سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ زندہ کرنے کا تعلق مُردوں سے ہی ہونا چاہیے، جب اللہ تعالیٰ قبر والوں کو زندہ کرنے کا ذکر کر رہے ہیں، تو مطلب یہ ہوا کہ قبر والے مردہ ہیں؛ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ قبر میں زندگی نہیں ملتی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے: ایک تو اس وجہ سے کہ قرآن نے یہاں "بعث" کا لفظ استعمال کیا ہے اور اس کے اصل معنی یا تو ارسال یعنی بھیجنے کے ہیں یا "اثارۃ الشیء" (یعنی کسی چیز کو اٹھانے اور اپنی جگہ سے حرکت دینے) کے ہیں۔(۱)

ارسال کے معنی میں اس کا استعمال قرآن نے کثرت کے ساتھ کیا ہے اور اٹھانے کے معنی میں بھی اس کا استعمال آیا ہے، جیسے اصحاب کہف جو سوئے ہوئے تھے، ان کو جگانے اور اٹھانے کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے: ﴿وَكَذٰلِكَ بَعَثْنٰهُمْ﴾ (الکھف: ۱۹) پس زیر بحث آیت میں بھی یہی معنی مراد ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسانوں کو قبروں سے اٹھائے گا، اس کے لیے مردہ ہونا کوئی ضروری نہیں۔

دوسرے اس وجہ سے یہ استدلال غلط ہے کہ اس لفظ کو زندہ کرنے کے معنی میں

---

(۱) قرطبی: ۱/۴۰۴

بھی لیا جائے تو یہ ثابت نہیں ہوتا کہ قبر والوں کو کسی طرح کی بھی کوئی زندگی حاصل نہیں ہوتی، پس اتنا کہا جاسکتا ہے کہ قبر کی زندگی کی نوعیت، قیامت کے دن کی زندگی سے مختلف ہوتی ہے؛ لہٰذا قبر والوں کو زندہ کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ قبر والوں کو قیامت والی زندگی دی جائے گی۔ جیسے سونے والے اور بیدار انسان کی زندگیوں میں فرق ہے کہ زندہ ہونے میں دونوں شریک ہیں؛ مگر دونوں کی زندگیوں میں فرق عظیم ہے، کہ بیدار انسان خود چلتا پھرتا اور اپنا کام کرتا ہے؛ مگر سونے والا زندہ ہونے کے باوجود ان کاموں کی صلاحیت نہیں رکھتا، حتیٰ کہ اس کے ظاہری حواس مردہ کی مانند معطل ہوتے ہیں۔ اسی طرح قبر والوں کی زندگی اور آخرت کے دن کی زندگی میں فرق ہے؛ لہٰذا اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان قبر والوں کو آخرت کے دن والی زندگی دی جائے گی، جو ان کو قبر میں حاصل نہیں تھی اور اس کا یہ مطلب لینا؛ اس لیے ضروری ہوا کہ متعدد احادیث سے؛ بل کہ خود قرآن سے اہل قبور کی ایک زندگی کا ثبوت ہوتا ہے۔

مثلاً شہداء کے متعلق ایک سے زائد مقامات پر تصریح قرآن میں موجود ہے کہ وہ زندہ ہیں، ایک جگہ فرمایا گیا:

﴿وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ يُّقْتَلُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ أَمْوَاتٌ ، بَلْ أَحْيَاءٌ وَّلٰكِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ﴾

(اور جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل کر دیے گئے ان کو مردے نہ کہو؛ بل کہ وہ زندہ ہیں؛ لیکن تم کو اس کا شعور نہیں ہے۔) (البقرۃ)

ایک اور جگہ فرمایا ہے کہ:

﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ﴾

(بل کہ وہ تو اپنے رب کے نزدیک زندہ ہیں، انہیں رزق دیا جاتا ہے۔) (آل عمران:۱۶۹)

معلوم ہوا کہ اللہ کے راستے میں شہادت پانے والے لوگ اللہ کے نزدیک مردہ نہیں اور اس لیے ان کو مردہ کہنا جائز نہیں ؛ بل کہ وہ زندہ ہیں اور ان کو اللہ کی جانب سے رزق بھی دیا جاتا ہے، خواہ اس زندگی کی نوعیت و کیفیت کچھ بھی ہو اور خود مؤلف کو بھی اس کا اقرار ہے ؛ چناں چہ (شمع حقیقت :۲۶۹) میں مؤلف نے شہداء کی زندگی کا اعتراف کیا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اہل قبور میں شہداء داخل ہیں یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ داخل ہیں اور اہل قبور کو قیامت کے دن زندہ کرنے کا ثبوت خود مؤلف اوپر پیش کر چکے ہیں، تو اب سوائے اس کے اور کیا صورت ہے کہ شہداء کی قبر کی زندگی کو بھی تسلیم کیا جائے اور ان کو قیامت میں زندہ کرنے کو بھی مانا جائے۔ بس اتنا تاویلاً کہنا ہوگا کہ دونوں زندگیوں میں فرق ہے اور ہم اہل سنت اسی کے قائل ہیں۔

نیز حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی ایک طویل حدیث میں جس کو اوپر ہم نے ذکر بھی کیا ہے، اللہ کے نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ جب مومن کی روح کو فرشتے لے کر خدا کے پاس جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ حکم دیتے ہیں:

”أَعِيْدُوْهُ إِلَى الْأَرْضِ فَإِنِّيْ مِنهَا خَلَقْتُهُمْ وَ فِيهَا أُعِيْدُهُمْ وَ مِنهَا أُخْرِجُهُمْ تَارَةً أُخْرٰى.“

(اس کو زمین کی طرف لوٹا دو؛ کیوں کہ میں نے اسی زمین سے ان کو پیدا کیا تھا اور اسی میں ان کو لوٹاؤں گا اور اسی سے دوبارہ پیدا کروں گا)

اس پر اس کی روح اس کے جسم میں لوٹا دی جاتی ہے، اسی طرح کافر کی روح کے متعلق بھی فرمایا گیا ہے، پھر قبر کے احوال کا تذکرہ کیا ہے۔ (۱)

(۱) مسند احمد: ۱۷۸۰۳

علامہ ابن القیم رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں:

اس کوامام احمد، ابوداؤد رحمہما اللّٰہ نے روایت کیا ہے اوراس کے ابتدائی حصہ کو نسائی اورابن ماجہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے روایت کیا ہے۔ اور ابوعوانہ نے بھی اس کوروایت کیا ہے۔(۱)

اس حدیث کوبعض لوگوں جیسے ابن حزم رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ضعیف کہا ہے؛ کیوں کہ اس کاراوی منہال بن عمرو ضعیف ہے اوراس نے تنہا اس کوروایت کیا ہے؛ مگر حق یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے؛ کیوں کہ اولاً منہال راوی ضعیف نہیں ہے، ابن معین، عجلی، نسائی، ابن حبان، ابن القطان اوردارقطنی رحمہم اللّٰہ وغیرہ نے منہال کی توثیق، تصدیق وتعریف کی ہے۔اوران پر جو بڑی سے بڑی جرح کی گئی ہے وہ صرف یہ ہے کہ ان کے گھر سے بعض لوگوں نے گانے کی آوازسنی تھی؛ مگرعلمانے بتایا ہے کہ گانے کے حد حرمت کونہ پہنچنے کی صورت میں ان پر جرح نہیں کی جاسکتی اور یہاں ان کا حد حرمت کوپہنچنا ثابت نہیں ہے۔(۲)

ثانیاً یہ روایت انہی پر موقوف ومنحصر نہیں ہے؛ بل کہ متعدد طرق سے حضرت براء بن عازب رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ سے آئی ہے، چناں چہ حضرت براء رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ سے ایک توزاذان نے روایت کیا ہے جن سے منہال نے روایت کیا ہے۔دوسرے حضرت براء رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ سے عدی بن ثابت، محمد بن عقبہ اورمجاہد نے بھی روایت کیا ہے۔

اس کوابن القیم رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ذکرکر کے آخرمیں فرمایا ہے:

''یہ حدیث ثابت، مشہورو مستفیض ہے جس کی حفاظِ حدیث کی ایک

---

(۱) کتاب الروح: ۴۳

(۲) تہذیب التہذیب: ۱۰/۳۲۰

جماعت نے تصحیح کی ہے اور ہم کسی امام کو ائمہ حدیث میں سے نہیں جانتے جس نے اس حدیث میں جرح کی ہو؛ بل کہ انہوں نے اس کو اپنی کتابوں میں روایت کیا اور اس کو قبول کیا اور عذاب قبر، راحت وثواب قبر، منکر نکیر کے سوال وجواب اور قبض ارواح اور خدا کے پاس روحوں کے پیش کرنے اور پھر روح کے قبر کی طرف لوٹ جانے کے بارے میں اس حدیث کو اصل دین قرار دیا ہے۔‘‘(۱)

الغرض قرآن اور حدیث؛ بل کہ ایک حدیث نہیں متعدد احادیث (جن کو ابن القیم رحمہ اللہ نے ’’کتاب الروح‘‘ میں نقل کیا ہے) سے ثابت ہے کہ مرنے کے بعد قبر میں بھی ایک قسم کی زندگی ملتی ہے؛ لہٰذا لامحالہ قبر والوں کو زندہ کرنے کا مطلب یہی ہے کہ قبر کی زندگی کے علاوہ دوسری زندگی عطا کی جائے گی اور یہی تمام اہل سنت کا مذہب ہے۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے حضرت براء رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کرنے کے بعد فرمایا ہے:

’’ذهب إلى القول بموجب هذالحديث جميع أهل السنة والحديث من سائر الطوائف.‘‘

(اس حدیث کے موافق قول کی طرف تمام اہل سنت واہل حدیث کی جماعتیں گئی ہیں۔)(۲)

اس تفصیل سے ثابت ہوگیا کہ مؤلف کی پیش کردہ آیات سے ان کا مدّعی

(۱) کتاب الروح: ۴۸

(۲) کتاب الروح: ۴۳

ومقصد حاصل نہیں ہوتا؛ بل کہ قرآن وحدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ قبر میں بھی ایک خاص قسم کی زندگی ملتی ہے۔پس اسی زندگی کی وجہ سے قبر کا عذاب یا راحت وثواب مردوں کو محسوس ہوتا ہے۔

صرف دو زندگیاں: دلیل اور جواب

رہا یہ سوال کہ انسان کو کتنی زندگیاں ملتی ہیں؟ مؤلف نے جو آیات ''دو مرتبہ زندگی'' کے لیے پیش کیں ان سے تو اس پر کوئی روشنی نہیں پڑتی جیسا کہ ہم نے وضاحت سے بیان کر دیا ہے، ہاں! بعض اور آیات سے عذاب قبر کی نفی کرنے والوں نے استدلال کیا ہے،معلوم نہیں کہ مؤلف کی نظر سے یہ آیات چوک گئیں یا یہ کہ کسی خاص مصلحت کی بنا پر ان کو نظر انداز کر دیا؟ ہم چاہتے ہیں کہ ان آیات پر بھی روشنی ڈال دیں تا کہ بات پوری ہو جائے۔

ان منکرین عذاب قبر نے ایک تو اس آیت سے استدلال کیا ہے:

﴿وَ كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَ كُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ﴾ (البقرة:۲۸)

(اور تم اللہ کا کیسے انکار کرتے ہو جب کہ تم مردہ تھے اس نے تم کو زندگی دی، پھر وہ تم کو موت دے گا، پھر تم کو زندہ کرے گا، پھر تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے۔)

اس آیت میں دو بار موت کا اور دو بار زندگی کا ذکر ہے، ایک موت اس وقت جب کہ انسان حالت عدم میں تھا، دوسری موت وہ جو دنیا میں پیش آتی ہے اور ایک زندگی وہ جو دنیا میں ملتی ہے اور دوسری وہ جو آخرت میں دی جائے گی۔

اس سے یہ لوگ استدلال کرتے ہیں کہ قبر میں انسان کو زندہ نہیں کیا جائے

گا؛ کیوں کہ اگر قبر کی زندگی کو بھی مانا جائے، تو زندگیاں دو کے بجائے تین ہو جاتی ہیں؛ لیکن ان کا یہ استدلال کئی وجوہ سے صحیح نہیں، ایک تو اس وجہ سے کہ اس آیت میں "ثُمَّ يُحْيِيكُمْ" فعل ہے اور فعل اس کام کے ایک مرتبہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا، جیسے مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ "زید کھائے گا" تو اس سے یہ مطلب نہیں لیا جا سکتا کہ وہ ایک مرتبہ کھائے گا؛ لہٰذا اس لفظ سے یہ معنی کیسے لیا جا سکتا ہے کہ اللہ موت کے بعد صرف ایک مرتبہ زندہ کرے گا؟ لہٰذا اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ موت کے بعد پھر اللہ تم کو پیدا کرے گا، خواہ ایک بار یا کئی بار، دونوں اس سے مراد ہو سکتے ہیں، ایک ہی مرتبہ کا مفہوم اس سے لینا خلاف اصل ہے۔

دوسرے اگر بالفرض یہ مان لیں کہ اس آیت میں صرف دو بار زندہ کرنے کا ذکر ہے، تو اس سے زیادہ سے زیادہ اتنا معلوم ہوا کہ انسان دو بار زندہ کیا جائے گا؛ مگر اس سے زائد کی نفی کی کیا دلیل ہے؟ ہم نے اوپر بھی ذکر کیا تھا کہ ایک عدد اس سے زائد کی نفی نہیں کرتا؛ لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ اس آیت میں دو بار زندہ کئے جانے کا ذکر ہے اور دیگر مواقع پر اس سے زائد کا ذکر ہے۔

تیسرے یہ کہ اس آیت سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالے نے قبر کی زندگی کا اس آیت میں ذکر نہیں کیا ہے؛ مگر عدم ذکر سے عدم وجود پر استدلال باطل ہے اور عدم ذکر مختلف وجوہ سے ہو سکتا ہے، مثلاً ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ قبر کی زندگی دراصل آخرت کی زندگی میں شمار ہے؛ لہٰذا اس کو الگ سے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی، ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ قبر کی زندگی ایک مخفی امر ہے اور اس آیت میں اللہ کی الوہیت کا اثبات مقصود ہے اور اس کی دلیل میں واضح و جلی امور کا پیش کرنا مناسب ہوتا ہے؛ لہٰذا قبر کی زندگی کا ذکر یہاں مناسب نہیں تھا؛ اس لیے ذکر نہیں

کیا اور ایک وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ قبر کی زندگی دنیا کی حیات کی طرح نہیں ہوگی اور نہ آخرت کی حیات کے مانند ہوگی ؛ بل کہ یہ ایک خواب جیسی حالت ہوگی ، جس کو دنیا کی زندگی کا تکملہ یا آخرت کی زندگی کا مقدمہ کہا جا سکتا ہے؛ اس لیے اس کو الگ حیثیت سے ذکر نہیں کیا گیا۔

الحاصل اس آیت سے اس بات پر استدلال کرنا قطعاً بے بنیاد ہے کہ قبر میں زندگی نہ ہوگی اور نہ عذاب ہوگا نہ ثواب۔

دوسری آیت جس سے یہ لوگ استدلال کرتے ہیں یہ ہے:

﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ، فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوْبِنَا، فَهَلْ إِلٰى خُرُوْجٍ مِنْ سَبِيْلٍ﴾ (غافر :١١)

(کافر کہیں گے کہ اے ہمارے پروردگار! آپ نے ہمیں دو بار موت دی اور دو بار زندہ کیا، پس ہم اپنے گناہوں کا اعتراف کرتے ہیں، کیا یہاں سے نکلنے کی کوئی سبیل ہے؟)

یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس آیت میں قیامت کے دن کفار کی زبان سے نکلنے والے جملے نقل کیے گئے ہیں، جن میں وہ اللہ سے قیامت کے دن کہیں گے کہ اے اللہ! آپ نے ہم کو دو بار موت دی اور دو بار زندگی دی ، اس سے معلوم ہوا کہ انسان کو دو بار ہی موت بھی آتی ہے اور دو بار ہی زندگی بھی دی جاتی ہے، لہٰذا قبر کی زندگی کو تسلیم کرنا اس آیت کے خلاف کی طرف لیجاتا ہے۔

اس کا جواب بھی یہی ہے کہ اس سے ،تو دو بار کی موت و حیات کا علم ہوتا ہے؛ مگر اس سے زائد کی نفی نہیں ہوتی ، دوسرے قبر کی زندگی آخرت کے تابع ہونے یا اس کا مقدمہ ہونے کی بنا پر اس کو مستقل طور پر ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی؛ لہٰذا اس

سے عذاب قبر کی نفی پر استدلال بعید بل کہ ابعد ہے۔

پھر اگر ان آیات سے اس لیے حیات برزخ وعذاب برزخ کی نفی ہوتی ہے کہ ان آیات میں صرف دو موتوں اور دو حیاتوں کا ذکر ہے، تو اس کا کیا جواب ہے کہ خود قرآن نے کئی لوگوں کو تین بار کی حیات دینے کا ذکر کیا ہے، مثلاً:

(۱) قرآن نے ایک شخص کا واقعہ ذکر کیا کہ اللہ نے ان کو موت دے دی اور ایک سو سال کے طویل عرصہ کے بعد اللہ نے اپنی قدرت قاہرہ سے ان کو زندہ کیا اور پوچھا کہ تم اس حال میں کتنا عرصہ رہے؟ تو کہا کہ ایک دن یا اس سے بھی کم، اللہ نے ان کو بتایا کہ نہیں؛ بل کہ تم اس حال میں سو سال رہے۔ (البقرۃ :۲۵۹)

مفسرین نے لکھا ہے کہ یہ شخص جن کا قرآن نے ذکر کیا ہے حضرت عزیر علیہ السلام تھے، بہ ہر حال اس سے معلوم ہوا کہ اللہ نے ان کو موت دی، پھر ایک سو سال کے بعد زندہ کیا، کیا یہ قرآن کے مطابق تیسری موت اور تیسری زندگی نہیں؟

(۲) اسی طرح بنی اسرائیل کے واقعات میں قرآن نے بتایا ہے کہ بنی اسرائیل کے کچھ آدمیوں کو جو اللہ کو بر سر عام کھلی آنکھوں سے دیکھے بغیر ایمان لانے کو تیار نہیں تھے، اللہ نے بجلی کے ذریعہ ہلاک کیا اور پھر حضرت موسی علیہ السلام کی سفارش پر ان کو زندہ کیا۔ (البقرۃ :۵۵-۵۶)

(۳) نیز بعض لوگوں کے بارے میں قرآن کہتا ہے کہ وہ موت کے ڈر سے اپنے شہر کو چھوڑ کر نکل گئے اور ان کی تعداد ہزاروں کی تھی، اللہ نے ان کو موت دے دی پھر ان کو زندہ کیا۔ (البقرۃ :۲۴۳)

یہ سارے بیانات قرآن کریم کے ہیں، اب کیا اس لیے ان آیات میں مذکور واقعات کو جھٹلایا جائے گا کہ قرآن کے بعض مقامات سے انسان کے لیے صرف دو

موت و دو حیات ہی ثابت ہیں؟ نہیں ؛ بل کہ یہ کہا جائے گا کہ ان آیات میں دو موت و دو حیات سے وہ مشہور حیات و موت مراد ہیں ، باقی دو سے زائد موت و حیات کی اس سے نفی نہیں ہوتی ۔

کیا مُردے سنتے ہیں؟

مؤلف نے اپنے مضمون کے آخری حصہ میں عذاب قبر کی نفی پر قرآن سے استدلال کرنے کی ناکام کوشش کرتے ہوئے ، یہ آیت پیش کی ہے:

﴿وَمَا اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُوْرِ﴾ (فاطر:۲۲)

(جو لوگ قبروں میں ہیں، تم ان کو سنا نہیں سکتے)

پھر اس سے یہ نتیجہ خود ہی اخذ کیا ہے:

''جب قبر میں مردہ سن نہیں سکتا، تو اس پر عذاب قبر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔''(۱)

میں کہتا ہوں کہ شاید ایسے ہی موقعے کے لیے کہا گیا ہے'' مارے گھٹنا، پھوٹے آنکھ''، حیرت ہوتی ہے کہ اس قدر بدیہی امور بھی کس طرح لوگوں کے لیے نظری بن جاتے ہیں۔

اس آیت کے سلسلے میں سب سے پہلے اس بات پر غور کیجیے کہ اللہ تعالیٰ تو یہ فرماتے ہیں کہ تم قبر والوں کو سنا نہیں سکتے ۔ اور مؤلف کے بقول اس کا مطلب یہ ہوا کہ مردے ہماری بات سن نہیں سکتے ، بالفرض ہم اس کو مان بھی لیں تب بھی کئی وجوہ سے مؤلف کا اس سے عذاب قبر کی نفی پر استدلال باطل ہے:

ایک تو اس لیے کہ اگر مردے اس دنیا کے لوگوں کی بات نہیں سن سکتے ، تو اس

(۱) شمعِ حقیقت: ۳۲۲

سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ وہ فرشتوں کا کلام بھی نہیں سن سکتے ،ہم لوگ دنیا سے عالم برزخ کی قوم کوسنا نہ سکیں ،تو اس سے یہ مطلب لینا کس طرح درست ہوسکتا ہے کہ خود اسی عالم میں موجود فرشتے بھی اپنا کلام ان کو سنا نہیں سکتے ؟ اس کی مثال تو ایسی ہے جیسے کوئی کہے کہ تم یہاں انڈیا سے لندن میں بسنے والوں کو اپنی بات نہیں سنا سکتے اور مؤلف کی طرح کوئی اس کا یہ مطلب لے کہ خود لندن میں رہنے والے لوگ بھی لندن میں رہنے والوں کو سنا نہیں سکتے ۔ فیاللعجب !

اور اگر یہ بھی ثابت ہوگیا کہ وہ فرشتوں کی بات بھی نہیں سن سکتے ،تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے کان کام نہیں کرتے ؛ مگر یہ کہاں سے ثابت ہوا کہ ان کے اور مشاعر وحواس بھی باطل ہو چکے اور ان کو کسی بھی قسم کی حِس نہیں ہے ۔ جب تک مؤلف یہ ثابت نہ کردیں گے ، اس وقت تک اس آیت سے ان کو استدلال کرنے کا حق نہیں ہوسکتا ۔

اور یہ سب بھی اس صورت پر ہے کہ ہم مؤلف کی یہ بات تسلیم کرلیں کہ اس آیت سے مردوں کے سننے کی نفی ہوتی ہے ، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ جمہور علما کے نزدیک آیت کا یہ مطلب نہیں ہے ، بل کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ ” اہل قبور کو آپ اس طرح نہیں سنا سکتے ، جس سے وہ نفع حاصل کرسکیں ۔ “(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ علی الاطلاق مردوں کے سننے کی نفی نہیں کی گئی ہے ؛ بل کہ وہ سننا جس سے نفع حاصل ہو ، اس کی نفی کی گئی ہے ۔ اب رہی یہ بات کہ مردوں کے سننے پر کوئی دلیل ہے ؟ ہم کہتے ہیں کہ ہاں ، اس پر متعدد احادیث دلالت کرتی ہیں ، ان میں سے چند یہ ہیں :

---

(۱) کتاب الروح : ۴۵

(۱) « عَنْ اَنسٍ رضی اللہ عنہ عَنِ النَّبِیِّ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ : اَلْعَبْدُ اِذَا وُضِعَ فِیْ قَبْرِہٖ وَتَوَلّٰی وَذَھَبَ اَصْحَابُہٗ حَتّٰی اَنَّہٗ لَیَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِھِمْ الخ". » (۱)

(حضرت انس رضی اللہ عنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ بندہ اپنی قبر میں رکھ دیا جاتا ہے اوراس کے ساتھی واپس ہونے لگتے ہیں،تو وہ ان کے جوتوں کی آواز کوسنتا ہے۔الخ)

(۲) « عَنْ اَنسٍ رضی اللہ عنہ قَالَ : ...... فَانْطَلَقَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم حَتّٰی انْتَھٰی اِلَیْھِمْ ، فَقَالَ : یَا فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ وَیَا فُلَانُ بْنُ فُلَا نٍ ھَلْ وَجَدْتُمْ مَاوَعَدَکُمُ اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ حَقًّا، فَاِنِّیْ قَدْ وَجَدْتُ مَاوَعَدَنِیَ اللّٰہُ حَقًّا، قَالَ عُمَرُ : یَارَسُوْلَ اللّٰہِ! کَیْفَ تُکَلِّمُ اَجْسَادًا لَا اَرْوَاحَ فِیْھَا ؟ قَالَ: مَا اَنْتُمْ بِاَسْمَعَ لِمَا اَقُوْلُ مِنْھُمْ غَیْرَ اَنَّھُمْ لَایَسْتَطِیْعُوْنَ اَنْ یَرُدُّوْا عَلَیَّ شَیْئاً .» (۲)

(حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اورحضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اہل بدر کفار کی نعشوں کورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطاب فرمایا کہ اے فلاں ! اے فلاں ! کیاتم نے وہ پالیا جس کاتم سے وعدہ کیا گیا تھا (یعنی عذاب) ؟اس پرحضرت عمر نے پوچھا کہ یارسول اللہ! یہ تو مر گئے ، یہ کیسے سنیں گے،آپ نے فرمایا کہ اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے،تم میری باتوں کوان سے زیادہ نہیں سن سکتے ؛مگر یہ

(۱) بخاری: ۱/۱۷۸،مسلم: ۲/۳۸۶
(۲) مسلم: ۲/۳۸۷

کہ وہ لوگ جواب نہیں دے سکتے)

(۳) حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان (صحابہ) کوقبرستان کی طرف جانے کی صورت میں تعلیم دیتے تھے کہ (یوں کہو)

"اَلسَّلامُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُسْلِمِيْنَ وَاِنَّا اِنْ شَاءَ اللّٰهُ بِكُمْ لَلاحِقُوْنَ نَسْأَلُ اللّٰهَ لَنَا وَلَكُمُ الْعَافِيَةَ." (۱)

ان میں سے پہلی دوروایتوں سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ مردے سنتے ہیں اور تیسری روایت سے پتہ چلتا ہے کہ مردوں کو بصیغہ خطاب سلام کرنا چاہیے اور ظاہر ہے کہ جب وہ سنتے ہیں تبھی تو یہ صیغہ استعمال کرنے کا حکم ہے، ورنہ یہ خطاب مع الجماد ہوگا، جس کی تعلیم اسلام نہیں دے سکتا۔

پس معلوم ہوا کہ مردہ سنتا ہے، اس لیے ہم قرآن مجید کی آیت کا وہ مطلب نہیں لیتے، جو مؤلف نے لیا ہے؛ اور اگر وہ مطلب بھی لیا جائے تب بھی جیسا کہ عرض کرچکا ہوں، عذاب قبر کی نفی پر اس سے استدلال غلط ہے۔

تحریفِ قرآن کا ایک نادر نمونہ

مردوں کے نہ سننے اور اس کے نتیجے میں عذاب قبر کے نہ ہونے پر مؤلف نے ایک اور آیت سے بھی دلیل لی ہے اور وہ یہ ہے:

﴿وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنْ يَّدْعُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَنْ لَّا يَسْتَجِيْبُ لَهٗ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَاءِهِمْ غٰفِلُوْنَ﴾

(الاحقاف: ۵)

(۱) مسلم: ۱۶۲۰، مشکوۃ: ۱۵۴

(اور اس سے زیادہ گمراہ کون ہوگا جو اللہ کو چھوڑ کر ان کو پکارتا ہے، جو اس کو قیامت تک جواب نہیں دے سکتے اور وہ ان کی دعا سے غافل ہیں)

مؤلف نے اس سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ اس آیت میں مردوں کو غافل اور جواب نہ دینے والے بتایا ہے۔ معلوم ہوا کہ مردے سنتے نہیں اور جب سنتے نہیں، تو ان پر عذاب کا سوال ہی نہیں؛ مگر مؤلف کا یہ بیان کئی وجہ سے باطل ہے:

اولاً : اس لیے کہ مردوں کے ہماری بات نہ سننے اور جواب نہ دے سکنے سے، ان کے تمام حواس کا باطل و معطل ہونا ثابت نہیں ہوتا؛ لہٰذا اس سے عذاب قبر نہ ہونے پر استدلال غلط ہے جیسا کہ اوپر بھی واضح کر چکا ہوں۔

ثانیاً : اس لیے کہ آیت کریمہ میں جن کے بارے میں غافل ہونے اور جواب نہ دے سکنے کی بات کہی گئی ہے، اس سے مراد مردے نہیں؛ بل کہ بُت اور معبودان باطلہ ہیں اور مقصد آیت کا یہ بتانا ہے کہ جو لوگ خدا کو چھوڑ کر من گھڑت خداؤں کی پوجا کرتے اور ان سے دعا کرتے ہیں، وہ سب سے بڑے گمراہ لوگ ہیں اور یہ بُت ان کو جواب تو کیا دیتے، ان کی باتوں سے غافل ہیں۔

ثالثاً: اگر نہ سننے والوں سے مراد صرف بُت نہیں؛ بل کہ وہ سب معبودان ہیں جن کی وہ عبادت کرتے ہیں جیسے عیسائی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وغیرہ تب تو آیت میں مردوں کی تخصیص نہیں؛ بل کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام جو کہ زندہ ہیں، ان کو بھی اسی طرح پکارنا ممنوع ہے۔ تو کیا اس سے مؤلف یہ کہیں گے کہ عیسیٰ علیہ السلام سنتے نہیں؟ غور کیجیے!!

مؤلف کے ایک اور استدلال پر نظر

مولف نے لکھا ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

''اسی مٹی سے ہم نے تمہیں پیدا کیا، اسی میں ملا دیں گے اور پھر اسی سے تمہیں اٹھائیں گے۔'' (طٰہٰ: ۵۵)

اس سے واضح ہوا کہ مردے کا مٹی میں مل کر مٹی ہو جانا درست ہے؛ تاکہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اسے اپنی قدرت سے پھر اٹھائے، اگر مردہ قبر میں زندہ رہے (جیسا کہ عقیدہ ہے) تو وہ اس دوسری زندگی سے محروم ہو جائے گا، جس کا اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے۔ (۱)

مؤلف کا مقصد یہ ہے کہ مرنے کے بعد کسی بھی قسم کی زندگی مرنے والے کو حاصل نہیں ہوتی اور جب زندگی نہیں تو عذاب وثواب، کلفت وراحت اس کو کیسے حاصل ہوسکتی ہے؛ لہٰذا قبر کے عذاب وثواب کا عقیدہ غلط ہے۔ اور قبر کی زندگی کی نفی ثابت کرنے کے لیے مؤلف نے سورۂ طٰہ کی درج بالا آیت کا سہارا لیا ہے؛ مگر اس سے استدلال بھی باطل ہے؛ کیوں کہ آیت کا حاصل صرف یہ ہے کہ انسان کو اللہ تعالیٰ نے مٹی سے پیدا کیا ہے اور پھر اسی مٹی میں اس کو لوٹا دیں گے اور اسی مٹی سے اس کو قیامت کے دن اٹھائیں گے۔ اس سے کس طرح یہ ثابت ہوا کہ مٹی میں اسکو لوٹانے کے بعد، کسی قسم کی زندگی نہیں ملتی؟

حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی آیت کا حوالہ دے کر فرشتوں سے فرمائیں گے کہ اس کی (بندے کی) روح کو زمین میں لوٹا دو؛ کیوں کہ ہم نے اس کو جس طرح مٹی سے پیدا کیا ہے، اسی طرح ہم اسی سے اس کو اٹھائیں گے۔ (یہ حدیث براء بن عازب اوپر گزر چکی ہے) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روح کو بھی اسی مٹی سے جسم کے ساتھ اٹھایا جائے گا۔

معلوم ہوا کہ جسم کے ساتھ روح بھی مٹی میں رہتی ہے، اور جب روح رہتی ہے

---

(۱) شمع حقیقت: ۳۲۰

تو حیات ثابت ہوگئی، گویا اس حدیث نے مذکورہ آیت کی تفسیر کردی اور حدیث پاک کی تفسیر کے خلاف ہم کسی اور کی تفسیر کو قبول نہیں کریں گے۔ پس ثابت ہوا کہ اس آیت سے مؤلف کے دعوی کے خلاف مردہ کا مٹی میں زندہ رہنا ثابت ہوتا ہے۔ غرض اس آیت سے بھی مؤلف کا دعویٰ قطعاً ثابت نہیں ہوتا کہ قبر میں زندگی نہیں ملتی اور پھر اس بناء فاسد پر مؤلف کا یہ دعویٰ کہ عذاب قبر کوئی چیز نہیں **"بناء الفاسد علی الفاسد"** کی قبیل سے ہے۔

ایک ضروری انتباہ

یہاں ایک ضروری بات کا عرض کرنا مناسب ہے؛ وہ یہ کہ انسان کے مٹی میں مل جانے، گل اور سڑ جانے سے، اس کا عالم برزخ میں معدوم اور بالکلیہ مردہ ہونا ثابت نہیں ہوتا اور نہ یہ لازم آتا ہے، جیسے بہت سارے انسانوں کو جانور کھا جاتے ہیں اور بعض جل کر خاک ہو جاتے ہیں؛ مگر اس کے باوجود اہل سنت کا اجماع ہے کہ ان کو برزخی وجود اور برزخی زندگی حاصل ہوتی ہے۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"یہ جان لینا بھی ضروری ہے کہ عذابِ قبر دراصل عذاب برزخ ہے؛ لہٰذا ہر وہ شخص جو مر گیا، اور وہ عذاب کا مستحق ہے، اس کو عذاب کا حصہ ضرور ملے گا، خواہ وہ قبر میں ہو یا نہ ہو۔ پس اگر اس کو درندوں نے کھا لیا یا اس کو جلا دیا گیا جس سے وہ راکھ ہو گیا اور اس کو ہوا میں اڑا دیا گیا یا اس کو سُولی دے دی گئی یا وہ سمندر میں غرق ہو گیا، تو ان سب صورتوں میں اس کی روح اور بدن کو عذاب ہوگا جیسا کہ قبور میں ہوتا ہے۔" (۱)

(۱) کتاب الروح: ۵۸

رہی یہ بات کہ جب مردے کے اجزاء مٹی میں منتشر ہو گئے یا مثلاً جانور کے اجزاء بدن میں مل کر اس کا جزء ہو گئے، تو اس کی طرف روح کیسے لوٹے گی اور عذاب کس طرح ہوگا؟ اس کے جواب سے قبل یہ ذہن میں رہے کہ احادیث صحیحہ روح کے بدن کی طرف لوٹنے پر نہایت صراحت و وضاحت سے دلالت کرتی ہیں، اس لیے ان کو تسلیم کرنا ہوگا۔ رہی اس کی عقلی توجیہ تو اولاً ایک مؤمن کے لیے احادیثِ صحیحہ، عقل سے زیادہ اطمینان کا باعث ہوتی ہیں؛ اس لیے اس کی ضرورت نہیں، پھر بحمدہ تعالیٰ اس کی توجیہ عقلاً بھی ذہن میں آ گئی، وہ یہ کہ ٹرانسسٹر (TRANSISTER) کو ہم دیکھتے ہیں کہ اس میں خاص خاص مقامات سے نشر ہونے والے پروگراموں کو کسی بھی جگہ سے سنا جا سکتا ہے، جب کہ وہ خاص نمبر جو اس مقام کے اسٹیشن کے لیے موضوع ہے، لگا دیا گیا ہو۔ اور یہ دن رات کا مشاہدہ ہے کہ بلا کسی کمی زیادتی اور کسی بھی طرح کے فرق کے ہر جگہ سے وہ پروگرام سنا جا سکتا ہے۔

اس مثال میں غور کیجیے کہ ٹرانسسٹر کی ہزاروں کی تعداد جو مختلف لوگوں کے پاس ہے وہ منتشر ہے اور بلا کسی ظاہری واسطہ کے صرف نمبر ملانے سے ان ہزاروں منتشر آلات میں وہی بات سنائی دیتی ہے جو خاص اسٹیشن سے نشر ہوتی ہے؛ بالکل اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسان کے منتشر اعضاء کو منتشر رکھتے ہوئے بھی روح سے ہمکنار کر سکتا ہے، اور وہ ایک ہی روح تمام منتشر اعضاء میں زندگی کی ایک خاص کیفیت پیدا کر دیتی ہے جس سے وہ منتشر اعضاء راحت یا تکلیف محسوس کرتے ہیں؛ جیسے ایک اسٹیشن سے نشر ہونے والے نشریہ کو ہم تمام منتشر ٹرانسسٹروں میں محسوس کرتے ہیں، پس جو انسان اس حیرت انگیز صنعت پر قادر ہو، اس کا خالق کیا اس سے محروم ہوگا؟ اور کیا انسان کے منتشر اعضا میں روح ڈال کر عذاب وثواب

دینے سے عاجز ہوگا؟

علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ نے اسی کو فرمایا:

''جن روحوں کے اجزاء منتشر ومتفرق ہوگئے ہوں، اس ذات پر جو ہر شی پر قدرت رکھتی ہے، مشکل نہیں ہے کہ ان متفرق اجزاء سے روح کا اتصال پیدا کردے، اگرچہ کہ ان میں دوری ہو۔''(۱)

پھر یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان متفرق ومنتشر اجزاء کو جمع کردے اور اس سے ہم واقف نہ ہوں اور ہم یہ سمجھ رہے ہوں کہ یہ گل گیا، سڑ گیا، جل گیا؛ کیوں کہ ہماری نظروں سے چلے جانے کے بعد وہ عالم برزخ کو پہنچ گیا اور وہاں کے حالات وکوائف ہم سے پوشیدہ رکھے گئے ہیں۔ الغرض ان باتوں میں نہ کوئی ایسی بات ہے جو عقل کے خلاف ہے اور نہ ایسی جو خدا کی قدرت سے بعید ہو، لہٰذا ہم کو ان باتوں پر جو صحیح احادیث سے ثابت ہیں، ایمان رکھنا ضروری ہے۔ اور سمجھ لینا چاہیے کہ عقل کے پیچھے پڑ کر ایمان کا خطرہ مول لینا بڑا مہنگا ہے۔

حساب سے پہلے سزا کیا بے انصافی ہے؟

مؤلف ''شمع حقیقت'' نے مختلف جگہ اپنے مضمون میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ قیامت میں حساب وکتاب سے پہلے، سزا یا جزاء غیر اسلامی اور خلاف انصاف ہے۔

چناں چہ ایک جگہ لکھا ہے:

''یہ اللہ کے انصاف سے بعید ہے کہ قبر میں بغیر حساب وکتاب کے عذاب دے۔''

---

(۱) کتاب الروح: ۷۲

ایک جگہ لکھا ہے:

''قیامت کے دن اللہ تعالیٰ مردوں کو اٹھائے گا، میدان حشر میں جمع کرے گا اور حساب لے گا، پھر فیصلہ ہوگا کہ جنتی ہے یا دوزخی۔''(۱)

مؤلف نے اپنے اس خیال ونظریے پر کوئی دلیل نہیں پیش کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بلا شبہ قرآن میں ہے کہ قیامت کے دن حساب ہوگا؛ مگر اس سے پہلے سزا یا جزا نہ ہوگی، اس دعوی پر قرآن میں کوئی دلیل نہ ملے گی؛ بل کہ متعدد آیات اس پر دلالت کرتی ہے کہ قیامت سے قبل بھی انسان کو سزا یا جزا دی جاتی ہے، چند آیات ملاحظہ فرمائیں:

﴿وَمَاۤ اَصَابَكُمۡ مِّنۡ مُّصِيۡبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ اَيۡدِيۡكُمۡ وَيَعۡفُوۡا عَنۡ كَثِيۡرٍ﴾ (الشوریٰ: ۳۰)

(اور جو تم کو مصیبت پہنچی وہ تمہارے ہاتھوں کے کیے کا بدلہ ہے، اور وہ (اللہ) بہت سے گناہ معاف کر دیتا ہے۔)

﴿ظَهَرَ الۡفَسَادُ فِى الۡبَرِّ وَالۡبَحۡرِ بِمَا كَسَبَتۡ اَيۡدِى النَّاسِ لِيُذِيۡقَهُمۡ بَعۡضَ الَّذِىۡ عَمِلُوۡا لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُوۡنَ﴾ (الروم: ۴۱)

(خشکی اور تری میں لوگوں کے اعمال کے سبب فساد ظاہر ہو گیا، تا کہ اللہ تعالیٰ ان کے بعض اعمال کا مزہ ان کو چکھا دے، تا کہ وہ باز آجائیں۔)

ایک قوم کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے:

﴿كَذَّبَ الَّذِيۡنَ مِنۡ قَبۡلِهِمۡ فَاَتٰهُمُ الۡعَذَابُ مِنۡ حَيۡثُ

(۱) شمع حقیقت: ۳۱۹

لَایَشْعُرُوْنَ فَاَذَاقَهُمُ اللّٰهُ الْخِزْیَ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا وَلَعَذَابُ الْاٰخِرَةِ اَکْبَرُ لَوْ کَانُوْا یَعْلَمُوْنَ ﴾ (الزمر: ۲۵-۲۶)

(ان سے پہلے لوگوں نے بھی تکذیب کی؛ لہذا ان پر عذاب اس طرح آیا کہ ان کو خیال بھی نہ تھا، پس اللہ تعالیٰ نے ان کو دنیوی زندگی ہی میں رسوائی کا عذاب چکھادیا، اور آخرت کا عذاب اور بھی بڑا ہے، کاش یہ لوگ جان لیتے۔)

ایک جگہ کے لوگوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے:

﴿ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً قَرْیَةً کَانَتْ اٰمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً یَّاْتِیْهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّنْ کُلِّ مَکَانٍ فَکَفَرَتْ بِاَنْعُمِ اللّٰهِ فَاَذَاقَهَا اللّٰهُ لِبَاسَ الْجُوْعِ وَالْخَوْفِ بِمَا کَانُوْا یَصْنَعُوْنَ﴾ (النحل: ۱۱۲)

(اللہ تعالیٰ ایک بستی والوں کی حالت بیان کرتے ہیں کہ وہ امن واطمینان میں تھے، ان کے کھانے پینے کی چیزیں بڑی فراغت سے ہر طرف سے ان کے پاس پہنچا کرتی تھیں، پس ان لوگوں نے خدا کی نعمتوں کی ناشکری کی، پس اللہ تعالیٰ نے ان کی اس حرکت پر ان کو بھوک (قحط) اور خوف کا مزہ چکھایا۔)

قوم عاد کا تذکرہ فرماتے ہوئے ارشاد ہے:

﴿ فَاَرْسَلْنَا عَلَیْهِمْ رِیْحًا صَرْصَرًا فِیْ اَیَّامٍ نَّحِسَاتٍ لِنُذِیْقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْیِ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا وَلَعَذَابُ الْاٰخِرَةِ اَخْزٰی﴾ (حٰمٓ سجدہ: ۱۶)

(ہم نے ان پر ایک تندوتیز ہوا اِن دنوں میں بھیجی جو منحوس تھے تا کہ

ان کو اس دنیوی زندگی میں رسوائی کا عذاب چکھادیں اور آخرت کا عذاب اور زیادہ رسوائی کا سبب ہے۔)

نمونے کے لیے چند آیات پیش کی گئیں، جن میں صفائی کے ساتھ مذکور ہے کہ دنیا میں بھی انسان کو اس کے کرتوتوں اور بداعمالیوں کا بدلہ اور اس کی سزا دی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں قرآن مجید میں مذکورہ متعدد قوموں (قوم عاد، ثمود، اصحاب ایکہ، اصحاب الرس، قوم فرعون) کے احوال پڑھ کر دیکھ لیں، معلوم ہو جائے گا کہ دنیا میں ان سب کو کیسی کیسی سزائیں دی گئی ہیں۔

کیا مؤلف کے نزدیک خدا نے یہ سب کچھ جو کیا وہ ظلم و ستم اور ناانصافی ہے؟ یا یہ کہ مؤلفِ روشن خیال کے نزدیک یہ آیات بھی من گھڑت افسانے ہیں؟

الغرض مؤلف کا یہ خیال کہ حساب سے پہلے سزا ناانصافی ہوگی، لہٰذا عذاب قبر کا عقیدہ صحیح نہیں، محض ایک بے ہودہ خیال ہے، جس پر کوئی دلیل قرآن و حدیث سے نہیں دی جا سکتی؛ بل کہ اس خیال کے برخلاف قرآن و سنت کے دلائل پوری صراحت و کمال وضاحت سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ قیامت سے قبل، نہ صرف قبر میں؛ بل کہ دنیا میں بھی انسانوں کو ان کے کیے کا بدلہ اور سزا دی جاتی ہے۔

جب دنیا میں سزا دی جا سکتی ہے، تو قبر میں سزا دینا ناانصافی کیوں ہے؟ جب کہ دنیا تو دار العمل ہے اور قبر آخرت کی منزل ہونے کی وجہ سے دار الجزاء ہے۔ دار العمل میں سزا و جزا ناانصافی نہیں تو دار الجزاء میں ناانصافی کیسے ہے؟ معلوم ہوا کہ مؤلف نے اسلامی عقائد کا مطالعہ کیے بغیر یا محض لوگوں کو گمراہ کرنے کے لیے یہ سب کچھ لکھ مارا ہے، جس کی کوئی اصل و بنیاد نہیں ہے، اب رہی یہ بات کہ پھر حساب و کتاب قیامت کے دن کیوں ہوگا؟ اور یہ کہ بغیر حساب کے سزا دینے

کا جواز کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حساب وکتاب یہ ظاہر کرنے کے لیے ہوگا کہ انسان کے حق میں دنیاوی زندگی اور اس کے بعد کے مراحل میں جو بھی خدائی فیصلے سزا یا جزاء کے پیش آئے ہیں اور جو آئندہ بھی ہوں گے وہ سب مبنی برحق وانصاف اور ظلم وناانصافی سے کوسوں دور ہیں۔

مولف ''شمع حقیقت'' کو ایک مشورہ

آخر میں نہایت دردمندی وخیر خواہی سے مؤلف ''شمع حقیقت'' قاضی محمد علی صاحب کو ایک مشورہ دینا چاہتا ہوں۔ اور اس کا مجھے اس لیے زیادہ حق ہے کہ قاضی صاحب سے تین چار سال سے ہمارے برابر تعلقات رہے ہیں۔ قاضی صاحب بنگلور آتے ہیں تو احقر کے پاس ہی جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم میں قیام فرماتے ہیں اور راحت محسوس فرماتے ہیں۔ اس تعلق کا حق یہ ہے کہ میں ان سے چھوٹا ہونے کے باوجود نیک مشورہ پیش خدمت کروں۔

وہ یہ کہ کسی بھی مسئلہ پر غور وفکر کرنے کے لیے، پہلے اپنے دماغ کو خالی اور صاف کرلیں اور پھر اس سے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے، اس کو پورے اطمینان سے ملاحظہ فرمائیں، نیز اس سے متعلقہ قرآن وحدیث کے دلائل پر پوری بصیرت حاصل کریں اور یہ اچھی طرح ذہن میں رکھیں کہ قرآن کی تفسیر وتفہیم، تشریح وتوضیح، حدیث رسول وآثار صحابہ سے زیادہ معتبر کسی اور کی ہو نہیں سکتی؛ لہٰذا ان سے ہٹ کر قرآن فہمی سوائے گمراہی وبددینی کے کچھ نہیں، اس طرح جب کسی مسئلے کو سمجھنے کی کوشش کی جائے گی تو امید ہے کہ گمراہی سے بچا جا سکے گا، ورنہ چند گمراہ لوگوں کی بے تکی بکواس کو لے کر (اگرچہ انھوں نے کچھ آیات واحادیث بھی پیش کی ہوں) کسی مسئلہ کو سمجھنا چاہیں تو سوائے اس کے کہ گمراہی قسمت میں آئے گی اور کچھ نہ ہوگا، امید ہے کہ

مؤلف اس مشورہ کو خیر خواہی پر محمول کریں گے۔

حرف آخر اور دعا

اوپر کی تفصیلات وتوضیحات سے واضح ہوگیا کہ عذاب قبر کا عقیدہ، غیر اسلامی نہیں ہے؛ بلکہ یہ قرآن وحدیث اور اجماع امت سے قطعی طور پر ثابت ہے اور اہم ترین اسلامی عقیدہ ہے اور اس کا انکار کرنے والا گمراہ و بددین ہے۔ نیز اس سلسلے کی احادیث، متواترۃ المعنی ہیں جو قطعیت کا فائدہ دیتی ہیں اور ان پر قرآن سے متعارض ہونے یا عقل و بداہت کے خلاف ہونے کا دعوی، بے بنیاد اور معترضین کی کم عقلی و کج فہمی کا نتیجہ ہے۔

آخر میں اللہ سے دعا گو ہوں کہ وہ اس تحریر کو نافع و مفید خلائق بنائے اور میرے لیے عذاب قبر اور عذاب نار سے نجات کا ذریعہ وسبب بنائے۔ آمین ثم آمین۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان عفی عنہ

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

احکام عید الاضحیٰ وقربانی

مقدمۂ تحقیق

الحمد للہ رب العالمین و الصلاۃ و السلام علی سید المرسلین،امابعد :

زیرِنظر رسالہ حضرت اقدس مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ کی ایک جامع تحریر ہے جو آپ کی کتاب ''جواہر الفقہ'' جلد اول میں شامل ہے۔عید الاضحیٰ اور قربانی کے اہم اور ضروری مسائل واحکام اس میں جمع کئے گئے ہیں۔میں نے اس میں بعض ضروری مسائل کا اضافہ کردیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی ترتیب بھی کردی ہے اور چوں کہ حضرت رحمۃ اللہ نے اختصار کے پیشِ نظر مکمل حوالے درج کرنے کا اہتمام نہیں فرمایا تھا؛ اس لیے میں نے اس میں درج احکام ومسائل کے حوالے بھی لکھ دیے ہیں۔امتیاز کے لیے اپنی تحریر کے شروع میں لفظ ''اضافہ'' اور آخر میں (م ش) لکھ دیا ہے۔اللہ سے دعاء ہے کہ اللہ تعالے اس کو شرف قبول بخشے۔آمین یارب العالمین۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان
(جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم)

۲/ ذی الحجہ/ ۱۴۲۳
۴/ فروری/ ۲۰۰۳

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عشرۂ ذی الحجہ کے فضائل

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالے کی عبادت کے لیے عشرۂ ذی الحجہ سے بہتر کوئی زمانہ نہیں۔ ان میں ایک دن کا روزہ ایک سال کے برابر اور ایک رات کی عبادت کرنا شبِ قدر کی عبادت کے برابر ہے۔ (۱)

قرآنِ مجید میں سورۃ الفجر میں اللہ تعالے نے دس راتوں کی قسم کھائی ہے، وہ دس راتیں جمہور کے قول میں یہی عشرۂ ذی الحجہ کی راتیں ہیں، خصوصا نویں تاریخ یعنی عرفہ کا دن اور عرفہ اور عید کی درمیانی رات ان تمام ایام میں بھی خاص فضیلت رکھتے ہیں۔ عرفہ یعنی نویں ذی الحجہ کا روزہ رکھنا ایک سال گذشتہ اور ایک سال آئندہ کا کفارہ ہے اور عید کی رات میں بیدار رہ کر عبادت میں مشغول رہنا بہت بڑی فضیلت اور ثواب کا موجب ہے۔

اضافہ: مستحب ہے کہ ذی الحجہ کے چاند دیکھنے کے بعد عید کی نماز و قربانی کرنے تک قربانی کا ارادہ رکھنے والے بال اور ناخن نہ کاٹیں۔ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو آدمی ذی الحجہ کا چاند دیکھے اور قربانی

---

(۱) ترمذي : ۶۸۹، ابن ماجه : ۱۷۱۸

کرنے کی نیت رکھتا ہو، تو وہ اپنے بالوں اور ناخنوں میں سے کچھ نہ کاٹے۔ (۱)

تکبیر تشریق

اَللّٰہُ اَکْبَرُ اَللّٰہُ اَکْبَرُ لاَ اِلٰہَ اِلاَّ اللّٰہُ اَللّٰہُ اَکْبَرُ اَللّٰہُ اَکْبَرُ وَ لِلّٰہِ الْحَمْدُ.

عرفہ یعنی نویں تاریخ کی صبح سے تیرھویں تاریخ کی عصر تک ہر نماز کے بعد بآوازِ بلند ایک مرتبہ یہ تکبیر پڑھنا واجب ہے۔ فتوی اس پر ہے کہ با جماعت نماز پڑھنے والے اور تنہا پڑھنے والے اس میں برابر ہیں۔ اسی طرح مرد و عورت دونوں پر واجب ہے۔ البتہ عورت بآوازِ بلند تکبیر نہ کہے۔ (۲)

اضافہ: اس تکبیر تشریق کا صرف ایک دفعہ پڑھنا احادیث سے ثابت ہے۔ اس لیے صرف ایک مرتبہ پڑھنا چاہیے۔ علامہ شامی نے ایک مرتبہ سے زائد پڑھنے کو خلافِ سنت قرار دیا ہے اس لیے احتیاط یہی ہے کہ ایک مرتبہ پڑھنے پر اکتفاء کیا جائے۔ (۳)

تنبیہ: اس تکبیر کا متوسط بلند آواز سے کہنا ضروری ہے۔ بہت سے لوگ اس میں غفلت کرتے ہیں، پڑھتے ہی نہیں یا آہستہ سے پڑھ لیتے ہیں، اس کی اصلاح ضروری ہے۔

عید الاضحیٰ کے روز یہ چیزیں مسنون ہیں

(۱) صبح سویرے اُٹھنا (۲) غسل و مسواک کرنا (۳) پاک صاف، عمدہ کپڑے

---

(۱) مسلم: ۳۶۵۴، ترمذي: ۱۴۴۳، نسائي: ۴۲۸۵، ابو داؤد: ۲۴۰۹، ابن ماجه: ۳۱۴۱، احمد: ۲۵۲۶۹، دارمي: ۱۸۶۵ (م ش)

(۲) در مختار مع الشامي: ۶۱/۳

(۳) الشامي: ۶۲/۳ (م ش)

پہننا (۴) خوشبو لگانا (۵) عید کی نماز سے پہلے کچھ نہ کھانا (۶) عید گاہ کو جاتے ہوئے تکبیر مذکور الصدر بآوازِ بلند پڑھنا۔ (۱)

نمازِ عید

نمازِ عید دو رکعت ہیں، مثل دوسری نمازوں کے، فرق صرف اتنا ہے کہ اس میں ہر رکعت کے اندر تین تین تکبیریں زائد ہیں۔ پہلی رکعت میں ''**سبحانک اللھم**'' پڑھنے کے بعد قرأت سے پہلے اور دوسری رکعت میں قرأت کے بعد رکوع سے پہلے ان زائد تکبیروں میں کانوں تک ہاتھ اُٹھانا چاہیے۔ پہلی رکعت میں دو تکبیروں میں سے ہر تکبیر پر ہاتھ چھوڑ دیں اور تیسری تکبیر کے بعد ہاتھ باندھ لیں، دوسری رکعت میں تینوں تکبیروں میں سے ہر تکبیر پر ہاتھ چھوڑ دیئے جائیں اور چوتھی تکبیر کے ساتھ رکوع میں چلے جائیں، نمازِ عید کے بعد خطبہ سننا سنت ہے۔

قربانی

قربانی ایک اہم عبادت ہے اور شعائرِ اسلام میں سے ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں بھی اس کو عبادت سمجھا جاتا تھا؛ مگر بتوں کے نام پر قربانی کرتے تھے، اسی طرح آج تک بھی دوسرے مذاہب میں قربانی مذہبی رسم کے طور پر ادا کی جاتی ہے۔ بتوں کے نام پر یا مسیح کے نام پر قربانی کرتے ہیں۔ '' **سورۂ انا اعطیناک**'' میں اللہ تعالےٰ نے اپنے رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کو حکم دیا ہے کہ جس طرح نماز اللہ کے سوا کسی کی نہیں ہوسکتی، قربانی بھی اسی کے نام پر ہونی چاہیے۔

'' **فصل لربک و انحر**'' کا یہی مفہوم ہے۔ دوسری ایک آیت میں اسی مفہوم کو دوسرے عنوان سے اس طرح بیان فرمایا ہے ﴿اِنَّ صَلَاتِيْ وَ نُسُكِيْ

(۱) در مختار مع الشامي : ۳/۵۹، عالمگیری: ۱/۱۵۰

وَ مَحْيَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ﴿(۱)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعدِ ہجرت دس سال مدینہ طیبہ میں قیام فرمایا، ہر سال برابر قربانی کرتے تھے۔(۲)

جس سے معلوم ہوا کہ قربانی صرف مکہ معظّمہ کے لیے مخصوص نہیں ۔ ہر شخص پر ہر شہر میں بعدِ تحقق شرائط واجب ہے۔ (یہ شرائط آگے مذکور ہیں :م ش)اور مسلمانوں کو اس کی تاکید فرماتے تھے، اسی لیے جمہور اہلِ اسلام کے نزدیک قربانی واجب ہے۔(۳)

اضافہ: قربانی کی فضیلت اور حکم

قربانی کے بڑے فضائل آئے ہیں ۔ایک حدیث میں ہے کہ حضرت زید ابن ارقم رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضراتِ صحابہ نے عرض کیا کہ

’’یارسول اللّٰہ ! ما ھذہ الاضاحی ؟ قال : سنة ابیکم ابراھیم. قالوا: فما لنا فیھا یا رسول اللّٰہ؟ قال بکل شعرة حسنة ، قالوا : فالصوف ؟ قال : بکل شعرة من الصوف حسنة.‘‘

(یعنی حضرات صحابہ نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! یہ قربانیاں کیا ہیں؟ فرمایا کہ تمہارے باپ ابراھیم کی سنت ہے عرض کیا کہ اس میں ہم کو کیا ملے گا؟ فرمایا کہ ہر بال کے بدلہ میں ایک نیکی ۔عرض کیا کہ پھر اُون کے

---

(۱) تفسیر ابن کثیر : ۲/۲۰۲،تفسیر طبري : ۵/۳۲۰

(۲) ترمذي: ۱۴۲۷،احمد : ۴۷۱۵

(۳) الشامي: ۳/۶۲

بدلہ کیا ہے؟ فرمایا کہ اُون کے ہر بال کے بدلہ ایک نیکی ملے گی)(۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی آدمی قربانی کے دنوں میں جانوروں کے خون بہانے سے زیادہ کوئی ایسا عمل نہیں کیا جو اللہ کو زیادہ پسند ہو اور وہ آدمی قیامت کے دن اس جانور کی سینگوں اور بالوں اور کھروں کے ساتھ آئے گا اور اس کا خون اللہ کے نزدیک زمین پر گرنے سے پہلے مقبول ہو جائے گا؛ لھذا ان قربانی کے جانوروں کو اچھی طرح پالو۔ (۲)

قربانی کا حکم کیا ہے؟

اس میں ائمہ کا اختلاف ہے امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کے نزدیک قربانی سنتِ مؤکدہ ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہے۔ ایک تو اس لیے کہ اللہ تعالے نے اس کا حکم دیا ہے اور امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ دوسرے اس لیے کہ احادیث میں اس کی تاکید آئی ہے۔ ایک حدیث میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے آیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کے پاس وسعت ہو اور وہ قربانی نہ کرے، تو وہ ہمارے عیدگاہ میں نہ آئے۔ (۳)

قربانی کس پر واجب ہوتی ہے

(۱) قربانی ہر مسلمان عاقل بالغ مقیم پر واجب ہوتی ہے۔ جس کی ملک میں ساڑھے باون تولے چاندی یا اس کی قیمت کا مال اس کی حاجاتِ اصلیہ سے زائد موجود ہو۔ یہ مال خواہ سونا چاندی یا اس کے زیورات ہوں یا مال تجارت یا ضرورت

(۱) ابن ماجه : ۳۱۱۸، احمد : ۱۸۴۸۰

(۲) ترمذي : ۱۴۱۳، ابن ماجه: ۳۱۱۷

(۳) ابن ماجه : ۳۱۱۴، احمد : ۷۹۲۴ (م ش)

سے زائد گھریلو سامان یا مسکونہ مکان سے زائد کوئی مکان وغیرہ ہو۔(۱)

اضافہ: مثلاً ایک شخص کے پاس دو مکان ہیں، ایک میں خود رہتا ہے اور دوسرا خالی ہے یا کرایے پر دیا ہوا ہے، تو اس شخص پر قربانی واجب ہے، البتہ اس کا ذریعۂ معاش یہی مکان ہے، تو چوں کہ یہ مکان اس کی ضروریات میں داخل ہے اس لیے اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔(۲)

اسی طرح کسی کے پاس دو گاڑیاں ہوں، ایک استعمال کے لیے اور ایک زائد تو اس پر بھی قربانی واجب ہے۔(۳)

نیز اوپر کے مسئلہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عورت پر بھی اگر وہ مالکِ نصاب ہے تو قربانی واجب ہے۔(۴)

اور اس کا ادا کرنا خود عورت کی ذمہ داری ہے۔ اکثر عورتیں اس سے غافل ہیں، اور یہ سمجھتی ہیں کہ زکوٰۃ وقربانی کا تعلق صرف مردوں سے ہے ہم سے نہیں، حال آں کہ یہ بات سو فی صد غلط ہے، اس لیے عورتوں کو بھی قربانی دینا چاہیے، ہاں اگر اپنے پاس رقم نہ ہو تو اپنے میاں سے کہہ کر ان کے ذریعہ ادا کرنا چاہیے۔ اور مرد نے عورت کی اجازت کے بغیر اپنی طرف سے خود عورت کی قربانی کر دی تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ کے نزدیک جائز نہیں اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ کے قول میں استحسانا جائز ہے۔(۵)

---

(۱) الشامي: ۹/۴۵۷، عالمگیری: ۵/۲۹۲

(۲) آپکے مسائل اوران کا حل: ۴/۱۰۶ (م ش)

(۳) آپکے مسائل اوران کا حل: ۴/۱۰۶ (م ش)

(۴) در مختا رمع الشامي: ۹/۴۵۳ (م ش)

(۵) الشامي: ۹/۴۵۷، عالمگیری: ۵/۲۹۳ (م ش)

ایک اہم انتباہ

اوپر کے مسئلے سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر اس مسلمان پر قربانی واجب ہے، جو عاقل بالغ اور حاجات اصلیہ سے زائد مذکورہ مالیت کا مالک ہو، بعض لوگ اس غلطی میں مبتلا ہیں کہ پورے گھرانے کی طرف سے ایک جانور قربان کردیتے ہیں یہ بات صحیح نہیں ہے؛ بل کہ اگر مثلاً ایک گھر میں پانچ بھائی رہتے ہوں اور سب کے سب عاقل بالغ اور مالدار ہوں تو سب کو الگ الگ اپنی طرف سے قربانی کرنا چاہئے۔(م ش)

ایک اور وضاحت

ایک اور بات بھی اس جگہ واضح کرنا ضروری ہے، وہ یہ کہ عام طور پر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ قربانی شادی ہونے کے بعد سے لاگو ہوتی ہے، اس لیے بہت سے وہ نوجوان جو اچھی خاصی کمائی کرتے ہیں اور خوب مال جمع بھی رکھتے ہیں، وہ قربانی نہیں کرتے؛ کیوں کہ ان کی ابھی شادی نہیں ہوئی ہے، یاد رہے کہ قربانی اور زکوۃ کے مسئلہ کو شادی شدہ ہونے اور نہ ہونے سے کچھ تعلق نہیں۔(م ش)

(۱) جس شخص پر قرض ہو، اگر قرض کو وضع کرنے کے بعد اس کے پاس اتنا مال بچا رہے جو نصاب (جس کا اوپر ذکر کیا گیا) کے برابر ہو، تو اس پر قربانی واجب ہے، ورنہ نہیں۔(م ش)

(۲) قربانی کے معاملے میں اس مال پر سال بھر گذرنا بھی شرط نہیں۔(۱)

(۳) بچہ اور مجنون کی ملک میں اگر اتنا مال ہو تو بھی اس پر اس کی طرف سے اس کے ولی پر قربانی واجب نہیں۔اسی طرح جو شخص شرعی قاعدہ کے موافق مسافر ہو اس پر بھی قربانی لازم نہیں۔(۲)

---

(۱) عالمگیری:۱/۱۹۱،در مختار مع الشامي :۹/۴۵۷

(۲) الشامي:۹/۴۵۷،عالمگیری:۵/۲۹۲

اضافہ: البتہ باپ پر امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ کے قول کے مطابق مستحب ہے کہ اپنے نابالغ بچوں کی طرف سے بھی قربانی کر دے۔(۱)

(۴) جس شخص پر قربانی واجب نہ تھی اگر اس نے قربانی کی نیت سے کوئی جانور خرید لیا تو اس کی قربانی واجب ہوگئی۔(۲)

قربانی کے دن

قربانی کی عبادت صرف تین دن کے ساتھ مخصوص ہے، دوسرے دنوں میں قربانی کی کوئی عبادت نہیں۔ قربانی کے دن ذی الحجہ کی دسویں، گیارھویں اور بارھویں تاریخیں ہیں، اس میں جب چاہے قربانی کرسکتا ہے، البتہ پہلے دن کرنا افضل ہے۔(۳)

اضافہ: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ قربانی یوم الاضحیٰ (عید کے دن اور) اس کے بعد دو دن ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔(۴)

قربانی کے بدلہ میں صدقہ وخیرات

اگر قربانی کے دن گزر گئے، ناواقفیت یا غفلت یا کسی عذر سے قربانی نہیں کرسکا تو قربانی کی قیمت فقراء ومساکین پر صدقہ کرنا واجب ہے۔(۵)

لیکن قربانی کے تین دنوں میں جانوروں کی قیمت صدقہ کر دینے سے یہ واجب

---

(۱) الشامي: ۹/۴۵۷، عالمگیری: ۵/۲۹۲ (م ش)

(۲) شامي: ۹/۴۶۵، عالمگیری: ۵/۲۹۱

(۳) عالمگیری: ۵/۲۹۵

(۴) موطا مالک: ۹۲۳ (م ش)

(۵) در مختار مع الشامی: ۹/۴۵۷، بدائع: ۴/۲۰۲

ادا نہ ہوگا۔ (۱)

بل کہ وہ ہمیشہ گنہ گار رہے گا؛ کیوں کہ قربانی ایک مستقل عبادت ہے جیسے نماز پڑھنے سے روزہ اور روزہ رکھنے سے نماز ادا نہیں ہوتی، زکوۃ ادا کرنے سے حج ادا نہیں ہوتا، ایسے ہی صدقہ خیرات کرنے سے قربانی ادا نہیں ہوتی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور تعامل اور پھر تعاملِ صحابہ اس پر شاہد ہیں۔

اضافہ: بعض لوگ شریعت سے ناواقفیت کی وجہ سے یہ کہا کرتے ہیں کہ قربانی کی جگہ اگر ان جانوروں کی قیمت غریبوں میں بانٹ دی جائے، تو غریبوں کا زیادہ فائدہ ہوگا؛ مگر یہ جہالت کی بات ہے ایک تو اس لیے کہ اللہ کی شریعت میں کسی کو اختیار نہیں کہ اس میں ردو بدل کرے دوسرے اس وجہ سے کہ قربانی کا مقصد غریبوں کی مدد نہیں ہے اس کے لیے تو شریعت نے زکوۃ اور صدقات کا ایک مکمل نظام بنایا ہے؛ بل کہ اس کا مقصد اللہ کی محبت کا مظاہرہ ہے جیسا کہ حضرت ابراھیم وحضرت اسماعیل علیہما السلام نے اس کا مظاہرہ فرمایا تھا۔ اس لیے قربانی میں جانوروں کے ذبح کرنے کو ان ایام کی سب سے زیادہ پسندیدہ عبادت قرار دیا گیا ہے۔ (م ش)

قربانی کا وقت

(۱) جن بستیوں یا شہروں میں نمازِ جمعہ وعیدین جائز ہے وہاں نمازِ عید سے پہلے قربانی جائز نہیں۔ اگر کسی نے نماز سے پہلے قربانی کردی تو اس پر دوبارہ قربانی لازم ہے۔ البتہ چھوٹے گاؤں جہاں جمعہ اور عیدین کی نمازیں نہیں ہوتیں، یہ لوگ دسویں تاریخ کی صبح صادق کے بعد قربانی کرسکتے ہیں۔ ایسے ہی اگر کسی عذر کی وجہ سے نمازِ عید پہلے دن نہ ہوسکے، تو نمازِ عید کا وقت گذر جانے کے بعد قربانی درست ہے۔ (۲)

(۱) عالمگیری: ۵/۲۹۳

(۲) در مختار مع الشامي : ۹/۴۶۱، عالمگیری: ۵/۲۹۵، البحر الرائق : ۸/۳۲۱

اضافہ: (۲) اگر قربانی کرنے والا خود شہر میں ہو اور اپنی قربانی کا جانور گاؤں دیہات میں بھیج دے، تو اس کی قربانی وہاں صبح صادق کے فوراً بعد کی جاسکتی ہے اور اگر قربانی کرنے والا گاؤں میں ہو اور اس کی قربانی شہر میں دی جائے، تو ضروری ہے کہ نمازِ عید کے بعد ہی قربانی کی جائے عید کی نماز سے پہلے جائز نہیں، حاصل یہ ہے کہ قربانی کا جانور جس جگہ ہو اس کا اعتبار ہے، قربانی کرنے والا جہاں چاہے رہے۔(۱)

(۳) قربانی رات کو بھی جائز ہے مگر بہتر نہیں۔(۲)

قربانی کا جانور

اضافہ: (۱) قربانی میں صرف درج ذیل جانوروں کی قربانی جائز ہے: بکرا، بکری، دنبہ، بھیڑ، گائے، بیل، اُونٹ، اُونٹنی، بھینس، بھینسا، ان کے علاوہ کسی اور جانور کا قربانی میں دینا جائز نہیں۔(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ بعض لوگ جو مرغی کی قربانی کرتے ہیں یہ جائز نہیں اور اس سے قربانی ادا نہیں ہوتی۔(م ش)

(۲) ان جانوروں میں سے جو وحشی (جنگلی) ہوں، ان کی قربانی بھی جائز نہیں۔(۴)

(۳) بکرا، دنبہ، بھیڑ، ایک ہی شخص کی طرف سے قربانی کیا جاسکتا ہے۔ گائے، بیل، بھینس، اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے ایک کافی ہے بہ شرطیکہ سب کی نیت

---

(۱) الشامي: ۹/۴۶۱ (م ش)

(۲) الشامي: ۹/۴۶۳، عالمگیری: ۵/۲۹۵

(۳) عالمگیری: ۵/۲۹۷، بحر الرائق: ۸/۳۲۴ (م ش)

(۴) عالمگیری: ۵/۲۹۷، بحر الرائق: ۸/۳۲۴ (م ش)

ثواب کی ہو، کسی کی نیت محض گوشت کھانے کی نہ ہو۔ (۱)

اضافہ: اس سے معلوم ہوا کہ محض گوشت کھانے کی نیت سے اگر کوئی شریک ہو جائے، تو نہ اس کی قربانی ہوتی ہے اور نہ دیگر حصہ داروں کی قربانی ہوتی ہے، اس لیے قربانی میں دوسروں کو شریک کرنے میں بڑی احتیاط برتنے کی ضرورت ہے۔ (م ش)

(۴) اگر کوئی قربانی میں شریک ہونے والا غیر مسلم ہو، جیسے عیسائی، ھندو، تو کسی کی بھی قربانی جائز نہ ہوگی، اسی طرح شیعہ بھی چوں کہ کافر ہیں؛ اس لیے ان کو شریک کرنے سے بھی کسی کی قربانی ادا نہ ہوگی۔ (۲)

(۵) اگر قربانی کا جانور خریدنے سے پہلے ہی یہ نیت ہو کہ اس میں دوسروں کو بھی شریک کرنا ہے تو بہتر ہے اور اگر جانور خرید لیا پھر یہ ارادہ ہوا کہ دوسروں کو اس میں شریک کیا جائے، تو اس میں بعض علما نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر وہ آدمی مال دار ہے، تو اس کے لیے اس طرح دوسروں کو اس میں شریک کرنا درست ہے اور اگر وہ غریب ہے، تو چوں کہ غریب آدمی کے جانور خرید لینے سے اس جانور کی قربانی اس پر واجب ہو جاتی ہے؛ اس لیے اس کو اس میں دوسروں کو شریک کرنے کی اجازت نہیں، اور بعض نے اس مسئلہ میں مالدار اور غریب دونوں کے لیے ایک ہی حکم بیان کیا ہے۔ تاہم خریدنے کے بعد شریک کرنا کراہت سے خالی نہیں۔ (۳)

(۶) بکرا بکری ایک سال کا پورا ہونا ضروری ہے، بھیڑ اور دنبہ اگر اتنا فربہ اور تیار ہو کہ دیکھنے میں سال بھر کا معلوم ہو، تو وہ بھی جائز ہے۔ گائے، بیل بھینس دو سال

---

(۱) عالمگیری: ۵/ ۲۹۷

(۲) الشامي: ۹/ ۴۷۲، عالمگیری: ۵/ ۳۰۴، احسن الفتاوی: ۷/ ۵۰۹ (م ش)

(۳) الشامي: ۹/ ۴۵۹، عالمگیری: ۵/ ۳۰۴ (م ش)

کی، اور اونٹ پانچ سال کا ہونا ضروری ہے، ان عمروں سے کم کے جانور قربانی کے لیے کافی (وجائز) نہیں۔(۱)

اضافہ: (۷) اگر ایک شریک قربانی کی نیت کرے اور دوسرا عقیقہ یا ولیمہ یا اور کسی قربت کی نیت کرے تو جائز ہے۔(۲)

(۸) اگر جانوروں کا فروخت کرنے والا پوری عمر بتاتا ہو اور ظاہری حالات سے اس کے بیان کی تکذیب نہیں ہوتی، تو اس پر اعتماد کرنا جائز ہے۔

(۹) خصی بکرے (جس کے فوطے نکالدئے گئے ہوں) کی قربانی جائز؛ بل کہ افضل ہے۔(۳)

اضافہ: (۷) بکرے، بکری کی قربانی کرنا، گائے وغیرہ کا ایک حصہ دینے سے افضل ہے۔(۴)

(۸) قربانی کا جانور عمدہ سے عمدہ اور خوب موٹا تازہ اور تمام عیوب ظاہرہ سے پاک ہونا افضل ہے۔(۵)

قربانی کا جانور ایسا نہ ہو

(۱) جس جانور کے سینگ پیدائشی طور پر نہ ہوں یا بیچ میں سے ٹوٹ گیا ہو اس کی قربانی جائز ہے، ہاں سینگ جڑ سے اُکھڑ گیا ہو، جس کا اثر دماغ پر ہونا لازم ہے تو

---

(۱) الشامي: ۹/ ۴۶۵، عالمگیری: ۵/ ۲۹۷، بحر الرائق: ۸/ ۳۲۵

(۲) الشامي: ۹/ ۴۷۲، عالمگیری: ۵/ ۳۰۴ (م ش)

(۳) درمختار مع الشامي: ۹/ ۴۶۷، عالمگیری: ۵/ ۲۹۹، بحر الرائق: ۸/ ۳۲۳

(۴) درمختار: ۹: ۴۶۶ (م ش)

(۵) عالمگیری: ۵/ ۳۰۰، الشامي: ۹/ ۴۶۸ (م ش)

اس کی قربانی درست نہیں ہے۔(۱)

(۲) اندھے، کانے، لنگڑے جانور کی قربانی درست نہیں۔ اسی طرح ایسا مریض اور لاغر جانور جو قربانی کی جگہ تک اپنے پیروں سے نہ جا سکے اس کی قربانی بھی جائز نہیں ہے۔(۲)

(۳) جس جانور کا تہائی سے زیادہ کان یا دم وغیرہ کٹی ہوئی ہو اس کی قربانی جائز نہیں۔(۳)

(۴) جس جانور کے دانت بالکل نہ ہوں یا اکثر نہ ہوں، اس کی قربانی جائز نہیں۔(۴)

اضافہ: عالمگیری میں صحیح اس کو قرار دیا ہے کہ اگر بے دانت والا جانور چارہ کھا لیتا ہو، تو اس کی قربانی جائز ہے۔(۵)

(۵) اسی طرح جس جانور کے کان پیدائشی طور پر بالکل نہ ہوں، اس کی قربانی درست نہیں۔(۶)

اضافہ: اور اگر ایک کان پورا کٹ گیا ہو، تو اس کی قربانی بھی جائز نہیں۔(م ش)

(۶) جو جانور خارش ہونے کی وجہ سے دبلا ہو گیا ہو، اس کی قربانی جائز نہیں اور اگر دبلا نہ ہوا ہو تو جائز ہے۔(۷)

---

(۱) الشامي: ۹/ ۴۶۷، عالمگیری: ۵/ ۲۹۷، بحر الرائق: ۸/ ۳۲۳

(۲) درمختار مع الشامي: ۹/ ۴۶۸، عالمگیری: ۵/ ۲۹۷، بحر الرائق: ۸/ ۳۲۳

(۳) درمختار مع الشامي: ۹/ ۴۶۸، عالمگیری: ۵/ ۲۹۸، بحر الرائق: ۸/ ۳۲۳

(۴) درمختار مع الشامي: ۹/ ۴۶۸، عالمگیری: ۵/ ۲۹۸

(۵) عالمگیری: ۵/ ۲۹۸ (م ش)

(۶) عالمگیری: ۵/ ۲۹۸، شامی: ۹/ ۴۶۹

(۷) عالمگیری: ۵/ ۲۹۷ (م ش)

(۷) اگر جانور کے تھن سوکھ گئے ہوں یا کٹ گئے ہوں یا جانور اپنے بچے کو دودھ پلانے پر قادر نہ ہو، تو ایسے جانور کی قربانی جائز نہیں ۔(۱)

(۸) اگر جانور صحیح سالم خریدا تھا پھر اس میں کوئی عیب مانعِ قربانی پیدا ہو گیا، تو اگر خریدنے والا غنی صاحبِ نصاب نہیں ہے، تو اس کے لیے اسی عیب دار جانور کی قربانی جائز ہے اور اگر یہ شخص غنی صاحبِ نصاب ہے، تو اس پر لازم ہے کہ اس جانور کے بدلہ دوسرے جانور کی قربانی کرے۔(۲)

قربانی کا مسنون طریقہ

(۱) اپنی قربانی کو خود اپنے ہاتھ سے ذبح کرنا افضل ہے۔ اگر خود ذبح کرنا نہیں جانتا تو دوسرے سے ذبح کرا سکتا ہے مگر ذبح کے وقت وہاں خود بھی حاضر رہنا افضل ہے۔(۳)

اضافہ: احادیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم خود اپنے ہاتھ سے قربانی فرمایا کرتے تھے۔(۴)

نیز حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے (قربانی کے موقعہ پر) فرمایا کہ اُٹھ اور اپنی قربانی میں حاضر ہو؛ کیوں کہ اس کے اول قطرہ پر تیرے سب گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔(۵)

(۲) قربانی کی نیت صرف دل سے کرنا کافی ہے، زبان سے کہنا ضروری نہیں۔

(۱) الشامي: ۹/۴۶۹، عالمگیری: ۵/۲۹۸ وغیرہ (م ش)
(۲) در مختار مع الشامي: ۹/۲۷۱، عالمگیری: ۵/۲۹۹
(۳) البحر الرائق: ۸/۳۲۸
(۴) دیکھو: مسلم: ۳۶۳۷، مسند احمد: ۲۳۳۵، ابوداؤد: ۲۴۱۰ (م ش)
(۵) مسند الرویاني: ۱/۱۳۴ (م ش)

البتہ ذبح کرنے کے وقت ﴿ بِسْمِ اللّٰہِ اَللّٰہُ اَکْبَرُ ﴾ کہنا ضروری ہے۔

(۳) سنت ہے کہ جب جانور کو ذبح کرنے کے لیے رو بہ قبلہ لٹائے تو یہ آیت پڑھے :

﴿ اِنِّیْ وَجَّھْتُ وَجْھِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ حَنِیْفًا وَ مَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ، اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُکِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ﴾

اور ذبح کرنے کے (پہلے یا) بعد یہ دعاء پڑھے:

﴿ اَللّٰھُمَّ تَقَبَّلْہُ مِنِّی کَمَا تَقَبَّلْتَ مِنْ حَبِیْبِکَ مُحَمَّدٍ وَّ خَلِیْلِکَ اِبْرَاھِیْمَ عَلَیْھِمَا السَّلَامُ ﴾ (۱)

اضافہ: حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اوپر کی دعاء کے بعد (اللھم لک و منک عن محمدو عن امته) (اے اللہ یہ قربانی محمد اور ان کی امت کی جانب سے تیرے لیے ہے اور تیری ہی طرف سے عطا کردہ ہے) کے الفاظ ہیں۔

اس لیے اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں: اللّٰھم لک و منک عن فلان، اور ''فلان'' کی جگہ قربانی کرنے والے کا نام لیا جائے۔ (م ش)

آدابِ قربانی

(۱) قربانی کے جانور کو چند روز پہلے سے پالنا افضل ہے۔ (۲)

(۲) قربانی کے جانور کا دودھ نکالنا یا اس کے بال کاٹنا جائز نہیں، اگر کسی نے

(۱) ابن ماجه: ۳۱۱۲، ابو داود: ۲۴۱۳، احمد: ۱۴۴۹۱، دارمي: ۱۸۶۴

(۲) عالمگیری: ۵/۳۰۰، بدائع: ۴/۲۱۹

ایسا کرلیا، تو دودھ اور بال یا ان کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے۔(۱)

(۳) قربانی سے پہلے چھری کو خوب تیز کریں۔(۲)

اضافہ: چنانچہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ اللہ نے ہر چیز میں احسان کو ضروری قرار دیا ہے؛ لھذا اگر تم قتل کرو، تو اچھی طرح قتل کرو اور ذبح کرو، تو اچھی طرح ذبح کرو۔(۳)

اضافہ: جانور کو لٹانے کے بعد یا اس کے سامنے چھری تیز کرنا بھی منع ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک آدمی کو دیکھا کہ وہ جانور کو لٹا کر اس کے سامنے چاقو تیز کر رہا ہے آپ نے فرمایا: کیا تو اس کو دو موتیں مارنا چاہتا ہے، تو نے اس کو لٹانے سے پہلے ہی چاقو کیوں نہیں تیز کر لی؟(۴)

(۴) ایک جانور کو دوسرے جانور کے سامنے ذبح نہ کریں۔

اضافہ: (۵) جانور کے پیر پکڑ کر قربان گاہ کی طرف کھینچ کر لیجانا یا اور کوئی ایسا کام کرنا جس سے جانور کو اذیت پہنچے، مکروہ ہے؛ اس لیے ایسی باتوں سے بچنا چاہیے۔(۵)

(۶) ذبح کے بعد کھال اُتارنے اور گوشت کے ٹکڑے کرنے میں جلدی نہ کرے جب تک پوری طرح جانور ٹھنڈا نہ ہو جائے۔(۶)

---

(۱) بدائع: ۴/۲۱۹، عالمگیری: ۵/۳۰۰

(۲) درمختار مع الشامي: ۹/۴۲۶(۴)

(۳) مسلم: ۳۶۱۵، ترمذي: ۱۳۲۹، نسائي: ۴۳۲۹، ابوداؤد: ۲۴۳۲ ابن ماجه: ۳۱۶۱، احمد: ۱۶۴۹۰(م ش)

(۴) حاکم: ۴/۲۳۳(م ش)

(۵) عالمگیری: ۵/۲۸۷و۲۸۸، بدائع: ۴/۲۱۹(م ش)

(۶) درمختار مع الشامي: ۹/۴۲۶، بدائع: ۵/۲۲۳

متفرق مسائل

(۱) عید کی نماز سے پہلے قربانی کرنا جائز نہیں؛ لیکن جس شہر میں کئی جگہ نمازِ عید ہوتی ہو تو شہر میں کسی جگہ بھی نمازِ عید ہوگئی، تو پورے شہر میں قربانی جائز ہو جاتی ہے۔ (۱)

(۲) قربانی کے جانور کے اگر ذبح سے پہلے بچہ پیدا ہوگیا یا ذبح کے وقت اس کے پیٹ سے زندہ بچہ نکل آیا تو اس کو بھی ذبح کر دینا چاہیے۔ (۲)

(۳) جس شخص پر قربانی واجب تھی اگر اس نے قربانی کا جانور خریدلیا پھر وہ گم ہوگیا یا چوری ہوگیا، تو واجب ہے کہ اس کی جگہ دوسری قربانی کرے۔ اگر دوسری قربانی کے بعد پہلا جانور مل جائے، تو بہتر یہ ہے کہ اس کی بھی قربانی کردے؛ لیکن اس کی قربانی اس پر واجب نہیں۔ اور اگر یہ شخص غریب ہے جس پر پہلے سے قربانی واجب نہ تھی، نفلی طور پر اس نے قربانی کے لیے جانور خریدلیا پھر وہ مر گیا یا گم ہوگیا، تو اس کے ذمے دوسری قربانی واجب نہیں۔ ہاں! اگر گم شدہ جانور قربانی کے دنوں میں مل جائے، تو اس کی قربانی کرنا واجب ہے اور ایامِ قربانی کے بعد ملے تو اس جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے۔ (۳)

(۴) اگر غریب آدمی جو قربانی نہیں کرسکتا، قربانی کرنے والوں کی مشابہت کے طور پر مرغی یا بطخ کی قربانی کرے، تو یہ مکروہ ہے اور مجوسیوں کا طریقہ ہے۔ (۴)

(۵) اگر سات آدمیوں نے مل کر ایک گائے قربانی کے لیے خریدی، پھر ان

---

(۱) بدائع : ۵/۲۲۱
(۲) بدائع : ۵/۲۲۰
(۳) بدائع : ۵/۱۹۹
(۴) عالمگیری: ۵/۳۰۰

میں سے ایک کا انتقال ہوگیا، تو اگر اس مرحوم کے تمام وارث مرحوم کی طرف سے قربانی کی اجازت دے دیں، تو جائز ہوگا اور اگر وارثین کی اجازت کے بغیر باقی حصہ دار مرحوم کی طرف سے قربانی کریں گے، تو کسی کی بھی قربانی ادا نہ ہوگی۔ (۱)

قربانی کا گوشت

(۱) جس جانور میں کئی حصہ دار ہوں تو گوشت وزن کر کے تقسیم کیا جائے، اندازہ سے تقسیم نہ کریں۔ (۲)

(۲) افضل یہ ہے کہ قربانی کا گوشت تین حصہ کر کے ایک حصہ اپنے اہل وعیال کے لیے رکھے، ایک حصہ احباب واعزہ میں تقسیم کرے، ایک حصہ فقراء ومساکین میں تقسیم کرے اور جس شخص کا عیال زیادہ ہو وہ تمام گوشت خود بھی رکھ سکتا ہے۔ (۳)

(۳) قربانی کا گوشت فروخت کرنا حرام ہے۔ (۴)

(۴) ذبح کرنے والے کی اُجرت میں گوشت یا کھال دینا جائز نہیں، (بلکہ اس کام کی) اُجرت علیحدہ دینی چاہیے۔ (۵)

قربانی کی کھال

(۱) قربانی کی کھال کو اپنے استعمال میں لانا مثلاً مصلی بنا لیا جائے یا چمڑے کی کوئی چیز ڈول وغیرہ بنوالیا جائے، یہ جائز ہے؛ لیکن اگر اس کو فروخت کیا، تو اس کی

---

(۱) درمختار مع الشامي: ۹/۴۷۱، عالمگیری: ۵/۳۰۵

(۲) الشامي: ۹/۴۶۰

(۳) الشامي: ۹/۴۷۳، بدائع: ۵/۲۲۳،

(۴) البحرائق: ۸/۲۶، درمختار مع الشامي: ۹/۴۷۵

(۵) الشامي: ۹/۴۷۵، البحر الرائق: ۸/۳۲۷

قیمت اپنے خرچ میں لانا جائز نہیں ؛ بل کہ صدقہ کرنا اس کا واجب ہے اور قربانی کی کھال کو فروخت کرنا بدون نیتِ صدقہ کے جائز بھی نہیں ۔ (۱)

(۲) قربانی کی کھال کسی خدمت کے معاوضہ میں دینا جائز نہیں ، اسی لیے مسجد کے مؤذن یا امام وغیرہ کے حق الخدمت کے طور پر ان کو کھال دینا درست نہیں ۔ (۲)

اضافہ: اسی سے معلوم ہو گیا کہ بعض مشترکہ قربانی کا انتظام کرنے والے جو قربانی کے چمڑوں کو جانور کی کٹائی وصفائی کی اجرت میں خود رکھ لیتے ہیں ، یہ جائز نہیں ۔ (م ش)

(۳) مدارس اسلامیہ کے غریب اور نادار طلبا ان کھالوں کا بہترین مصرف ہیں کہ اس میں صدقہ کا ثواب بھی ہے ، احیاءِ علمِ دین کی خدمت بھی ؛ مگر مدرسین اور ملازمین کی تنخواہ اس سے دینا جائز نہیں ۔

اضافہ: (۴) قربانی کی کھال مسجد یا مدرسہ کی تعمیر و مرمت میں خرچ کرنا جائز نہیں ، اسی طرح دینی کتابوں کی اشاعت ، رسالوں کی طباعت ، شفا خانوں کی تعمیر میں لگانا بھی جائز نہیں ۔ (۳)

تمت بالخیر

(۱) عالمگیری : ۵/۳۰۱ ، بحر : ۸/ ۳۲۷

(۲) درمختار شامي : ۹/ ۴۷۵ ، بحر الرائق : ۸/ ۳۲۷

(۳) آپ کے مسائل اور ان کا حل : ۴/ ۱۱۰ (م ش)

قربانی کی کھالوں کا مصرف......ایک اہم فتویٰ

تحریر کردہ: حضرت مولانا مفتی شفیق احمد صاحب حفظہ اللہ
(جاری کردہ از: دارالافتاء جامعہ مسیح العلوم بیدواڑی بنگلور)

تصدیق کردہ

حضرت اقدس مولانا مفتی شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی مہتمم جامعہ ہذا

سوال

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین اس بارے میں:

(۱) چرم قربانی کے مصارف کیا ہیں؟

(۲) کیا کوئی ادارہ جو مسلمانوں کے تعلیمی یا اقتصادی حالات کو درست کرنے کے لیے قائم ہے چرم قربانی اصول کرسکتا ہے؟

(۳) چرم قربانی تنخواہوں میں یا مساجد کے مصارف میں خرچ کرنا کیسا ہے؟

بینوا توجروا الجواب ....وھو ملھم لِلصّواب

(۱) قربانی کی کھال کا حکم مثل قربانی کے گوشت کے ہے، جس طرح اس کا گوشت اپنے استعمال میں لانا اور غریب وامیر کو ہبہ کرنا یا صدقہ کرنا درست ہے، اسی طرح قربانی کی کھال بھی یا تو خود اپنے استعمال میں لائے کہ اس سے مصلّیٰ یا کوئی باقی رہنے والی استعمال کی چیز بنا کر اپنے استعمال میں لائے یا پھر اس کھال کو دے کر بدلے میں کوئی باقی رہنے والی استعمال کی چیز لے لے، یا پھر کسی کو وہ کھال ہدیہ

یا صدقہ کر کے مالک بنا دے؛ کیوں کہ بلا مالک بنائے قربانی کی کھال دینا درست نہیں۔

علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے درمختار میں فرمایا ہے:

" ویتصدق بجلدها أو یعمل منه نحو غربال وجراب ..

.... أو یبدله بماینتفع به باقیاً الخ" (۱)

وقال: الصدقة کالهبة بجامع التبرع وحینئذ لاتصح غیر مقبوضة. (۲)

اور صاحب تنویر الابصار نے فرمایا ہے:

" هی تملیک العین مجّاناً." (۳)

ان عبارتوں سے صاف ظاہر ہے کہ قربانی کی کھال صدقہ کی جاتی ہے اور صدقہ کے صحیح ہونے کے لیے مالک بنانا ضروری ہے ورنہ صدقہ صحیح نہیں ہوگا لہٰذا ہر وہ ادارہ جہاں قربانی کی کھال دی جائے وہاں یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ اس کھال کا کسی متعین شخص کو مالک بنایا جاتا ہو وہاں وہ کھال دینا درست ہے ورنہ نہیں، اسی طرح اگر وہ کھال بیچی گئی خواہ قربانی کرنے والے بیچیں یا کھال اصول کرنے والے بیچیں، تو اس کھال کی قیمت صرف وہاں خرچ کی جاسکتی ہے جہاں زکوٰۃ دی جاسکتی ہے- اور زکوٰۃ کے مصارف آیات قرآنی میں متعین کردئے گئے ہیں ان مصارف میں غربا و مساکین بھی ہیں جن میں مدارس کے وہ طلبہ بھی شامل ہیں جن کا قیام وطعام مدرسہ کے ذمہ ہے- اگر یہ رقم ان لوگوں کو دے کر مالک بنا دیا جاتا ہے یا بشکل طعام یا

---

(۱) الشامي: ۶/۳۲۸

(۲) ایضا: ۵/۷۰۹

(۳) ایضا: ۵/۶۸۷

لباس یا کتابیں وغیرہ اشیاء انہیں دے کر مکمل طور پر مالک بنادیا جاتا ہے، تو قربانی کی کھال ان اداروں میں دینا درست ہے ورنہ جائز نہیں، دینے والے بھی گنہ گار ہوں گے اور لینے والے بھی گنہ گار ہوں گے۔ (۱)

(۲) ادارہ کے ذمہ دار خواہ مہتمم ہوں یا صدر وسکریٹری ہوں یا کوئی اور ہوں، قربانی کی کھالوں کے مالک نہیں ہیں وہ بطور وکیل کے ہیں- ان کے ذمہ ضروری اور واجب ہے کہ کھالوں کو صحیح مصرف میں لگائیں، ورنہ عنداللہ ماخوذ ہوں گے۔ اور جن کے ہاں اب تک قربانی کی کھالوں کو اس کے صحیح مصرف میں نہیں لگایا گیا ہے ان کے ذمہ ان کھالوں کی قیمت کا صدقہ واجب ہے۔ (۲)

بنایہ میں ہے:

"فاذا تمولته بالبيع وجب التصدق لأن هذا الثمن حصل بفعل مكروه فيكون خبيثاً فيجب التصدق." (۳)

اسی طرح قربانی کی کھالوں کو تعمیر میں لگانا بالکل جائز نہیں خواہ وہ مسجد کی تعمیر ہو یا مدرسہ کی یا شفاخانہ یا دواخانہ کی یا اسکول یا کنویں کی یا کسی بھی ادارۂ رفاہ عام کی تعمیر میں لگانا ہرگز جائز نہیں-

تنویر الأبصار اور اس کی شرح میں لکھا ہے: "لايصرف الى بناء نحو مسجد" علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ فرماتے ہیں

"(نحو مسجد) كبناء القناطير والسقايات" واصلاح

---

(۱) احسن الفتاویٰ: ۷/۵۳۱

(۲) احسن الفتاویٰ: ۷/۵۳۲ وفتاوی رحیمیہ: ۶/۱۶۷

(۳) كذافي الهدايه عن الكافي: ۴/۴۵۰

الطرقات وكرى الانهار والحج والجهاد وكل مالا تمليک فيه". (۱)

(۳) قربانی کی کھالوں کو اساتذہ وملازمین کی تنخواہوں میں یا مساجد کے مصارف میں دینا بھی جائز نہیں ؛ کیوں کہ صدقہ میں بلاعوض دینا شرط ہے اور مدرسین وغیرہ خدام کو ان کی خدمت کے عوض میں دیا جاتا ہے۔اسی طرح جن اداروں میں قربانی کی کھالوں سے اشیاء برائے تعلیم مثلاً کتابیں خرید کر غریب بچوں کو برائے تحصیل علم عارضی طور پر دی جاتی ہیں؛ لیکن انہیں ان چیزوں کا مالک نہیں بنایا جاتا؛ بل کہ سال ختم ہونے پر یہ کتابیں واپس لے لی جاتی ہیں، وہاں بھی قربانی کی کھال دینا درست نہیں؛ کیوں کہ تملیک جوصدقہ صحیح ہونے کی شرط ہے نہیں پائی گئی -ان سب تفصیلات کو آپ فتاویٰ عالمگیری، شامی ج۶ -۲میں، ہدایہ ج۴ میں، فتاویٰ محمودیہ جلد۱۴-۴ میں، فتاویٰ رحیمیہ ج۶ -۲ میں، احسن الفتاویٰ جلد۷ میں، دیکھ سکتے ہیں- واللّٰہ تعالیٰ اعلم

فقط

العبد شفيق أحمد القاسمي (خادم دارالإفتاء)
جامعہ مسیح العلوم بیدواڑی بنگلور/۱

---

(۱) زیلعی ردالمحتار: ۳۴۴/۲

سرکاری زکوۃ بورڈ
کی شرعی حیثیت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سرکاری زکوۃ بورڈ کی شرعی حیثیت

تمہید وتقدیم

نحمده ونصلي على رسوله الكريم . أما بعد:

ریاستی حکومتِ کرناٹک نے اعلان کیا ہے کہ اس نے ''زکوۃ بورڈ'' کے قیام کا منصوبہ بنایا ہے اور اس کا مقصد یہ بتایا گیا ہے کہ بیرونی ممالک میں قیام پذیر ہندوستانی مسلمانوں کو چوں کہ زکوۃ کی ادائیگی میں دشواری وتنگی پیش آرہی ہے؛ اس لیے ''بورڈ'' ان سے زکوۃ وصول کرے گا اور پھر اس کو اس کے مصرف میں خرچ کرے گا۔

یہ بات بہت ہی ظاہر ہے کہ زکوۃ اسلامی فرائض میں سے ایک اہم ترین فریضہ ہے اور اس کے چند اہم اصول وضوابط وشرائط ہیں جن کا کتب فقہ میں بالاستقلال ذکر کیا گیا ہے۔اور یہ بھی واضح ہے کہ اس اہم ترین فریضہ کی ادائیگی میں بڑے احتیاط کی ضرورت ہے، ذراسی غفلت وکوتاہی بھی اس کی بربادی کا باعث بن سکتی ہے، اسی لئے ہمیشہ سے علما کرام نے عبادات کے باب کو نہایت اہمیت دی اور فقہی کتب میں اسی کو سب سے اول بیان کرنے کا معمول رکھا؛ تاکہ دوسرے شعبوں کی نسبت اس کی

اہمیت ظاہر ہو اور لوگ بھی اس کو اسی نگاہ سے دیکھیں، جس کا کہ وہ حق دار ہے۔

اس لیے جب یہ مسئلہ سامنے، آیا کہ حکومت نے ''زکوۃ بورڈ'' قائم کرنے کا منصوبہ بنایا ہے، تو ضروری ہوا کہ اس بورڈ کی شرعی حیثیت معلوم کی جائے اور یہ واضح کیا جائے، کہ یہ بورڈ شرعی اصول وشرائط کے مطابق ہے یا نہیں؟ تا کہ اس میں زکوۃ دینے یا نہ دینے کا فیصلہ کیا جا سکے، کہ اگر شرعی اصول وشرائط پر اُترتا ہے، تو اس میں زکوۃ دی جائے اور نہیں اُترتا، تو نہ دی جائے اور پھر حکومت سے اس سلسلے میں نظر ثانی کی گزارش کی جائے۔

چناں چہ بعض علما کرام نے اس پر غور فرما کر اپنا فتوی بھی شائع فرمایا ہے، امیر شریعت کرناٹک حضرت مولانا ابوالسعود احمد صاحبؒ کا فتوی اس سلسلے میں اخبارات کی زینت بن چکا ہے اور اس سے اجمالی طور پر مسئلے کی نوعیت بھی سب کے سامنے آچکی ہے۔ احقر کے پاس بھی اس سلسلے کے بعض خطوط آئے، جن میں اس بورڈ کی شرعی حیثیت کا سوال کیا گیا تھا اور احقر ان سوالات کے مجمل ومختصر اور بعض کسی قدر مفصل جوابات خطوط کے ذریعے دے چکا ہے، پھر خیال ہوا کہ اس مسئلے پر ذرا تفصیل سے لکھا جائے تو مناسب ہے؛ تا کہ وضاحت کے ساتھ عوام کے سامنے مسئلے آجائے، اس لیے ذیل کی سطور لکھنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسئلے کے دو پہلو

سب سے اول اس پر نظر ڈالیے کہ ''زکوۃ بورڈ'' کے مسئلے کے ہمارے سامنے دو پہلو ہیں: ایک تو یہ کہ حکومت کو کیا یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ مسلمانوں سے زکوۃ وصول کرے؟ دوسرا یہ کہ مسلمانوں کو کیا اس کی اجازت ہے کہ وہ اپنی رضاء وخوشی سے اپنی زکوۃ اس ''زکوۃ بورڈ'' کے حوالہ کریں؛ تاکہ بورڈ اس کو مصارفِ زکوۃ میں خرچ کرے؟ ہم ان دونوں پہلوؤں پر الگ الگ بحث کریں گے۔

اسلامی حکومت ہی زکاۃ کی وصولی کی حقدار ہے

جہاں تک پہلے مسئلے یا پہلے رُخ کا تعلق ہے، اس پر غور کرنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ ہماری حکومت ''لادینی''یعنی''سیکولر'' حکومت ہے اور یہ اگرچہ ہم پر حاکم ہے؛ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے سربراہ کو امام المسلمین وامیر المومنین کی حیثیت حاصل ہو جائے؛ کیوں کہ کوئی غیر مسلم و بے دین، مسلمانوں کا امام و امیر نہیں ہوسکتا۔

پس ہم پر حاکم موجودہ حکومت نہ اسلامی حکومت ہے اور نہ ہی اس کا سربراہ امام وامیر کے قائم مقام ہے۔اور یہ ظاہر ہے کہ جو حق اسلامی حکومت اور اس کے سربراہ امام وامیر کو شرعاً حاصل ہے، وہ کسی لادینی حکومت اور اس کے سربراہ کو حاصل

نہیں ہوسکتا اور نہ ہی کسی کو اجازت ہوسکتی ہے کہ وہ اس شرعی حق کو چرائے اور اس میں کسی قسم کا تصرف کرے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ زکوۃ کی وصولی کا حق کس کو ہے؟ اس سلسلے میں فقہا و علما نے تصریح کی ہے کہ یہ حق صرف اسلامی حکومت کے سربراہ و امام و امیر کو حاصل ہے۔

اور اس کی دلیل قرآن و حدیث سے دی گئی ہے، قرآن میں اللہ کا ارشاد ہے:

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ۱۰۳]

(آپ (اے نبی!) ان کے اموال میں سے صدقہ وصول کیجیے؛ تا کہ آپ ان کو اس کی وجہ سے پاک وصاف کریں اور ان کو دعاء دیں، کہ آپ کی دعاء ان کے لیے سکون کا باعث ہے اور اللہ تعالی سننے والے جاننے والے ہیں۔)

اس آیت میں حضور علیہ السلام کو مسلمانوں کے مال کا صدقہ وصول کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور فقہاء نے لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے امیر و امام کی یہ ذمہ داری وحق ہے۔

صاحب بدائع الصنائع رحمہ اللہ کہتے ہیں:

”والآية نزلت في الزكاة و عليه عامّة أهل التأويل، أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بأخذ الزكاة، فدل على أن للإمام المطالبة ذلک والأخذ“.

(یہ آیت زکاۃ کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور عام اہل تفسیر اسی پر ہیں، اللہ تعالی نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو زکاۃ وصول کرنے کا حکم دیا ہے، یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امام کو اس کے مطالبہ کا اور وصول کرنے کا حق ہے)(۱)

اور حدیث میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یمن بھیجا تھا، تو منجملہ اور باتوں کے یہ بھی فرمایا تھا:

" أخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقةً تُؤخَذُ من أغنيائهم و تُرَدُّ إلى فقرائهم".

(وہاں کے لوگوں کو بتا دینا کہ اللہ تعالی نے ان پر صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے مالداروں سے لیا جائے گا اور ان کے فقراء میں تقسیم کیا جائے گا۔)(۲)

اس سے علما نے یہ مسئلہ اخذ کیا کہ زکاۃ کی وصولی کا حق صرف امام المسلمین اور اس کے نائبین کو حاصل ہے۔ چناں چہ محدث کبیر علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فتح الباری میں، علامہ امیر الصنعانی رحمہ اللہ نے سبل السلام شرح بلوغ المرام میں علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے نیل الاوطار میں اور علامہ شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ نے عون المعبود میں اس حدیث سے علما کرام کے اس استدلال کا ذکر کیا ہے:

---

(۱) بدائع الصنائع: ۲/۳۵

(۲) بخاري: ۱۳۳۱، مسلم: ۱۹، ترمذي: ۶۲۵، ابو داؤد: ۱۵۸۴، نسائي: ۲۴۳۵، ابن ماجه: ۱۷۸۳، احمد: ۱/۲۳۳

''اُسْتُدِلَّ بِهٖ علَى أَنّ الإمَامَ هُو الَّذِي يَتوَلَّى قَبْضَ الزَّكَاةِ وَ صَرْفَهَا إِمَّا بِنَفْسِه وَإِمَّا بِنَائِبِه.''

(علمانے اس (حدیث کے اس جملے) سے استدلال کیا ہے کہ زکاۃ کے وصول کرنے اوراس کوصرف کرنے کا متولی وذمے دار امام وامیر ہے، وہ خود یہ کام کرے یا اس کا مقرر کردہ نائب۔)(۱)

معلوم ہوا کہ قرآن وحدیث کی رو سے امیر المومنین یا اس کا نائب ہی زکوۃ کی وصولیابی کا ذمے دار وحق دار ہے، دوسروں کو اس میں مداخلت کی اجازت نہیں؛ لہٰذا ہماری اس لادینی حکومت کو کسی طرح یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ مسلمانوں سے زکاۃ وصول کرے اوراس کوصرف کرے۔

امام کوبھی محدود اختیار ہے

پھر یہ بھی ملحوظ رہے کہ امام المومنین وامیر المومنین کوبھی زکاۃ کی وصولی کے سلسلے میں کلی اختیارات نہیں دیے گئے ہیں؛ بل کہ محدود اختیارات دیے گئے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ شرعاً مال کی دو قسمیں ہیں: ایک مالِ ظاہر ہے اور دوسرے مالِ باطن مالِ ظاہر سے مراد بکری، گائے اور اونٹ وغیرہ وہ جانور ہیں جو سال کا اکثر حصہ چراگاہوں میں چرتے ہوں اور مالِ باطن سے مراد سونا، چاندی، روپیہ پیسہ و دیگر سامانِ تجارت ہے۔

احادیث میں نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے صرف مال ظاہر کی زکاۃ کا وصول کرنا اوراس کے لیے عاملین زکاۃ کو روانہ کرنا ثابت ہے اور مال باطن کی زکاۃ کا

(۱) فتح الباري: ۳/۳۶۰، سبل السلام: ۲/۱۲۰، نيل الاوطار: ۴/۱۷۱، عون المعبود: ۴/۳۲۷

وصول کرنا کہیں مروی نہیں ؛اسی لیے ایک روایت میں امام احمد رحمہ اللہ نے کہا:

" یستحب دفع زکاة الأموال الظاهرة إلی السلطان دون الباطنة؛لأن النبي صلی اللہ علیہ وسلم وخلفائه رضی الله عنهم کانوا یبعثون سُعَاتهم لقبض زکاة الأموال الظاهرة دون الباطنة."

(اموال ظاہرہ کی زکاۃ امام کے حوالے کرنا مستحب ہے، نہ کہ اموال باطنہ کی ؛ کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اورآپ کے خلفاء کرام اموال ظاہرہ کی زکوۃ وصول کرنے کے لیے اپنے کارندوں کو بھیجتے تھےاموال باطنہ کی زکوۃ کے لیےنہیں بھیجتے تھے۔)(۱)

اورعلامہ کاسانی رحمہ اللہ نے امام ابومنصور ماتریدی رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ انھوں نے کہا:

" لم یبلغنا أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم بعث في مطالبة المسلمین بزکاة الورق و أموال التجارة ولکن الناس کانوا یعطون ذلک، ومنهم من کان یحمل إلی الأئمة فیقبلون منه ذلک ولا یسئلون أحدا عن مبلغ ماله ولا یطالبون بذلک."

(ہمیں یہ بات نہیں پہنچی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں سے سونے چاندی اورتجارتی مالوں کی زکاۃ وصول کرنے کسی کوبھیجا ہو؛لیکن لوگ خود یہ ان کودے دیا کرتے تھے، پس بعض لوگ اماموں وحاکموں کے پاس زکوۃ لے جاتے اوروہ ان سے اس کوقبول

(۱) الکافي: ۱/ ۲۳۸

کر لیتے تھے، مگر ان سے ان کے مبلغ مال کے بارے میں پوچھتے نہیں تھے اور نہ زکاۃ کا ان سے مطالبہ کرتے تھے۔)(۱)

اس سے فقہا کرام نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ امام وامیر کو مالِ ظاہر کی زکاۃ کے وصول کرنے کا حق واختیار ہے، مال باطن کی وصولی کا حق نہیں، الا یہ کہ خود مال والے اپنی رضا وخوشی سے امام کو دینا چاہیں، تو وہ دے سکتے ہیں ۔اسی لیے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اپنی خلافت کے دور میں ایوب بن شرحبیل کو لکھا تھا:

''خُذ من المسلمين من كلِّ أربعين ديناراً ديناراً ، ومن أهل الكتاب من كلِّ عشرين ديناراً إذا كانوا يريدونها ، ثم لا تأخذ منهم شيئاً حتى رأس الحول، فإنّي سمعتُ ذلك ممّن سَمِع النبيَّ صلى الله عليه وسلم يقولُ ذلك''.

(مسلمانوں سے ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور اہل کتاب سے ہر بیس دینار پر ایک دینار وصول کرو، اگر وہ چاہیں، پھر ایک سال تک کچھ نہ لو؛ کیوں کہ میں نے یہ بات ان سے سنی ہے، جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے۔)(۲)

اس میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے صاف فرمایا ہے کہ اگر وہ اپنے ارادہ سے دیں تو وصول کرو، ورنہ مالِ باطن کی وصولی کا حق نہیں ہے۔

فقہاء کرام کی تصریحات

اب لیجیے فقہا کرام کی اس سلسلے میں تصریحات بھی ملاحظہ کیجیے، حنفی فقیہ علامہ

---

(۱) بدائع الصنائع: ۲/۳۵-۳۶

(۲) طحاوی: ۱/۲۶۳

ابن نجیم المصری رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے کہ:

"لأنه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة".

(کیوں کہ سلطان کو اموال باطنہ کی زکاۃ وصول کرنے کا حق ولایت حاصل نہیں ہے۔)(۱)

علامہ ابن عابدین الشامی الحنفی رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے:

"لما كثرت الأموال في زمن عثمان رضي الله عنه وعلم أن في تتبّعها ضرراً بأصحابها رأى المصلحة في تفويض الأداء إليهم بإجماع الصحابة ، فصار أرباب الأموال كالوكلاء عن الإمام و لم يبطل حقه عن الأخذ ،ولذا قال أصحابنا: لو علم من أهل بلدةٍ أنّهم لا يُؤدُّون زكاة الأموال الباطنة فإنه يطالبهم ، وإلا فلا لمخالفة الإجماع".

(خلاصہ یہ ہے کہ جانوروں کی زکوۃ اور دوسرے اموال کی زکاۃ کے وصول کرنے کا حق امام المسلمین کو تھا؛ لیکن جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اموال کی کثرت ہوگئی اور ان کا پیچھا کرنے میں مال والوں کا حرج تھا، تو آپ نے صحابہ کے اجماع سے مصلحت اس میں دیکھی کہ مال والوں ہی کو اس کی ادائیگی کی ذمہ داری سپرد کردی جائے؛ لہٰذا اصحابِ مال امام کے وکیل کی طرح ہوگئے؛ لیکن امام سے اس کا حق ساقط نہیں کیا؛ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ اگر امام کو کسی شہر والوں کے بارے میں علم ہوا کہ وہ اموال باطنہ کی زکاۃ نہیں دیتے، تو

(۱) البحر الرائق: ۲/ ۲۲۷، نیز ۲/ ۲۴۰

وہ ان سے مطالبہ کرسکتا ہے، ورنہ اجماع کی خلاف ورزی کی وجہ سے مطالبہ نہیں کرسکتا۔)(۱)

امام زرکشی شافعی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "خبايا الزوايا" میں اور امام نووی رحمہ اللہ نے "روضة الطالبين" میں ذکر کیا ہے:

" وأما الأموال الباطنة، فقال الماوردي :ليس للولاة نظر في زكاتها فأربابها أحق بها. "

(اور رہے اموال باطنہ، تو امام ماوردی نے کہا کہ حاکموں کو ان کے زکاۃ کے بارے میں نظر کا حق نہیں ہے؛ بل کہ مالکین اموال ہی اس کے زیادہ حقدار ہیں۔)(۲)

امام نووی شافعی رحمہ اللہ نے کہا:

" قال الشافعي والأصحاب رحمهم الله : للمالک أن يفرق زكاة ماله الباطن بنفسه، وهذا لاخلاف فيه و نقل أصحابنا فيه إجماع المسلمين. "

(امام شافعی اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ نے کہا کہ مالک مال کو حق ہے، کہ وہ اپنے مالِ باطن کی زکاۃ خود ہی تقسیم کردے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور ہمارے اصحاب نے اس سلسلے میں اجماع نقل کیا ہے۔)(۳)

---

(۱) شامي: ۲/۲۶۰

(۲) خبايا الزوايا: ۱/۱۴۰، روضة الطالبين: ۲/۲۰۶

(۳) المجموع: ۶/۱۴۷

امام ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فرمایا:

" وقد أطبق الفقهاء بعد ذلك على أن لأرباب الأموال الباطنة مباشرة الإخراج وشذّ من قال بوجوب الدفع إلى الإمام، وهو رواية عن مالك وفي القديم للشافعي نحوه على تفصيل عنهما."

(فقہا نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ اموال باطنہ کے مالکین اپنے مال کی زکاۃ خود ہی نکال سکتے ہیں اور جس نے اس کی زکاۃ امام کے حوالے کرنے کو واجب کہا، وہ جماعت سے الگ ہوگیا اور یہ امام مالک رحمہ اللہ کی ایک روایت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے قول قدیم میں بھی اسی جیسی بات کچھ تفصیل کے ساتھ ہے۔)(۱)

اور شافعی فقیہ علامہ خطیب الشربینی رحمہ اللہ نے "مغنی المحتاج" میں لکھا ہے:

"وله أن يؤدي بنفسه زكاة المال الباطن وإن طلبها الإمام، وليس للإمام أن يطالبه بقبضها بالإجماع كما قاله في المجموع."

(اور مال والے کو مال باطن کی زکاۃ خود ہی نکالنے کی اجازت ہے، اگرچہ کہ امام اس کا مطالبہ کرے اور امام کو اس کی وصولی کے مطالبے کا کوئی حق نہیں، "المجموع" میں اسی طرح لکھا ہے۔)(۲)

(۱) فتح الباری: ۱۳/۳۵۵

(۲) مغنی المحتاج: ۱/۴۱۳

ان ساری عبارات سے یہ بات آشکارا ہو گئی کہ امام المسلمین کو صرف اموال ظاہرہ کی زکاۃ وصول کرنے کا حق ہے اور اموال باطنہ کی زکاۃ وصول کرنے کا اس کو حق نہیں اور اس پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں حضرات صحابہ اور بعد کے ادوار میں علما کا اجماع ہو چکا ہے اور جو اس کے خلاف یہ کہتے ہیں کہ اموال باطنہ کی زکاۃ بھی امام کو دینا واجب ہے اور اس کو اس کے مطالبہ کا حق ہے، انھوں نے اجماع کی خلاف ورزی کی ہے؛ لہٰذا جو واقعی امام المسلمین و امیر المؤمنین ہو، اس کو بھی اموال ظاہرہ کی زکوۃ ہی وصول کرنے کی گنجائش ہے اور اموال باطنہ میں اس کو یہ حق نہیں، الا یہ کہ مالک ان اموال کو لے کر شہر سے باہر جائے، تو امام کو یہ حق ہے کہ وہ اس کی بھی زکاۃ وصول کرے۔

زکاۃ بورڈ کا قیام، حق شرعی کا غصب

اس تفصیل سے معلوم ہوا:

اولاً : تو زکاۃ کی وصولیابی کا حق صرف اسلامی حکومت کو ہے؛ لہٰذا اس حق شرعی میں مداخلت کرنا اور غیر اسلامی حکومت کا اپنے لیے یہ حق ثابت کرنا یا اس کا دعویٰ کرنا صریح دین و شریعت میں مداخلت اور حق شرعی کا غصب ہے اور مداخلت فی الدین اور حق شرعی کے غصب کا حرام و ناجائز ہونا ظاہر ہے، لہٰذا زکوۃ بورڈ کا قیام مداخلت فی الدین و حق شرعی کے غصب کے مترادف ہونے کی وجہ سے ناجائز و باطل ہے۔

ثانیاً: اسلامی حکومت کو بھی کلی اختیار نہیں؛ بل کہ صرف مال ظاہر کی وصولی کا اختیار ہے، تو غیر اسلامی حکومت تو بدرجۂ اولی اس کا اختیار نہیں رکھتی، کہ مال باطن

کی زکاۃ وصول کرے اور یہ ظاہر ہے کہ ہندوستان میں ہو یا بیرون ہندوستان آج کل اکثر لوگ مال باطن، چاندی سونا وغیرہ کے ہی مالک ہوتے ہیں، جانور یا تو پالتے نہیں یا بہت ہی محدود مقدار میں پالتے ہیں، جن پر زکاۃ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، مثلاً کسی کے پاس چالیس بکریاں ہوں، تو ایک بکری زکاۃ میں وصول کی جائے گی اور اگر کسی کے پاس تیس گائے ہوں، تو ایک سال کا گائے کا بچہ زکوۃ میں وصول کیا جائے گا، وعلی ہذا القیاس دوسرے جانوروں کا معاملہ ہے۔ اب ایسے کون لوگ ہیں یا کتنے ہیں؟ غور کرلیا جائے۔

پھر کیا اس بورڈ کا قیام لغو حرکت کے مترادف نہ ہوا؟ اور پھر یہاں جو کہا جارہا ہے کہ بیرونی ممالک میں مقیم ہندوستانیوں سے زکاۃ وصول کی جائے گی، تو کیا یہ لوگ وہاں بکری اور گائے اور اونٹ وغیرہ پال رہے ہیں؟ کیا یہ مضحکہ خیز بات نہیں ہے؟

الغرض یا تو ''زکوۃ بورڈ'' کا قیام مداخلت فی الدین کہلانے کا مستحق ہے یا مضحکہ خیز ولغو حرکت! پس لادینی وغیر اسلامی حکومت کو اس کا کسی طرح حق نہیں کہ اس شرعی حکم وشرعی حق میں دخل اندازی کرے۔

مسئلہ کا دوسرا رُخ

یہاں تک مسئلہ کے پہلے رُخ پر بحث تھی، اب آیئے اس کے دوسرے پہلو کی طرف اور وہ ہے اپنی خوشی ورضا سے یا حکومت کے جبر کی بنا پر زکوۃ کا ''لادینی حکومت'' کے حوالے کرنے کا مسئلہ کہ مسلمانوں کو اس کی اجازت ہے یا نہیں؟ یہاں پہلے اور دوسرے پہلو میں فرق بھی واضح کردینا ضروری ہے۔ وہ یہ کہ پہلے رخ کا حاصل یہ تھا کہ ''لادینی حکومت'' کو جبراً مسلمانوں سے زکاۃ وصول کرنے کا حق ہے یا نہیں؟ اس کا جواب اوپر معلوم ہوچکا کہ ''لادینی حکومت'' اس کی مجاز نہیں ہے

اور دوسرا رخ یہ ہے کہ اگر خدانخواستہ مسلمانوں کو جبر کیا گیا یا بلا جبر خود مسلمان اپنی رضا سے اس ''بورڈ'' میں زکوۃ دے سکتے ہیں یا نہیں؟ اس کا کیا حکم ہے۔

اس سلسلہ میں دو موٹی موٹی اور عام فہم باتیں عرض کرتا ہوں:

(ا) پہلی بات تو یہ ہے:

امام المسلمین وامیر المؤمنین کی حیثیت زکاۃ کی وصولی کے معاملے میں فقرا ومساکین کے وکیل کی ہے؛ اس لیے کہ جب اس کو امیر تسلیم کرلیا، تو اپنے امور میں لوگوں نے اس کو اپنا وکیل بھی بنادیا؛ لہٰذا امام وامیر جب لوگوں سے زکوۃ وصول کرکے، اس کو اپنے قبضہ میں کرلے گا، تو چوں کہ وہ فقرا ومساکین کا وکیل ہے؛ اس لیے یہ قبضہ فقرا ومساکین کا قبضہ ہوگا؛ کیوں کہ وکیل کا قبضہ مؤکل کے قبضہ کے حکم میں ہوتا ہے، لہٰذا زکاۃ دہندہ امام وامیر کو زکوۃ دے کر اس فریضہ سے سبکدوش ہوجاتا ہے، آگے امام ذمہ دار ہے کہ وہ اس کو مصارفِ زکاۃ میں حکم شرعی کے مطابق خرچ کرے، اگر وہ اس میں کوتاہی کرے گا، تو اس کا وبال اسی پر ہے اور زکوۃ دہندہ کی زکوۃ میں نہ کوئی خرابی آئے گی اور نہ ہی دوبارہ وہ اس کے ادا کرنے کا مکلّف ہوگا۔

اس کے برخلاف غیر اسلامی حکومت کا سربراہ اس حیثیت کا حامل نہیں ہے؛ کیوں کہ جب غیر مسلم وبے دین کو مسلمانوں پر ولایت وامارت حاصل نہیں، تو وہ نہ تو مسلمانوں کا امیر ہوا، نہ ان کے امور کا ولی ووکیل ہوا؛ اس لیے اس کا قبضہ فقرا ومساکین کے قبضے کے حکم میں نہ ہوگا، لہٰذا اگر زکاۃ دہندہ نے زکاۃ اس کے حوالے کردی اور وہ مصارف زکاۃ میں نہ لگائی گئی تو زکاۃ دہندہ کی زکاۃ کسی طرح ادا نہ ہوگی اور وہ برابر اس کی ادائیگی کا مکلّف ومخاطب رہے گا۔

مثال کے طور پر یوں سمجھیے کہ ایک شخص کا قرضہ زید پر ہے، قرض دہندہ نے زید

کے پاس اپنا وکیل بھیجا کہ زید سے قرض وصول کر کے لائے اور زید نے اس کا قرضہ وکیل کے حوالے کردیا، اب اگر وکیل مؤکل کے پاس یہ قرض نہ پہنچائے، تو زید سے مطالبہ نہیں ہوسکتا؛ بل کہ اب مطالبہ وکیل ہی سے ہوگا؛ اس لیے کہ وکیل کا قرضہ پر قبضہ کرلینا مؤکل (یعنی قرض دہندہ) کے قبضہ کے حکم میں ہے، لہٰذا زید اس ذمے داری سے سبکدوش ہوگیا؛ لیکن اگر قرض دہندہ نے وکیل نہیں بھیجا، زید نے خود کسی کو اس کا قرضہ پہنچانے کے لیے دیا اور اس نے یہ قرض نہ پہنچایا، تو قرض کا مطالبہ زید ہی سے ہوگا اور پھر دوبارہ جب تک وہ قرض ادا نہ کرے گا برابر ادائیگی کا مکلّف رہے گا؛ کیوں کہ قرض دہندہ نے نہ خود اپنے قرضے پر قبضہ کیا، نہ کسی اور کے ذریعے سے کرایا۔

جب یہ واضح ہوگیا، تو اب قابل غور بات یہ ہے کہ اگر مسلمان اپنی زکاۃ اس ''لادینی بورڈ'' کے حوالے کردیں، تو ان زکوۃ دینے والوں کی زکوۃ تو ابھی ادا نہیں ہوئی؛ بل کہ اس وقت ادا ہوگی جب کہ وہ رقم مصرفِ زکوۃ میں خرچ ہوجائے اور بالفاظ دیگر غربا وفقرا اور محتاج لوگوں کے پاس پہنچ جائے اور حالات وقرائن پوری قوت کے ساتھ اس بات کے دلائل فراہم کررہے ہیں کہ یہ بورڈ کبھی بھی اس کو صحیح مصرف میں نہیں لگائے گا؛ کیوں کہ حکومت جن لوگوں کو اس بورڈ کی ذمہ داری سونپے گی کیا یقین ہے کہ وہ سب کے سب خداترس، مفاد پرستی سے دور اور دین کا صحیح علم اور قوم وملت کا درد رکھنے والے ہوں گے؟ بل کہ حالات تو اس کے خلاف کی یقین دہانی کررہے ہیں، کیا دیگر اداروں، تنظیموں اور بورڈوں کا حال معلوم نہیں؟ کیا وقف بورڈ ہی عبرت حاصل کرنے کے لیے کافی نہیں؟

پھر کیسے بھروسہ کیا جاسکتا ہے کہ ہماری زکاۃ بلا کسی خطرہ کے مستحقین تک پہنچ

جائے گی اور اس میں کسی قسم کی خیانت نہ ہوگی؟ غور کیجیے کہ اگر ایک کو یقین ہے کہ زید بے دین ہے، خیانت کرتا ہے، دھوکہ باز ہے، تو کیا وہ آدمی زید کو زکاۃ یہ کہہ کر حوالہ کردے گا کہ یہ فقرا میں تقسیم کردو؟ ہرگز نہیں کرے گا، اگر ایسا کرے گا، تو سخت مجرم قرار دیا جائے گا؛ کیوں کہ اس نے اپنے اختیار سے زکوۃ کو ضیاع کے خطرہ میں ڈال دیا ہے، اسی طرح اگر مسلمان اس بورڈ کو زکاۃ دیں گے تو ضرور گنہ گار ہوں گے۔"

(۲) دوسری بات یہ ہے:

جب سیدھا سیدھا راستہ ہو اور اس سے بآسانی مقصد تک رسائی حاصل ہوسکتی ہو، تو ظاہر ہے کہ کسی پر خطر و پیچیدہ راستہ کو اختیار کرنا مسلمان کی شان سے تو بعید ہے ہی، کسی معمولی انسان کی بھی شان کے خلاف ہے، اس لیے جب شریعت میں زکوۃ ادا کرنے کا یہ آسان طریقہ موجود ہے کہ زکوۃ دہندہ خود اپنے طور پر مستحق افراد کو زکوۃ کی رقم پہنچا سکتا ہے، تو اس کو چھوڑ کر اس لادینی "سرکاری زکوۃ بورڈ" کا راستہ ادائیگیٔ زکاۃ کے لیے کیوں اختیار کیا جائے؟ پس اس پُر خطر راستہ کو اس کام کے لیے ہرگز ہرگز اختیار نہ کرنا چاہیے ورنہ پشیمانی ہی نہیں؛ بل کہ بڑی پریشانی کا بھی سامنا کرنا پڑے گا۔

غیر مسلم حاکم کو زکاۃ دینے کا حکم

اس سلسلے میں مصنف عبد الرزاق رحمۃ اللہ میں ایک روایت حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ان کے پاس ایک شخص آیا اور اپنے مال کی زکاۃ کے بارے میں سوال کیا، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ "**ادفعها إلى السلطان**" (بادشاہ کے حوالے کردو) اس نے عرض کیا کہ ہمارے امرا و حکام دھاقین ہیں، آپ نے

پوچھا کہ دھاقین کون ہوتے ہیں؟ اس نے کہا کہ مشرکین میں سے ہیں، آپ نے فرمایا کہ: "**فلا تدفعها إلى المشركين**" (زکاۃ مشرک حکام کے حوالے نہ کرنا۔)(۱)

اس روایت سے ہمارے بیان کی تائید ہوتی ہے کہ غیر مسلم حکام کو زکاۃ دینا ممنوع ہے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اسی کو سائل کے سوال کے جواب میں فرمایا ہے۔

فاسق امیر کو زکوۃ دینے کا حکم

یہ تو غیر مسلم حکام کا مسئلہ ہے، اگر کوئی مسلمان حاکم بھی زکاۃ کے اموال کو صحیح مصرف میں خرچ نہ کرتا ہو اور اس کا غلط استعمال کرتا ہو، تو بعض صحابہ وتابعین وائمہ نے ایسے مسلم حکام کو بھی زکوۃ دینے سے منع کیا ہے اور بعض حضرات اس کے خلاف ظالم وجابر اور فاسق وفاجر حکام کو بھی زکاۃ حوالے کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔

"المدونة الكبرى" میں ہے کہ ابن وہب رحمہ اللہ نے کہا کہ مجھے بہت سے اہل علم نے بتایا کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص، عبداللہ بن عمر، جابر بن عبداللہ، سعد بن ابی وقاص، حذیفہ بن الیمان، انس بن مالک، ابوقتادہ، ابوسعید خدری، ابو ہریرہ، عائشہ، ام سلمہ، محمد بن کعب القرظی، مجاہد، عطاء قاسم، سالم، محمد بن المنکدر، عروہ بن الزبیر، ربیعہ بن ابی عبدالرحمن، مکحول، اور قعقاع بن حکیم وغیرہ حضرات اہل علم سلطان کو زکاۃ دینے کا حکم دیتے تھے اور خود بھی اپنی زکاۃ اس کو دیتے تھے۔(۲)

(۱) مصنف عبدالرزاق: ۴/۴۷

(۲) المدونة الكبرى: ۲/۳۲۹

جو حضرات فاسق حکام کو زکاۃ حوالے کرنے کی اجازت دیتے ہیں ان کے متعدد دلائل ہیں، ان کی ایک دلیل تو یہ حدیث ہے، جو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص نے کہا کہ اگر میں آپ کے قاصد کو زکاۃ ادا کردوں، تو کیا میں اللہ ورسول کے پاس بری ہو جاؤں گا؟ آپ نے فرمایا کہ ہاں! جب تو میرے قاصد کو زکاۃ دیدے گا، تو تو اللہ ورسول کے پاس بری ہو جائے گا، پس تجھے اس کا اجر ملے گا اور اس کا گناہ اسی پر جو اس کو بدل دے۔(۱)

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت جابر بن عتیک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«سَيَأْتِيكُمْ رَكبٌ مُبَغَّضُوْنَ ، فَإِذَا جَاءُوكُم فَرَحِّبُوْا بِهِمْ وَ خَلُّوْا بَينهُم و بَيْنَ ما يَبْتَغُونَ فإن عَدَلُوْا فَلأَنْفُسِهِم وإنْ ظَلَمُوْا فَعَلَيْهَا و أرْضُوْهُم ، فإنَّ تَمَامَ زَكَاتِكُمْ رَضَاهُم وَ لُيَدْعُوْا لَكُمْ».

(عنقریب تمہارے پاس زکاۃ وصول کرنے والے سوار لوگ آئیں گے، جو تمہیں مبغوض ہوں گے، پس جب وہ آئیں، تو ان کو خوش آمدید کہو اور وہ جو لینا چاہیں اس میں اور ان میں راستہ خالی کردو، پس اگر وہ عدل کریں، تو اس کا ثواب ان کو ملے گا اور اگر وہ ظلم کریں، تو اس کا وبال بھی ان ہی پر ہوگا اور تم ان کو راضی رکھو؛ کیوں کہ تمہاری زکاۃ کی تکمیل ان کی رضا و خوشی سے ہے۔)(۲)

---

(۱) رواہ احمد والطبراني في الاوسط ورجاله رجال الصحيح، مجمع الزوائد: ۶۳/۳

(۲) ابو داؤد: ۱۵۸۸، سنن کبری بیهقي: ۱۱۴/۴، مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۵۴/۳

اس حدیث کی سند میں ایک راوی ابوالغصن ثابت بن قیس ہے جس کو بعض نے ضعیف کہا ہے اور بعض نے اس کی توثیق کی ہے امام احمد نے توثیق کی اور یحی بن معین نے کبھی توثیق کی اور کبھی تضعیف کی ہے۔(۱)

مگر یہ حدیث ان کی دلیل نہیں بن سکتی؛ کیوں کہ شراح نے اس کی تشریح میں کہا ہے کہ اس حدیث میں جو ان کو مبغض کہا ہے یہ اس لحاظ سے کہ مال طبعاً محبوب ہوتا ہے اور جو اس کو وصول کرنے والا ہو وہ طبعاً مبغوض ہوتا ہے، لہٰذا یہاں شرعی بغض نہیں بلکہ طبعی بغض مراد ہے اور آگے جو یہ کہا ہے کہ ''وہ اگر عدل و انصاف کریں، تو اس کا ثواب ان ہی کو ملے گا اور ظلم کریں، تو اس کا وبال بھی ان ہی کو ملے گا'' اس سے واقعۃً ان کا ظلم کرنا مراد نہیں؛ بل کہ ظلم سے مراد لوگوں کے خیال میں ان کا ظالم ہونا ہے۔

علامہ طیبی و ملا علی القاری رحمہما اللہ وغیرہ حضرات شراح حدیث کہتے ہیں:

''اگر یہاں واقعہ میں ان کا ظالم ہونا مراد ہوتا تو ان کی رضا جوئی اور ان سے دعاء لینے کی بات کیوں کہی جاتی؟ معلوم ہوا کہ یہاں اس سے مراد صرف یہ ہے کہ بظاہر یا تمہارے خیال میں وہ ظالم معلوم ہوں تب بھی ان کو زکاۃ ادا کر دو۔''(۲)

اس سلسلہ میں علامہ طیبی و ملا علی القاری رحمہما اللہ کی عبارت یہ ہے:

" فالمعني : أنه سيأتيكم عمال يطلبون منكم زكاة أموالكم، والنفس مجبولة على حب المال ، فتبغضونهم و تزعمون أنهم ظالمون ، وليسوا بذلك ، و قوله :عدلوا

---

(۱) عون المعبود:۴/۳۳۰

(۲) شرح مشکوۃ طیبی: ۴/۲۱، مرقات:۴/۱۳۱، عون المعبود: ۴/۳۳۰۔

و ظلموا مبنی علی هذا الزعم ، ولو کانوا ظالمین في الحقیقة والواقع کیف یأمرهم بالدعاء لهم بقوله: ویدعو لکم. (۱)

لہٰذا اس حدیث کو ظالم و فاسق امراء سے کوئی تعلق نہیں، اور حدیث کی یہ مراد ہی نہیں تو اس سے اس بات پر استدلال کہ فاسق امراء کو زکاۃ دی جاسکتی ہے یا دینا چاہئے، صحیح نہیں۔

ان کی ایک دلیل یہ روایت ہے جس میں ہے کہ حضرت ابوصالح نے کہا:

''میرے پاس کچھ مال جمع ہوگیا تو میں ابن عمر، ابو ہریرہ، ابوسعید اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم میں سے ہر ایک کی خدمت میں الگ الگ آیا اور عرض کیا کہ میرے پاس مال جمع ہوگیا ہے اور یہ امراء مال زکاۃ کو غلط مصرف میں لگاتے ہیں جسے آپ جانتے ہیں اور میں نے اس کا ایک مصرف تلاش کرلیا ہے، پس آپ کی کیا رائے ہے؟ تو ان سب نے کہا کہ زکاۃ ان امراء کے حوالے کردو۔'' (۲)

اسی طرح حضرت مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے کہ وہ اپنی زکاۃ ان امراء کے پاس بھجواتے تھے، اور حضرت حذیفہ، حضرت سعید بن جبیر اور ابن عمر سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ وہ سلطان کو زکاۃ دینے کے قائل تھے۔ (۳)

اس سے یہ بتانا ہے کہ اگرچہ ظالم و فاسق امراء و حکام کو زکاۃ دینے کے سلسلہ میں ان روایات کی وجہ سے جمہور جواز کی طرف گئے ہیں، تاہم اس میں متعدد

---

(۱) شرح مشکوۃ طیبی: ۴/۲۱، مرقات: ۴/۱۳۱

(۲) مصنف عبدالرزاق: ۴/۴۶، وللفظ له، مصنف ابن ابی شیبه: ۲/۳۸۴، سنن بیهقی: ۴/۱۱۵

(۳) مصنف ابن ابی شیبه: ۲/۳۸۴

صحابہ وتابعین کا اختلاف ہے اور وہ حضرات اس قسم کے حکام کو زکاۃ دینے سے منع کرتے ہیں۔

چنانچہ حضرت سفیان ثوری نے کہا:

''حضرت ابن عباس ، ابن المسیب ، حسن بن ابی الحسن بصری، ابراہیم نخعی، محمد بن علی ابوجعفر، اور حماد بن ابی سلیمان، یہ سب حضرات کہتے تھے کہ ظلم وجور کرنے والے امراء کو زکاۃ نہ دو، حضرت سفیان نے کہا کہ حسن، ابراہیم، محمد بن علی، اور حماد کہا کرتے تھے کہ یہ امراء تجھ سے جو لے لیں وہ زکاۃ میں شمار کرلے اور حضرت سفیان کا بھی یہی قول ہے، امام عبدالرزاق کہتے ہیں کہ میں نے حضرت معمر سے سنا ہے کہ یہ امراء تجھ سے جو لے لیں وہ زکاۃ میں کافی ہو جائے گا اور جو ان سے پوشیدہ رہے اس کو اس کے مصرف میں خرچ کردے۔''(۱)

اسی طرح حضرت مکحول، حضرت طاؤس، میمون بن مہران، سعید بن المسیب، حضرت سعید بن جبیر، حضرت حسن بصری، ابراہیم نخعی سے بھی روایات وارد ہوئی ہیں۔(۲)

بیہقی نے حضرت سالم بن عبداللہ سے روایت کیا ہے:

''اسامہ بن زید نے ان سے زکاۃ کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے فرمایا کہ تم خود زکاۃ تقسیم کردو، اسامہ نے عرض کیا کہ کیا

(۱) مصنف عبدالرزاق:۴/ ۴۸

(۲) دیکھو: ابن ابي شيبه:۲/ ۳۸۶،مصنف عبدالرزاق:۴/ ۴۶

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ یہ نہیں کہتے تھے کہ سلطان کو ادا کرو؟ انھوں نے کہا کہ ہاں! مگر میں یہ رائے نہیں رکھتا کہ سلطان کو زکاۃ دی جائے۔"(۱)

ابن عمر کا مسلک اور مختلف روایات میں تطبیق

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر سے اس سلسلے میں روایات مختلف ہیں، بعض میں انھوں نے ان فاسق وظالم امراء کو زکاۃ دینے کی بات فرمائی ہے اور بعض روایات میں اس کے خلاف ہے، ان سے ایک روایت میں یہ آیا ہے کہ اعرج کہتے ہیں کہ میں نے ابن عمر سے (اس بارے میں) پوچھا تو فرمایا کہ:

"اِدفَعُهَا اِلَيْهِمْ وَاِنْ أَكَلُوْا بِهَا لُحُومَ الكِلَابِ".

(ان امراء کو دیدو اگرچہ کہ وہ اس زکاۃ کے مال سے کتے کا گوشت ہی کیوں نہ کھائیں۔)

اور جب لوگوں نے دوبارہ ان سے رجوع کیا تو کہا کہ:

"اِدفَعُهَا اِلَيْهِمْ وَاِنْ أَكَلُوْا بِهَا البِسَارَ".

(ان امراء کو دیدو اگرچہ کہ وہ اس سے گدری کھجوریں ہی کیوں نہ کھائیں)۔(۲)

اور ایک روایت میں آیا ہے کہ قزعہ تابعی رحمہ اللہ نے کہا کہ:

"میں نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ میرے پاس مال ہے، میں اس کی زکاۃ کس کے حوالے کروں؟ انھوں نے کہا کہ ان امراء کے حوالے کردو۔ قزعہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ پھر تو یہ

---

(۱) سنن بیہقی: ۱۱۵/۴

(۲) ابن ابی شیبہ: ۳۸۴/۲

لوگ اس سے کپڑے اور خوشبو لیں گے، آپ نے کہا کہ اگر چہ کہ وہ کپڑے بنالیں یا خوشبو حاصل کریں تب بھی انہی امراء کو زکاۃ دو؛ لیکن اے قزعہ! تیرے مال میں زکاۃ کے علاوہ بھی حق ہے۔"(۱)

اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا:

" ادفعوا زكاة أموالكم إلى من ولّاه الله أمرَكم ، فمن برَّ فلنفسه و من أثم فعليها".

(اپنے مالوں کی زکاۃ ان کے حوالے کرو جن کو اللہ نے تمہارے امور کا والی بنایا ہے، پس ان میں سے جو بھلائی کرے گا تو اس کا ثواب اسی کو ملے گا اور جو برائی کرے گا تو اس کا وبال بھی اسی پر ہوگا۔)(۲)

ایک اور روایت میں ان سے بسند صحیح آیا ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ:

"ادفعوها إليهم وإن شربوا بها الخمر."

(ان امراء کو زکاۃ سپرد کردو اگر چہ کہ وہ اس سے شراب ہی کیوں نہ پیتے ہوں۔)(۳)

ان روایات میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے ظالم و فاسق امراء ہی کو زکاۃ دینے کے لئے فرمایا ہے، اس کے بر خلاف بعض روایات میں اس سے منع کیا ہے، چنانچہ ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنّف میں یہ روایت نقل کی ہے:

"حضرت خیثمہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے زکوۃ کے بارے میں پوچھا تو فرمایا: کہ ان امراء کے حوالہ

---

(۱) ابن ابی شیبہ: ۳۸۴/۲

(۲) ابن ابی شیبہ: ۳۸۴/۲، سنن بیهقي: ۱۱۵/۴

(۳) سنن بیهقي: ۱۱۵/۴

کردو، خیثمہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد میں نے پھر ایک دفعہ سوال کیا تو فرمایا کہ زکوٰۃ ان امراء کے حوالہ نہ کرو؛ کیوں کہ یہ لوگ نماز کو ضائع کرتے ہیں۔"(۱)

ان روایات میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے فاسق امراء کو زکوۃ دینے یعنی ان کے حوالہ کرنے کے بارے میں مختلف باتیں وارد ہوئی ہیں ، ان میں تطبیق کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں، ایک یہ کہ آپ کو پہلے ان فاسق امراء کی حالت کا علم نہ ہوا ہو، بعد میں علم ہوا ہو، اس لیے اول اجازت دی پھر منع فرمایا ہو، یا یہ بھی ممکن ہے کہ پہلے ان لوگوں کی حالت درست رہی ہو پھر بعد میں خراب ہوگئی ہو۔

لیکن راقم حقیر کے نزدیک تطبیق کی ایک اور صورت ہے، وہ یہ ہے کہ آپ نے جو امراء فساق ہی کو زکاۃ دینے کی بات فرمائی ہے، یہ اصل میں اس وجہ سے فرمایا تھا کہ فاسق امراء کی جانب سے وہ خوف محسوس کرتے تھے کہ اگر ان کا یہ فتوی ان کو معلوم ہوا تو کہیں اذیت نہ دیں، اس لئے جب وہ یہ محسوس کرتے کہ سائل قابل اعتماد ہے تو فرماتے کہ خود ہی فقراء میں تقسیم کردو اور جب سائل پر اعتماد نہ ہوتا تو فرماتے کہ ان امراء ہی کو دیدو، اس توجیہ کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے کہ:

"حضرت ابان کہتے ہیں کہ میں حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کے پاس ابو خلیفہ کے گھر گیا جبکہ وہ حجاج بن یوسف کے زمانے میں وہاں روپوش تھے، ان سے ایک شخص نے کہا کہ میں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا میں زکوۃ امراء کے حوالہ کردوں تو انھوں نے کہا کہ تو خود فقراء و مساکین میں دیدے، یہ سن کر حضرت حسن رحمہ اللہ نے مجھ

---

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۸۶۲

سے کہا کہ کیا میں نے کہا نہیں تھا کہ ابن عمر جب آدمی کو قابل اعتماد دیکھتے تو کہتے کہ خود ہی فقراء ومساکین میں دیدو۔‘‘(۱)

بہر حال اس سے اتنا معلوم ہوا کہ زکوۃ فاسق امراء کے حوالہ کرنے کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا اصل مسلک یہی ہے کہ ان کو نہ دیا جائے۔

دوسری قابل غور بات یہ ہے:

یہاں آپ جن امراء کو زکوۃ دینے سے منع فرمارہے ہیں یہ وہ امراء ہیں جن کو شرعی طور پر امام وامیر تسلیم کیا جاچکا تھا اور ان کو فقراء ومساکین کے وکیل ہونے کی حیثیت بھی حاصل تھی اور ان کو زکوۃ دینے سے زکوۃ کی ادائیگی بھی یقینی تھی مگر اس کے باوجود آپ نے زکوۃ انکے حوالہ کرنے سے اس لیے منع فرمادیا کہ کہیں وہ اس کو ضائع نہ کریں۔ جب ان امراء کے بارے میں حضرت ابن عمر کا یہ فتوی ہے تو پھر اس ’’لادینی حکومت‘‘ کے سربراہوں کے بارے میں کیا فیصلہ ہوگا جو نہ تو امام وامیر ہیں، نہ فقراء ومساکین کے وکیل، اور نہ ہی ان کو زکوۃ دینے سے زکوۃ کی ادائیگی یقینی بلکہ ادا نہ ہونا یقینی ہے۔

تیسری قابل غور بات یہ ہے:

آپ نے منع کرنے کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ یہ امراء نماز کو ضائع کرتے ہیں، اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ جب یہ نماز جیسی اہم عبادت ضائع کرسکتے ہیں تو پھر زکوۃ بھی ضائع کرسکتے ہیں اور جیسے نماز میں غفلت اختیار کررہے ہیں، اسی طرح زکوۃ کے معاملہ میں بھی غفلت اندیشی کا مظاہرہ کرسکتے ہیں۔اب ہماری اس لادینی حکومت اور اس کے سربراہوں کی حالت دیکھ کر اس کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے

(۱) مصنف عبدالرزاق:۴/ ۴۷

کہ اس ''لادینی بورڈ'' کو زکوۃ دے سکتے ہیں یا نہیں؟ اور وہ حکم سوائے اس کے اور کیا ہوسکتا ہے کہ اس کو زکوۃ دینا جائز نہیں۔

ایک مسئلہ کی وضاحت

یہاں ایک مسئلہ کی وضاحت کر دینا ضروری ہے، وہ یہ کہ فاسق امراء کو زکوۃ دینے کے سلسلہ میں ایک تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ اور دیگر حضرات کی وہ روایات ہیں جن میں زکوۃ ان ظالم و فاسق امراء کے حوالہ کرنے سے منع کیا گیا ہے، دوسری بعض وہ روایات ہیں جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور بعض صحابۂ کرام سے فاسق امراء کو زکوۃ دینے کی اجازت وارد ہوئی ہے، مگران دونوں قسم کی روایات میں کوئی تعارض نہیں ؛ کیوں کہ جن روایات میں جواز وارد ہوا ہے اس جواز کا مطلب یہ ہے کہ اگران فاسق امراء کو زکوۃ دیدی جائے تو زکوۃ ادا ہو جائے گی اور ذمہ سے اُتر جائے گی اور جن میں منع فرمایا گیا ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ فاسق امراء کو زکوۃ نہ دینا چاہئے۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے فقہاء احناف نے لکھا ہے اگر کوئی شخص تکبیر تحریمہ کہتے ہوئے بجائے ''اللہ اکبر'' کہنے کے ''اللہ اجل'' یا ''اللہ کبیر'' یا ''اللہ الرحمٰن'' کہے تو نماز جائز ہو جائے گی، اس کا مطلب یہ نہیں کہ ایسا کرنا درست ہے؛ کیوں کہ خود فقہاء نے اس کو مکروہ اور ایسی نماز کو واجب الاعادہ لکھا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ نماز اس کے ذمہ سے اتر جائے گی، اگرچہ اس طرح کرنے سے گنہ گار بھی ہوگا۔اسی طرح فاسق امراء کو زکوۃ دینا تو ناجائز ہے لیکن اگر کوئی دے گا تو زکوۃ ادا ہو جائے گی ؛ کیوں کہ امراء تو فقراء کے وکیل ہیں جیسا کہ اوپر گزرا، لہٰذا ان کا قبضہ فقرا کا قبضہ شمار ہوگا۔

اور بعض علماء نے فرمایا:

''جن روایات میں منع کا حکم ہے وہ استحباب کے لیے ہے اور دیگر

روایات میں جواز اپنی اصل پر ہے اور یاد رہے کہ فاسق امراء کو زکوۃ دینے کے بارے میں جو روایات آئی ہیں ان میں جہاں امر کا صیغہ ہے اس کو وجوب پر نہیں ، جواز پر محمول کیا جائے گا؛ کیوں کہ کوئی بھی اس کے وجوب کے قائل نہیں ۔''(۱)

یہ سب فاسق امراء کے بارے میں کلام ہے؛ رہا یہاں کے امراء کا مسئلہ وہ تو اوپر واضح ہو چکا کہ زکوۃ ان کے حوالہ کرنا کسی حال میں درست نہیں اور نہ اس سے زکوۃ ادا ہوگی؛ کیوں کہ یہ نہ امیر ہیں نہ وکیل فقراء۔

ایک عظیم خطرہ

بعض موثوق ذرائع سے معلوم ہوا کہ زکوۃ بورڈ مسلمانوں سے زکوۃ وصول کر کے بینکوں میں محفوظ رکھے گا اور اس پر حاصل ہونے والے سود کو فقراء و مساکین و دیگر مصارف زکوۃ میں خرچ کرے گا، واللہ اعلم۔ ہر مسلمان سود کی شدید حرمت اور اسکی نجاست سے واقف ہے، کیا کسی مسلمان کے لیے جائز ہوگا کہ وہ اس طرح اپنے مال کو نجس بنائے اور کیا کسی کے لیے جائز ہوگا کہ وہ اس مال سے اپنی پرورش کرے؟

افسوس کہ زکوۃ جیسی عظیم الشان عبادت کو یہ لوگ نجاست میں ملا کر برباد کرنا چاہتے ہیں اور لوگوں کو حلال کے بجائے حرام مال کھلانا چاہتے ہیں۔ پھر یہ بھی قابل غور بات ہے کہ ان لوگوں کی زکوۃ کا کیا ہوگا جنہوں نے عبادت سمجھ کر دیا تھا؟ بینک میں محفوظ رکھنے سے وہ ہرگز ہرگز ادا نہ ہوگی؛ بل کہ مصارف میں خرچ کر دینا بھی ضروری ہے، کیا یہ عظیم خطرہ کی بات نہیں؟ کیا اس خطرہ کے ہوتے ہوئے بھی کوئی یہ جرأت کر سکتا ہے کہ اس بورڈ میں زکوۃ دے؟ واقعی کوئی مسلمان اس قسم کی غلطی ہرگز ہرگز نہیں کر سکتا۔

---

(۱) دیکھو: اعلاء السنن: ۹/ ۴۵

غیر ملک میں مقیم ہندوستانیوں کا مسئلہ

اب رہا غیر ملک میں مقیم ہندوستانیوں کا مسئلہ، ان کے بارے میں کہا جارہا ہے کہ انہیں زکوۃ کی ادائیگی میں دشواری محسوس ہورہی ہے، ہمارے سامنے وہ دشواریاں نہیں آئیں ہیں کہ ان پر کچھ اظہار خیال کیا جائے، اس لیے اتنا کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں کہ کیا یہ ممکن نہیں کہ یہ لوگ اپنے ان رشتہ داروں کو جو ہندوستان میں مقیم ہیں، زکوۃ کی رقم بھیج دیں اور ان کے ذریعہ سے مصارف زکوۃ میں ان کو صرف کردیں یا خود ہی مستحق افراد کو روانہ کردیں؟ ظاہر ہے کہ اس میں کوئی دشواری نہیں۔

خلاصۂ کلام

خلاصہ کلام یہ ہے کہ:

اولاً: تو اس لادینی حکومت کو یہ اختیار نہیں کہ مسلمانوں سے زکوۃ وصول کرے؛ کیوں کہ یہ حق صرف امام المسلمین وامیر المؤمنین کو ہے۔

ثانیاً: مسلمانوں کو بھی یہ اجازت نہیں کہ اپنی رضا سے بھی زکوۃ اس بورڈ کے حوالہ کریں، اس لیے ہم ایک طرف حکومت سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ اپنے اس منصوبہ پر نظر ثانی کرے اور جلد سے جلد اس کی منسوخی کا فیصلہ کرے اور دوسری طرف مسلمانوں سے اپیل کرتے ہیں کہ وہ ہرگز ہرگز اپنی زکوۃ اس بورڈ کے حوالہ کرنے کی غلطی نہ کریں، ورنہ زکوۃ ضیاع کے خطرہ میں پڑ جائے گی۔

فقط

محمد شعیب اللہ عفی عنہ

مدرسہ مسیح العلوم، بیدواڑی، بنگلور

جلد سوم

نفائسُ الفِقہ

علمی و فقہی
مباحث و مضامین کا مجموعہ

مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

مکتبہ مسیح الامت دیوبند و بنگلور

مکتبہ مسیح الامت

نفائس الفقہ

علمی وفقہی مباحث ومضامین کا مجموعہ

جلد سوم

مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم
بانی ومہتمم الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم بنگلور

مکتبہ مسیح الامت دیوبند وبنگلور

نام کتاب : نفائس الفقہ جلد سوم

مؤلف : حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

بانی ومہتمم الجامعۃ الاسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

وخلیفہ حضرت اقدس شاہ مفتی مظفر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ ناظم مظاہر علوم وقف سہارنپور

صفحات : ۵۰۳

تاریخ طباعت : رجب المرجب ۱۴۳۸ھ

ناشر : مکتبہ مسیح الامت دیوبند وبنگلور

موبائل نمبر : 9036701512 / 09634830797

ای میل : maktabahmaseehulummat@gmail.com

نفائس الفقہ (جلد سوم)

پر ایک اجمالی نظر

- اراضیٔ عشر و خراج کا شرعی ضابطہ
- مسلم پرسنل لا پر اعتراضات کا علمی جائزہ
- قانونِ شریعت کا امتیاز
- رؤیتِ ہلال اور جدید فلکیات
- عصر حاضر میں رؤیتِ ہلال
- یونیفارم سول کوڈ اور مسلمانوں کا موقف
- مکہ و منیٰ کیا ایک شہر ہے یا مختلف؟
- مفطراتِ صوم اور عصر حاضر کے بعض مسائل

- صدقے کا بکرا-ایک مسئلے کی وضاحت
- مسافتِ سفر کا شمار کہاں سے ہوگا؟
- وطن کی اقسام اور ان کی تعریف واحکام
- مرغی کی صفائی کے متعلق-ایک مسئلے کی تحقیق
- حلال جانوروں کے مکروہ اجزا کی تحقیق
- کفارۂ مسیح کا بطلان
- ہجری تاریخ کی تاریخی وشرعی حیثیت
- نمازِ قضا-شریعت کی روشنی میں
- حدیثِ تخلیق -ایک مطالعہ

فہرس

عقیدۂ کفارۂ مسیح - بائبل کی نظر میں

اراضیٔ عشر وخراج

کا شرعی ضابطہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اراضیٔ عشر وخراج کا شرعی ضابطہ

''عشر'' و''خراج'' نظامِ اراضی سے متعلق اسلامی احکامات میں سے ہیں، شرعی قانون کے مطابق بعض زمینوں پر ''عشر'' لاگو ہوتا ہے اور بعض پر ''خراج'' عائد ہوتا ہے، کن زمینوں پر ''عشر'' آتا ہے اور کن پر خراج لاگو ہوتا ہے؟ اسی سوال کے جواب کی تفصیل وتوضیح پیش کرنا، اس موقعے پر مقصود ہے۔

عشری زمینیں کونسی ہیں؟

شریعت نے جن زمینوں کو عشری قرار دیا ہے، علما نے ان کی تفصیل کرتے ہوئے ان کو چار قسموں پر منقسم کیا ہے:

(۱) وہ زمین جس کے رہنے والے سب کے سب مسلمان ہو گئے ہوں، ان کی زمینیں ان ہی کے قبضے میں رہیں گی اور ان لوگوں کی زمینوں پر عشر آئے گا۔

علامہ موفق بن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے فرمایا:

'' قال ابن المنذر: أجْمَعَ كُلُّ من نحفظ عنه من أهل العلم على أنّ كُلَّ أرض أسْلَمَ أهلُها عليها قبل قهرهم عليها أَنّها لَهم وأن أحكامَهُم أحكامُ المسلمين، وأنّ عليهم فيما زَرَعُوا فيها الزَّكاةَ.'' (۱)

(۱) المغني: ۲/۵۸۶

(ابن المنذ ر رحمہ اللہ نے کہا کہ ان تمام اہلِ علم نے جن سے ہم نے علم محفوظ کیا ہے، اس بات پر اجماع کیا ہے کہ ہر وہ زمین جس کے باشندے مغلوب ہونے سے قبل ہی اسلام لے آئے، وہ زمین ان ہی کی ہوگی اور ان لوگوں کا حکم بھی مسلمانوں کا سا ہوگا اور یہ کہ وہ لوگ اس زمین میں جو بھی زراعت کریں اس میں ان پر زکاۃ یعنی عشر ہے۔)

علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے "بدائع الصنائع" میں عشری زمین کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے:

" ومنها الأرض التي أسلم عليها أهلها طوعاً. " (۱)

(۲) وہ زمین جس کو قتال کے بعد فتح کیا گیا اور اس کو مالِ غنیمت کے قاعدے کے موافق پانچ حصے بنا کر چار حصے مجاہدین کو دیے گئے اور ایک حصہ بیت المال میں داخل کیا گیا، تو یہ زمینیں جو مجاہدین کے قبضے میں آئیں ہیں، عشری قرار پائیں گی۔

امام ابوعبید رحمہ اللہ نے "كتاب الأموال" میں اس صورت کا ذکر یوں کیا ہے:

" كُلّ أرض أُخِذَتْ عنوةً، ثمّ إنّ الإمام لم ير أن يجعلها فَـيْئاً مَوقُوفاً؛ ولكنه رأى أن يجعلها غنيمةً فخَمَّسَها، وقسَّم أربعةَ أخماسِها بين الذين افتتحُوها خاصةً. فهذه أيضاً ملك أيمانهم ليس فيها غير العُشر. " (۲)

(ہر وہ زمین جسے بہ ذریعے قتال حاصل کیا گیا، پھر امام المسلمین کی رائے یہ نہیں ہوئی کہ اس کو مال فئی قرار دیں؛ بل کہ ان کی رائے یہ ہوئی کہ

(۱) بدائع الصنائع: ۲/۵۷

(۲) كتاب الأموال لأبي عبيد: ۵۱۴

اس کو مال غنیمت قرار دیں ؛ لہٰذا اس کو پانچ حصے کر کے چار حصے فتح کرنے والے مجاہدین میں تقسیم کر دیے، تو یہ بھی ان کی ہی مملوک ہیں اوران میں بھی سوائے عشر کے کچھ لازم نہیں ۔)

صاحب ہدایہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے فرمایا:

" كل أرض أسلم أهلها أو فتحت عنوةً و قسمت بين الغانمين، فهي أرض عشر؛ لأن الحاجة إلى ابتداء التوظيف على المسلم، والعشر أليق به لما فيه من معنى العبادة". (١)

اسی کو علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اپنے الفاظ میں فرمایا:

"ومنها الأرض التي فتحت عنوةً و قهراً و قسمت بين الغانمين المسلمين؛ لأن الأراضي لا تخلو عن مؤنة :إما العشر وإما الخراج، والابتداء بالعشر في أرض المسلم أولى لأن في العشر معنى العبادة ."(٢)

(عشری زمینوں میں سے ایک وہ زمین ہے، جسے قہراً و جبراً حاصل کیا گیا ہو اور وہ مسلمان غانمین میں تقسیم کردی گئی ہو؛ کیوں کہ زمینیں ذمے داری سے خالی نہیں ہوتیں :ان پر یا تو عشر ہوگا یا خراج ہوگا اور مسلمان کی زمین میں ابتداً عشر لگانا بہتر ہے؛ کیوں کہ اس میں عبادت کے معنے ہیں ۔)

(٣) جو زمین کسی کی ملکیت میں نہ تھی اور نہ زراعت کے قابل تھی، ملک کے فتح ہونے کے بعد اسلامی حکومت کا سربراہ اس کو کسی مسلمان کو دے دیا تو وہ زمین بھی عشری ہوگی۔

(١) الهداية: ٥٩٠٢

(٢) بدائع الصنائع: ٥٧/٢

امام ابو عبید رحمۃ اللہ نے عشری زمینوں کی چار قسموں میں سے تیسری قسم کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

''کل أرض عادية لا ربَّ لها ولا عامرَ، أَقْطَعَهَا الإمامُ رَجُلاً إقطاعاً من جزيرة العرب أو غيرها ''.

(ہر وہ قدیم پڑی ہوئی زمین جس کا نہ کوئی مالک ہو اور نہ آباد کرنے والا، اس کو امام المسلمین نے کسی کو بہ طور جاگیر دے دیا ہو، خواہ وہ جزیرۂ عرب کی زمین ہو یا کسی اور علاقے کی۔)(۱)

(۴) جو زمین غیر آباد پڑی ہو، اس کو اگر مسلمان نے قابل زراعت بنالیا، تو وہ زمین بھی عشری ہے۔ امام ابو عبید رحمۃ اللہ نے لکھا ہے:

'' النوع الرابع: كل أرض ميتة، رجل من المسلمين، فأحياها بالماء و النبات.''

(چوتھی قسم وہ بنجر زمین جسے کسی مسلمان نے پانی دے کر اور فصل کے ذریعہ زندہ کیا ہو یعنی کاشت کے قابل بنالیا ہو۔)(۲)

نوٹ: اس میں کچھ تفصیلات ہیں جو آگے چل کر پیش کی جائیں گی۔

یہ چار قسم کی زمینیں ہیں، جن پر عشر آتا ہے اور سنت نبوی و آثار صحابہ سے ان اقسام پر عشر کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔

پہلی قسم کے عشری ہونے کی دلیل

پہلی قسم کی زمین کے عشری ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ''مدینہ منورہ'' اور ''یمن'' کے

(۱) کتاب الأموال :۵۱۴

(۲) کتاب الأموال :۵۱۴

لوگوں نے جب اسلام قبول کرلیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر عشر کو لازم کیا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ "کتاب الخراج" میں فرماتے ہیں:

" فكلُّ أرضٍ أسْلَمَ أهلُها عَليهَا وهي من أرض العَرَب ، أو أرض العَجم فهي لهم، وهي أرض عشر بمنزلة المدينة حين أسلَمَ عليها أَهلُها وبمنزلة اليمن." (۱)

(پس ہر وہ زمین جس کے باشندوں نے اسلام قبول کرلیا ہو اور وہ عرب کی زمین ہو یا عجم کی، وہ زمین ان ہی لوگوں کی ہوگی اور وہ "مدینہ" کی اور "یمن" کی زمین کی طرح عشری زمین ہے، (جس کے باشندے اسلام لے آئے تھے۔)

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

" وهي أرض عشر بمنزلة المدينة حيث أسلم أهلها مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وكانت أرضهم أرض عشر وكذلك الطائف والنجران." (۲)

(وہ مدینے کی زمین کی طرح عشری زمین ہے، جس کے باشندوں نے اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اسلام قبول کرلیا اور ان کی زمین عشری قرار دی گئی تھی، اسی طرح طائف اور نجران کی زمین۔)

اس سے معلوم ہوا کہ "مدینہ"، "طائف"، "یمن" وغیرہ کی زمینوں کو رسول اللہ

(۱) كتاب الخراج لابي يوسف: ۷۵

(۲) الخراج: ٦٨

صلی اللہ علیہ وسلم نے عشری قرار دیا تھا اور یہاں کے لوگ مسلمان ہو گئے تھے، امام ابن ماجہ رحمۃ اللہ نے اپنی سنن میں اور امام احمد رحمۃ اللہ نے اپنے مسند میں حضرت علاء بن الحضرمی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا:

" بَعَثَنِي رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم إِلٰى الْبَحْرَيْنِ أَوْ إِلٰى هَجَرَ، فَكُنْتُ آتِي الْحَائِطَ يَكُوْنُ بَيْنَ الْإِخْوَةِ يُسْلِمُ أَحَدُهُمْ، فَآخُذُ مِنَ الْمُسْلِمِ الْعُشْرَ وَمِنَ الْمُشْرِكِ الْخِرَاجَ." (۱)

(حضرت علا بن الحضرمی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے "بحرین" یا "ہجر" کی طرف بھیجا، چناں چہ میں ایک باغ میں آیا کرتا تھا، جو چند بھائیوں کے درمیان مشترک تھا، جن میں سے ایک مسلمان ہو گیا تھا، میں وہاں مسلمان سے عشر اور مشرک سے خراج وصول کرتا تھا۔

یہ بحرین وہجر کے مقامات بغیر قتال کے مفتوح ہوئے تھے اور وہاں کے لوگ بہ خوشی مسلمان ہو گئے تھے، ان سے حضرت علاء رضی اللہ عنہ عشر وصول کرتے تھے اور جو مشرک ہی باقی رہے، ان سے خراج وصول کیا جاتا تھا۔

اس اصول سے صرف "مکہ مکرمہ" کی زمین کو مستثنیٰ قرار دیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو قتال و جنگ سے فتح کرنے کے باوجود "حرمِ مکہ" کے تقدس وحرمت کے پیشِ نظر، اس کے باشندوں کے اموال کو نہ مالِ غنیمت قرار دیا اور نہ اس کی زمین پر خراج لاگو فرمایا۔

---

(۱) ابن ماجہ :۱۸۲۱،مسند احمد:۱۹۶۲۲

امام ابو عبید رحمہ اللہ نے اسی کو ان الفاظ میں لکھا ہے:

"كل أرض أسلم عليها أهلها فهم مالكون لرقابها كالمدينة والطائف واليمن والبحرين، وكذلك مكة إلا أنها كانت افتتحت بعد القتال ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقر من عليهم و لم يتعرض في أنفسهم ولم يغتنم أموالهم." (۱)

دوسری قسم کے عشری ہونے کی دلیل

اور دوسری قسم کی زمین یعنی جو قتال کے ذریعے مفتوح ہوئی اور مالِ غنیمت کے اصول کے مطابق پانچ حصوں میں تقسیم کر کے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کیے گئے، تو ان چار حصوں پر جو مجاہدین کی ملک ہیں، عشر آتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو اسی طرح تقسیم فرمایا اور مجاہدین کی اراضی پر عشر لازم قرار دیا تھا۔ (۲)

ایک اور جگہ امام ابو عبید رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"أن رسول الله صلى الله عليه وسلم افتتح خيبرَ عنوةً بعد القتال، وكانت مما أفاء الله على رسوله فخمّسها رسول الله صلى الله عليه وسلم و قسّمها بين المسلمين." (۳)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو جنگ کے بعد قہراً فتح کیا تھا اور اس کو پانچ حصوں میں کر کے مسلمانوں کے مابین تقسیم فرمایا تھا۔)

(۱) كتاب الأموال: ٦١٥

(۲) كتاب الأموال: ۵۱۳

(۳) كتاب الأموال: ۷۰

خیبر کی زمینوں کا مسئلہ خود اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے طے فرمایا تھا اور اس میں آپ نے یہی کیا تھا کہ اولاً اس کا خمس نکالا اور بیت المال میں داخل کیا اور بقیہ کو چھتیس (۳۶) حصوں میں کر کے اٹھارہ حصے تو مجاہدین میں تقسیم فرما دئے اور اٹھارہ حصے سیاسی وملی مقاصد کے لیے محفوظ فرما دیے۔

امام احمد وامام ابوداود رحمہ اللہ نے اس سلسلے میں متعدد طرق سے حضرت بشیر بن یسار تابعی رحمہ اللہ سے روایات جمع کی ہیں، ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے متعدد صحابہ کے حوالے سے بیان کیا:

" أن رسول الله صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم لما ظهر على خيبر قسمها على ستة و ثلاثين سهماً جمعَ ، كل سهم مائة سهم فكان لرسول الله صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم و للمسلمين النصف من ذلک، عزل النصف الباقي لمن نزل به من الوفود والأمور و نوائب الناس". (۱)

علما کا اختلاف

یہاں علما وفقہا کا اختلاف ہے کہ جن زمینوں کو جبراً وقہراً مفتوح کیا گیا ان کا حکم کیا ہے؟ اکثر علما وفقہا نے کہا کہ امام المسلمین کو اس زمین کے بارے میں اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے اور مصالح کا تقاضا ہو، تو ان زمینوں کو خیبر کی زمین کی طرح مال غنیمت قرار دے اور اس کا خمس نکال کر بیت المال میں داخل کر دے اور بقیہ ۴/۵ حصے فاتحین میں تقسیم کر دے اور اگر اس کے خیال میں یہ مناسب نہ ہو اور وہ چاہے تو ان زمینوں کو فئے قرار دے کر سابق مالکان ہی کی ملکیت پر ان کو برقرار رکھے۔

(۱) مسند أحمد: ۱۵۷۲۱،أبو داؤد: ۲۶۱۷ و اللفظ له

امام ابوعبید رحمہ اللہ نے اس اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

" و أخذت عنوةً فهي التي اختلف فيها المسلمون ، فقال بعضهم: سبيلُها سبيلُ الغنيمة، فتُخَمَّسُ و تُقَسَّمُ، فيكون أربعةُ أخماسها خططاً بين الذين افتتحوها خاصةً، و يكون الخُمس الباقي لمن سَمَّى الله تبارک و تعالى، وقال بعضهم: بل حكمها النظر فيها إلى الإمام ...... إن رأى أن يجعلها غنيمةً فيُخمِّسُها كما فعل رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم بخيبر فذلک له ، وإن رأى أن يجعلها فيئاً فلا يخمسها ولا يقسمها؛ ولكن تكون موقوفةً على المسلمين عامةً ما بقوا كما صنع عمر بالسواد." (۱)

مگر اس کا فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں حضرات صحابہ کے ایک جلیل الشان مجمع کے سامنے فرما دیا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ جب سن ۱۶ ہجری میں "عراق" کا وہ زرخیز علاقہ فتح ہوا جس کو عرب لوگ "سوادِعراق" کہا کرتے تھے، تو امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے امیرِ عراق حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو ان کے خط کے جواب میں لکھا:

" أما بعد: فقد بلغني كتابُک تذكر فيه أن الناس سألوک أن تقسم بينهم مغانمهم، وما أفاء الله عليهم. فإذا أتاک كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس عليک به إلى العسكر من كراع و مال، فأقسمه بين من حضر من

(۱) کتاب الأموال:۶۹

المسلمين واترک الأرضين والأنهار لعُمّالها ليكون ذلک في أعطيات المسلمين ، فإنک إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء". (۱)

(امابعد: مجھے تمہارا خط پہنچا، جس میں تم نے ذکر کیا ہے کہ لوگوں نے تم سے مال غنیمت اور جو کچھ اللہ نے جائیداد عطا کی ہے اس کو تقسیم کرنے کا سوال کیا ہے؟ تو جب میرا خط تم کو پہنچے تو دیکھو کہ جو جانور اور مال وسامان لوگوں نے دشمنوں سے چھین کر تمہارے پاس لا کر جمع کیا ہے، اسے ان کے مابین تقسیم کردو اور جو زمینیں اور نہریں وغیرہ قبضہ میں آئیں ان کو ان کے عمال کے ہاتھوں میں رہنے دو؛ تاکہ وہ عامۃ المسلمین کے فائدہ کے لیے رہیں؛ کیوں کہ اگر تم نے اس کو بھی تقسیم کردیا تو بعد میں آنے والوں کے لیے کچھ نہ رہے گا۔

مگر اس مسئلے میں اصحابِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اختلاف کیا، حضرت عبد الرحمٰن بن عوف اور حضرت زبیر بن العوام اور حضرت بلال رضی اللہ عنہم کی رائے یہ تھی کہ جس طرح اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم فرمایا تھا اسی طرح یہاں بھی کیا جائے اور اس سلسلے میں بحث نے طول کھینچا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بعض صحابہ نے یہاں تک فرمایا:

" أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟"

(کیا آپ ان زمینوں وغیرہ کو جو اللہ تعالے نے ہمیں ہماری تلواروں کی وجہ سے دی ہیں، ان کو ایسی قوم کو دینا چاہتے ہیں، جو ہمارے

(۱) كتاب الخراج لابی یوسف: ۲۵-۲۶

ساتھ شرک نہیں تھی اور ان کے اولاد کی اولاد کو دینا چاہتے ہیں، جب کہ وہ حاضر نہیں تھے۔)(۱)

الغرض جب مسئلے نے طول کھینچا تو لوگوں نے کہا کہ عام صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ لے لیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین اولین سے مشورہ کیا، تو ان میں بھی اختلاف ہو گیا، حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ تو یہ فرماتے تھے کہ ان کو تقسیم کیا جائے اور حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت طلحہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم کی رائے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے موافق تھی، پھر آپ نے دس انصاری صحابہ پانچ قبیلۂ اوس کے اور پانچ قبیلۂ خزرج کے بلائے اور جب وہ جمع ہوئے تو اولاً اللہ کی حمد وثنا بیان کی پھر ایک تمہیدی بات فرمائی:

”میں نے تم لوگوں کو اسی لیے جمع کیا ہے کہ میں نے تمہارے امور کی جو ذمے داری اٹھائی ہے، اس میں تم لوگ میرا ساتھ دو؛ اس لیے کہ میں بھی تم ہی جیسا ایک آدمی ہوں، آج تم کو ایک حق کا اقرار کرنا ہے، خواہ کوئی میری مخالفت کرے یا کوئی میری موافقت کرے، میں نہیں چاہتا کہ تم لوگ میری خواہش کا اتباع کرو، تم لوگوں کے ہاتھ میں کتاب اللہ موجود ہے جو حق بات کو واضح کر دے گی، میں جو کچھ کہوں گا اس کا مقصد اظہارِ حق ہوگا۔“

اس کے بعد آپ نے ایک مدلل تقریر کی جس کا خلاصہ یہ ہے:

جو لوگ ”سوادِ عراق“ کی زمینوں کے تقسیم کے قائل ہیں، ان کا کہنا ہے کہ میں ان کے حقوق کو چھین کر ظلم کر رہا ہوں، میں ظلم سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں اور اگر میں نے

(۱) الخراج لأبي يوسف:٢٦

ایسا کیا؛ تو یہ میری بدبختی ہوگی، ہاں میں اس میں ایک رائے رکھتا ہوں، وہ یہ کہ اگر میں نے کسریٰ کی اس زمین کو مجاہدین میں تقسیم کردیا، تو آئندہ کوئی علاقہ مفتوح نہ ہو سکے گا؛ لہٰذا ان زمینوں کو ان کے مالکین کے ہاتھوں میں رہنے دیا جائے اور ان کے اوپر خراج و جزیہ عائد کیا جائے اور اس سے جو آمدنی ہو اس سے فوجیوں اور معصوم بچوں اور آئندہ آنے والی نسلوں سب کو فائدہ پہنچایا جائے۔

کیا آپ حضرات نے اس پر غور کیا کہ اسلامی مملکت کی سرحدوں کے لیے مستقل فوج کی ضرورت ہے جو وہاں ہر وقت رہے، اسی طرح کیا آپ نے سوچا کہ اسلامی مملکت کے بڑے بڑے خطے اور شہر جیسے جزیرہ، شام کوفہ بصرہ و مصر کی حفاظت کے لیے بھی مستقل فوج کی ضرورت ہے، اگر میں اس زمین کو اس کے مالکوں سمیت فوجیوں میں تقسیم کردوں تو اتنی بڑی فوج کا خرچہ کہاں سے پورا کیا جائے گا؟

اس کے بعد آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

”میں نے جو بھی فیصلہ کیا ہے، وہ اپنی مرضی سے نہیں؛ بل کہ کتاب اللہ کی روشنی میں کیا ہے“۔ پھر آپ نے اس پر سُوْرَةُ الْحَشْر کی آیات کا حوالہ دیا۔ وہ آیات یہ ہیں:

﴿ وَمَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَاءُ، وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ﴾ (الحشر: ٦)

﴿ وَمَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ أَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْلَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا اٰتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَانَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا، وَاتَّقُوْا اللّٰهَ، إِنَّ اللّٰهَ

شَدِيْدُ الْعِقَابِ ﴾ (الحشر: ۷)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس تقریر سے سارے صحابہ نے اتفاق کیا اور اسی پر عمل در آمد کیا جاتا رہا۔(۱)

اب رہا یہ کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمینوں کو پھر کیوں تقسیم کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے یہ زمین اسی لیے تقسیم فرمائی کہ آپ کو اس کا اختیار تھا، اسی اختیار کی بنیاد پر آپ نے تقسیم کیا، جس طرح خیبر کے علاوہ دوسری زمینوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم نہیں کیا۔

چناں چہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں:

" وقد ترک رسول اللّٰه صلی اللہ علیہ وسلم من القرى ما لم يقسم وقد ظهر على مكة عنوةً و فيها أموال، فلم يقسمها، وظهر على قريظة و النضير وعلى غير دار من دور العرب، فلم يقسم شيئاً من الأرض غيرَ خيبر، فلذلک كان الإمام بالخيار إن قسّم كما قسّم رسول اللّٰه صلی اللہ علیہ وسلم فحسن، وإن ترک كما ترک رسول اللّٰه صلی اللہ علیہ وسلم غير خيبر فحسن." (۲)

تیسری قسم کے عشری ہونے کی دلیل

اور جس زمین کو امیر المومنین نے کسی کو عطیہ دے دیا، جب کہ وہ زمین کسی کی ملک نہیں تھی، تو اس پر عشر لاگو ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں نے جب "حمص" کو فتح کیا، تو وہ

---

(۱) دیکھو: كتاب الخراج لأبي يوسف: ۲۶-۲۹

(۲) الخراج لأبي يوسف: ۷۴

''نہر ار بد'' پر جمع ہوئے اور وہاں کی زمین کو قابل بنا لیا اور اس کو حضرت عمر و عثمان رضی اللہ عنہما نے نافذ فرمایا اور اس پر خراج نہیں لیا جاتا تھا؛ بل کہ عشر لاگو کیا گیا تھا، اسی طرح ''حمص'' کے بعض اور حصے بھی لشکریوں کو ان کی درخواست پر دیئے گئے اور ان پر عشر ادا کیا جاتا تھا۔

علامہ ابن قدامہ الحنبلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''ابن عائذ رضی اللہ عنہ نے اپنی سند سے روایت کیا ہے کہ سلیمان بن عتبہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امیر المؤمنین عبداللہ بن محمد رضی اللہ عنہ (میرا خیال ہے کہ ان سے مراد خلیفۂ منصور ہیں) نے ان سے ان زمینوں کے سبب کے بارے میں سوال کیا، جو صحابہ کی اولاد کے قبضہ میں ہیں، جو یہ ذکر کرتے ہیں کہ یہ بہت پہلے ان کے آبا کو عطیہ دی گئی ہیں؟ سلیمان رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ جب اللہ نے مسلمانوں کو بلاد ''شام'' پر غلبہ عطا کیا اور انہوں نے اہل ''دمشق'' و اہل ''حمص'' سے مصالحت کی تو پوری طرح غلبہ حاصل ہونے سے قبل ان شہروں میں داخل ہونے کو برا سمجھا اور ''نہرِ بَرَدی'' کی چراگاہ میں جو ''مِزہ'' اور ''شعبان'' نامی چراگاہ کے درمیان ''نہر بَرَدی'' کے دونوں جانب واقع ہے اور جو دمشق اور اس کے قریہ جات والوں کے لیے مباح و جائز تھی جس کا کوئی مالک نہیں، وہاں قیام کیا، حتی کہ اللہ نے ان کے ہاتھوں وہاں کے مشرکین کو ذلیل کیا، پس ان اہل اسلام میں سے ایک ایک جماعت نے ایک ایک محلّہ آباد کیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس کی خبر ہوئی تو انہوں نے اس کو نافذ کر دیا، پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بھی اس کو نافذ رکھا''۔(۱)

(۱) المغني لابن قدامة: ۲/۵۸۴

پھر ایک دوسری روایت میں حضرت اُحوص بن حکیم سے بھی اسی کے مانند نقل کیا ہے اور اس کے آخر میں ہے کہ ان زمینوں پر خراج نہیں؛ بل کہ عشر دیا جاتا تھا۔(۱)

چوتھی قسم کے عشری ہونے کی دلیل و تفصیل

چوتھی قسم کی زمین، یعنی جو زمین غیر آباد پڑی ہو اور اس کو کسی مسلمان نے قابلِ زراعت بنالیا، تو اس میں کچھ تفصیل ہے:

''درمختار'' میں ہے:

" ولو أحياه مسلم اعتبر قربه ، ما قارب الشيء يعطى حكمه".

اس کی شرح میں علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہ نے لکھا ہے:

" أي قرب ما أحياه، إن كان إلى أرض الخراج أقربَ كانت خراجية ، وإن كان إلى العشر أقرب فعشرية ، وإن كانت بينهما فعشرية مراعاة لجانب المسلم عند أبي يوسف، واعتبر محمد الماء فإن أحياها بماء الخراج فخراجية، وإلا فعشرية ." (۲)

اور علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہ نے "البدائع" میں لکھا ہے:

" فإن أحياها مسلم قال أبو يوسف: إن كانت من حيز أرض العشر فهي عشرية وإن كانت من حيز أرض الخراج فهي خراجية ، وقال محمد: إن أحياها بماء

---

(۱) المغني لابن قدامه: ۵۸۴/۲

(۲) الشامي على الدر: ۱۸۴/۴

العشر فهي عشرية، وإن أحياها بماء الخراج فهي خراجية وإن أحياها ذمي فهي خراجية كيف ما كان بالإجماع." (۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک وہ زمین جس کو مسلمان آباد کرلے، اگر اس کے قرب وجوار کی زمینیں عشری ہوں تو وہ بھی عشری ہوگی اور اگر اس کے قرب وجوار کی زمینیں خراجی ہیں تو یہ بھی خراجی قرار دی جائے گی اور اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی زمینیں ہیں، تو اس زمین کو عشری قرار دیا جائے گا۔

اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ بالا زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار اس کو دیئے جانے والے پانی پر ہے، اگر عشری پانی سے اس زمین کو سیراب کیا جاتا ہے، تو وہ عشری ہے اور اگر خراجی پانی دیا جاتا ہے تو وہ بھی خراجی ہوگی۔

علمائے احناف نے ان دونوں قولوں میں سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر فتوی دیا ہے، جیسا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ایسی زمین کے عشری ہونے کی دلیل یہ ہے کہ "بصرہ" کو صحابہ نے عشری زمین قرار دیا؛ حالاں کہ اس کے قرب وجوار میں عراق کی خراجی زمینیں ہیں، وجہ یہ ہے کہ یہ عشری پانی سے سیراب کی جاتی تھی۔

چناں چہ یحییٰ بن آدم رحمہ اللہ نے کہا ہے:

"وقد قال بعض أصحابنا في أرض البصرة: أرضها أرض عشر؛ لأنها استخرجت من أنهار الخراج لأن البطائح تقطع مابينها وبين دجلة، وشربها من البطائح ومن البحر، والبطائح والبحر ليسا من أنهار الخراج." (۲)

(۱) بدائع: ۵/۲۸۵، وراجع: ۲/۵۸ أيضاً

(۲) الخراج ليحيى ابن آدم - بہ حوالہ اعلاء السنن: ۱۲/۳۷۸

اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ''بصرہ'' کو اگر چہ خراجی زمین قرار دینا چاہیے؛ کیوں کہ وہ خراجی زمینوں کے قرب و جوار میں ہے، تاہم اجماعِ صحابہ کے پیش نظر وہ بھی اس کو خلاف قیاس عشری ہی قرار دیتے ہیں۔

چناں چہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے خود فرمایا:

''وأما أرض البصرة ، و خراسان فإنها عندي بمنزلة السواد ، ما افُتتِحَ من ذلک عنوةً فهو أرض خراج ، وما صُوُلِحَ عليه أهله فعلى ما صولحوا عليه ولا يزاد عليهم ، وما اسلم عليه أهله فهو عشر . ولستُ أفرق بين السواد و بين هذه في شيء من أمرها؛ ولكن جرت عليها سنة و مضى ذلک مَنُ كان من الخلفاء، فرأيتُ أن نقرّها على حالها، وذلک الأمر وعليه العمل.'' (۱)

اس میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اپنا اصل ضابطہ بیان کرنے کے بعد جو یہ فرمایا: ''لیکن اس میں ایک سنت جاری ہے اور اس کو خلفا نے جاری کیا'' اس میں اسی بات کی جانب اشارہ ہے۔

خراجی زمین کا ضابطہ

اوپر عشری زمینوں کا اصول وضابطہ پیش کیا گیا تھا، اب خراجی زمینوں کا اصول وضابطہ بیان کیا جاتا ہے۔ جس طرح عشری زمینوں کی چار قسمیں تھیں اسی طرح خراجی زمین کی بھی چار قسمیں ہیں:

(۱) جس ملک کو مسلمان صلح کے ساتھ فتح کریں، اس کی شرائط صلح میں اگر یہ

(۱) الخراج: ۶۴-۶۵

بات ہو کہ اس کی زمینیں بہ دستور ان ہی غیر مسلم لوگوں کی ملکیت میں رہیں گی، تو اس شرط کے مطابق یہ زمینیں وہاں کے غیر مسلم باشندوں کی ملک ہوں گی اور ان پر خراج عائد ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" أيما قوم من أهل الشرک صالحهم الإمام على أن ينزلوا على الحكم، والقسم، وأن يؤدوا الخراج ، فهم أهل ذمّة وأرضهم أرض خراج." (۱)

بدائع میں ہے:

"وكذا إذا منّ عليهم و صالحهم من جماجمهم وأراضيهم على وظيفة معلومة من الدراهم والدنانير أو نحو ذلک ، فهي خراجية." (۲)

(۲) جس ملک کو بعدِ قتال فتح کیا گیا، اگر اس کی زمینیں مجاہدین میں تقسیم نہیں کی گئیں اور امیر المومنین نے اسی کو مصلحت خیال کیا کہ یہاں کی زمینیں بہ دستور ان ہی کفار کی ملکیت میں رہیں تو یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" أيما أرض افتتحها الإمام عنوةً ...... وإن لم يرقسمتها ورأى الصلاح في إقرارها في أيدي أهلها، كما فعل عمر بن الخطاب في السواد ، فلهٗ ذلک وهي أرض خراج ،

---

(۱) الخراج لأبي يوسف :٦٨

(۲) بدائع الصنائع: ۲/۵۸

ولیس لهٔ أن یاخذها بعد ذلک منهم الخ." (۱)

(۳) جس غیر آباد زمین کو بہ اذنِ امام غیر مسلم آباد کرلیں اور قابلِ کاشت بنالیں وہ زمین بھی خراجی ہوگی۔ (۲)

(۴) وہ زمین جو مسلمان آباد کرلیں، امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مطابق اگر وہ خراجی زمینوں کے قرب میں ہوتو وہ خراجی ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کے مطابق وہ اگر خراجی پانی سے سیراب ہوتی ہےتو خراجی ہوگی۔ (۳)

دلائل کی طرف

۱-خراجی زمینوں کی پہلی قسم پر دلیل یہ ہے کہ خراج کا وظیفہ کفار کے ساتھ مخصوص ہے، لہٰذا جب امیر نے شرط کے مطابق ان کی زمین ان کی ملکیت میں رہنے دیا، تو اس کے لائق یہی ہے کہ خراج عائد کیا جائے۔

صاحب "الهداية" لکھتے ہیں:

"وکذا إذا صالحهم ؛ لأن الحاجة إلی إبتداء التوظیف علی الکافر والخراج ألیق به." (۴)

اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے:

« صَالَحَ رسولُ اللّٰه صلی اللہ علیہ وسلم أهلَ نجران علی

---

(۱) الخراج لأبي یوسف :۶۸

(۲) بدائع : ۲/ ۵۸، الشامي: ۴/ ۱۸۴

(۳) الشامي: ۴/ ۱۸۴، بدائع: ۲/ ۵۸

(۴) الهداية: ۲/ ۵۹۱

ألفَيْ حُلّة: النصفُ في صفر والبقيةُ في رجب، يُؤدُّونَها إلى المسلمين ، و عاريةِ ثلاثين درعاً، و ثلاثين فرساً ، و ثلاثين بعيراً ، و ثلاثين من كل صنف من أصناف السلاح، يغزون بها ، والمسلمون ضامنون لها حتى يردّوُها عليهم الخ.» (۱)

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ نجران سے اس بات پر مصالحت فرمائی کہ وہ مسلمانوں کو سالانہ دو ہزار جوڑے کپڑے دیا کریں گے، نصف ماہ صفر میں اور بقیہ نصف رجب میں ادا کریں گے، اور اس بات پر کہ تیس درعیں، تیس گھوڑے، تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیارات میں سے تیس تیس عاریۃً دیا کریں گے اور مسلمان ان کو واپس کرنے تک ان کے ضامن ہوں گے۔)

اور اہل نجران کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مصالحت کی جو تحریر دی تھی اس کو محمد بن اسحاق رضی اللہ عنہ کے حوالے سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے ''الخراج'' میں مکمل ذکر کیا ہے۔ (۲)

۲- اور دوسری قسم کی زمین جس کو بعدِ قتال کے فتح کیا گیا ہو، تو کفار کے قبضے میں جو زمینیں دی جائیں، وہ خراجی ہوتی ہیں؛ کیوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عراق، مصر، شام کی زمینوں پر خراج ہی عائد کیا تھا۔ چند روایات پیش کرتا ہوں:

(۱) حضرت سفیان بن وہب خولانی صحابی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

---

(۱) سنن أبي داوٗد: ۲۶۴۴

(۲) دیکھو: الخراج لأبي یوسف: ۷۷-۷۸

''جب مصر بغیر صلح وعہد کے فتح ہوا، تو حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور کہا کہ اے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ! اس زمین کو تقسیم کردو، حضرت عمرو رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں اس کو تقسیم نہیں کروں گا، حضرت زبیر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آپ اسے ضرور تقسیم کریں گے، جس طرح کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو تقسیم کیا تھا، حضرت عمرو رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں جب تک حضرت امیر المومنین رضی اللہ عنہ کو خط نہیں لکھوں گا، تقسیم نہیں کروں گا۔''

چناں چہ آپ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خط لکھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا:

'' دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة .''

(اس زمین کو رہنے دو تا کہ اس سے بعد کے مسلمان نسلاً بعد نسل نفع اٹھاتے رہیں۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ مصر کی زمین، جو کہ عنوۃً وقہراً فتح کی گئی تھی، اسے تقسیم نہیں کیا گیا تھا، جیسا کہ ''سوادِ عراق'' کی زمینوں کو تقسیم نہیں کیا گیا تھا؛ لہٰذا جب ان زمینوں کو انہیں کفار کے ہاتھ رہنے دیا گیا، تو لازماً ان پر خراج عائد ہوگا۔

(۲) محمد بن اسحاق رحمہ اللہ نے امام زہری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ''خراسان'' اور ''سندھ'' کے علاوہ پورا ''عراق'' فتح کیا اور پورا ''شام'' اور ''مصر'' فتح کیا، سوائے ''افریقہ'' کے کہ اسے ہم نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں فتح کیا؛ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ''سواد'' و ''اہواز'' کو فتح کیا اور مسلمانوں نے اشارہ دیا کہ ان ملکوں کو تقسیم کیا جائے؛ مگر آپ نے یہ فرمایا:

---

(۱) كتاب الأموال: ۵۸

"فما يكون لمن جاء من المسلمين؟"

(جو مسلمان بعد میں آئیں گے ان کے لیے کیا بچے گا۔)

اور آپ نے ان زمینوں کو ان کے مالکوں کے ہاتھ میں چھوڑ دیا اور ان پر جزیہ مقرر کیا اور زمین سے خراج وصول کیا۔(۱)

(۳) ابن سعد رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے:

"حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے مصر کو عنوۃً فتح کیا اور اس کی املاک واموال کو مباح قرار دیا، پھر وہاں کے لوگوں سے جزیہ پر صلح کی اور ان کی زمینوں پر خراج عائد کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ سب خط میں لکھ کر روانہ کیا، ایک روایت میں ہے کہ وہ ضرورت کے بہ قدر رکھ کر اہل مصر کا جزیہ وخراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کرتے تھے۔"(۲)

(۴) حضرت ابراہیم التیمی رحمہ اللہ نے کہا:

"جب مسلمانوں نے "سوادِ عراق" فتح کیا تو لوگوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اس کو ہمارے درمیان تقسیم کر دیجیے؛ کیوں کہ یہ ہم نے قہراً فتح کیا ہے؛ مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ پھر جو مسلمان بعد میں آئیں گے ان کے لیے کیا ہوگا؟ پھر آپ نے ان زمینوں کو اہل سواد ہی میں برقرار رکھا اور ان لوگوں پر جزیہ مقرر کیا اور ان کی زمینوں پر طسق (یعنی خراج) مقرر کیا اور انہیں تقسیم نہیں کیا۔"(۳)

---

(۱) الخراج لأبي يوسف: ۳۳

(۲) نصب الراية: ۳/۴۳۸، الدراية: ۲/۱۳۰، عون المعبود: ۸/۱۹۷، فتح القدير: ۶/۳۲

(۳) الاموال: ۵۷

ان روایات سے بھی یہ بات واضح ہوگئی چوں کہ ''سوادِ عراق'' عنوۃً فتح ہوا ہے؛ اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی زمینوں کو تقسیم نہیں کیا؛ بل کہ انہیں ان کفار ہی کے پاس رہنے دیا اور ان پر خراج عائد فرمایا۔

ہم نے یہاں اس سلسلے کی چند روایات کا ذکر کیا ہے تفصیل کے لیے ''**الخراج لأبي یوسف**'' اور ''**الأموال لأبي عبید**'' وغیرہ دیکھی جاسکتی ہیں۔

۳- جس زمین کو غیر مسلم آباد کرلیں وہ بھی خراجی ہوگی؛ کیوں کہ غیر مسلم پر عشر نہیں ہوتا اور اس مسئلے پر علما کا اجماع ہے۔

علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''**فإن أحیاها ذمي، فهي خراجیة کیف ما کان بالإجماع.**'' (۱)

اور قیاس بھی یہی کہتا ہے؛ کیوں کہ عشر ایک عبادت ہے؛ اس لیے وہ کفار کے مناسب حال نہیں ہے؛ لہٰذا لامحالہ کفار پر خراج عائد ہوگا، کیوں کہ زمین پر عشر نہیں ہے تو خراج ضرور لازم آئے گا۔

۴- چوتھی قسم کی زمین کے خراجی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اہل ''بصرہ'' میں سے ایک ثقفی جنہیں نافع ابو عبداللہ رضی اللہ عنہ کہا جاتا تھا۔ انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا:

''**إن قِبَلنا أرضاً بالبصرة ، لیست من أرض الخراج، ولا تضر بأحد من المسلمین، فإن رأیتَ أن تقطعنیها أتّخذ فیها قصباً لخیلي فافعل.**''

(۱) بدائع: ۵/۲۸۵

(ہمارے قریب ایک زمین ''بصرہ'' میں ہے جو خراجی نہیں، اگر آپ کی رائے ہو تو یہ مجھے عنایت فرمادیں، تاکہ میں اپنے گھوڑوں کے لیے چراگاہ بنالوں)

آپ نے حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ''اگر یہ شخص جس طرح کہتا ہے وہ صحیح ہے تو اس زمین کا حصہ اس کو دے دیں''۔

اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا:

'' أن أبا عبد الله سألني أرضاً على شاطئ دجلة ، فإن لم تكن أرض جزية ولا أرضاً يجري إليها ماء جزية فأعطها إياه''.

(ابوعبداللہ رضی اللہ عنہ نے مجھ سے ''دجلہ'' کے کنارے ایک زمین مانگی ہے، اگر وہ جزیہ کی زمین نہ ہو اور نہ ایسی زمین ہو، جس میں جزیہ کا پانی جاری ہوتا ہو، تو وہ ان کو دے دیں۔)(۱)

اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یہ جملے بتاتے ہیں کہ پانی کے عشری یا خراجی ہونے کا بھی اثر واعتبار ہے، ورنہ ''ولا أرضاً يجري إليها ماء جزية'' کہنے کی کوئی وجہ نہ ہوتی، اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی زمین کو خراجی پانی دیا جاتا ہے تو وہ زمین خراجی ہوگی۔

یہ دلیل امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ہے۔(واللّٰہ تعالی أعلم وعلمه أتم وأحكم)

(۱) الاموال لأبی عبید : ۲۲۷

امام ابو یوسف ومحمد کے اختلاف کی تفصیل

یہاں یہ بھی واضح ہونا چاہیے کہ اس چوتھی صورت میں امام ابو یوسف وامام محمد رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے، جب کہ یہ آباد کردہ زمین خراجی یا عشری زمینوں کے حیز وقرب میں ہو اس صورت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ قرب کا اعتبار کرتے ہوئے آباد کردہ زمین پر عشری ہونے کا (جب کہ وہ عشری زمینوں کے قرب میں ہو) اور خراجی ہونے کا (جب کہ خراجی زمینوں کے پاس ہو) حکم لگاتے ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ عشری یا خراجی پانی کا اعتبار کرتے ہوئے حکم لگاتے ہیں۔

لیکن اگر نئی آباد کردہ زمین عشری یا خراجی زمینوں کے قرب میں نہ ہو، تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ دونوں کا مسلک ایک ہے: وہ یہ کہ پانی کے عشری یا خراجی ہونے پر اس زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار ہوگا۔ چناں چہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے بھی "کتاب الخراج" میں پانی کے عشری یا خراجی ہونے پر مدار رکھا ہے۔

آپ فرماتے ہیں:

" أيما رجل أحيا أرضاً في أرض الموات من أرض الحجاز أو أرض العرب التي أسلم أهلها عليها وهي أرض عشر فهي له، وإن كانت من الأرضين التي افتتحها المسلمون ممّا في أيدي أهل الشرك، فإن أحياها وساق إليها الماء من المياه التي كانت في أيدي أهل الشرك فهي أرض خراج، وإن أحياها بغير ذلك الماء ببئرٍ احتفرها فيها أو عين استخرجها منها فهي أرض عشر،

وإن كان يستطيع أن يسوق الماء إليها من الأنهار التي كانت في أيدي الأعاجم فهي أرض خراج ساقهٔ أو لم يسقه .'' (۱)

علامہ ظفر احمد تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ ''إعلاء السنن'' میں مذکورہ بالا عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

'' وبه تبين أن أبا يوسف لا يخالف محمداً في اعتبار الماء، بل يوافقهٔ إذا لم تكن الأرض التي أحياها المحيي في حيز أرض الخراج أو العشر.'' (۲)

غرض یہ کہ امام محمد وامام ابو یوسف رحمہما اللّٰہ میں اختلاف صرف اس وقت میں ہے، جب کہ یہ آباد کردہ زمین عشری یا خراجی زمینوں کے قرب میں ہو ورنہ دونوں حضرات کے نزدیک پانی کا اعتبار ہے کہ اگر وہ زمین خراجی پانی سے سینچی جاتی ہو،تو وہ خراجی ہوگی اور اگر عشری پانی سے سینچی جاتی ہوتو عشری ہوگی۔

استثنا

یہاں تک جو عرض کیا گیا وہ اصل قاعدہ وضابطہ ہے،جس سے خراجی وعشری زمینوں کا تعین کیا جا سکتا ہے؛ مگر اس قاعدے سے ہٹ کر بھی بعض فیصلے نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم وصحابہ سے منقول ہیں اور یہ بعض خصوصیات کی بنا پر ایک استثنائی صورت ہے اور اس کو اسی طرح قائم وباقی رکھنا ضروری ولازمی ہے، ان استثنائی صورتوں کی تفصیل یہ ہے:

---

(۱) كتاب الخراج لأبي يوسف :۷۲

(۲) إعلاء السنن :۱۲/۳۹۰

(۱) اوپر معلوم ہوا کہ جس ملک کو جنگ وقتال کے بعد فتح کیا جائے اور اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہ کیا جائے؛ بل کہ بہ دستور کفار ہی کی ملکیت میں رہنے دیا جائے، تو ایسی زمینیں خراجی ہوں گی؛ مگر مکہ مکرمہ اس سے مستثنیٰ ہے؛ کیوں کہ اس کو عنوۃً و قہراً فتح کیا گیا اور اس کی زمینیں کفار ہی کو دے دی گئیں؛ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان زمینوں کو خراجی قرار نہیں دیا؛ بل کہ اصل ضابطہ سے ہٹ کر ان پر عشر عائد کیا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" وأرض العرب مخالفة لأرض العجم من قِبَل أن العرب إنما يقاتلون على الإسلام، لا تقبل منهم الجزية، ولا يقبل عنهم إلا الإسلام، فإن عفي لهم عن بلادهم، فهي أرض عشر، وإن قسمها الإمام ولم يدعها لهم، فهي أرض عشر. وليس يشبه الحكم في العرب الحكم في العجم؛ لأن العجم يقاتلون على الإسلام وعلى إعطاء الجزية، والعرب لا يقاتلون إلا على الإسلام: فإما أن يسلموا وإما أن يقتلوا. ولا نعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم و لا أحداً من أصحابه ولا أحداً من الخلفاء من بعده أخذوا من عبدة الأوثان من العرب جزيةً ، إنما هو الإسلام أو القتل". (۱)

(عرب کی زمین عجم کی زمین کے خلاف ہے، اس لحاظ سے کہ عرب سے اسلام کی بنیاد پر جہاد کیا جاتا ہے اور ان سے جزیہ نہیں قبول کیا

(۱) الخراج لأبي يوسف :۷۲

جاتا اور اسلام کے سوا کچھ بھی ان سے نہیں قبول نہیں کیا جاتا، پس اگر ان کے شہر ان کو دے دیے جائیں، تو بھی وہ عشری زمین ہے اور اگر امام نے ان زمینوں کو تقسیم کر دیا، تو بھی وہ عشری زمینیں ہیں۔عرب کے بارے میں حکم عجم کے بارے میں حکم کے مشابہ نہیں ہے؛ اس لیے کہ عجمیوں سے اسلام کی بیناد پر بھی قتال ہوتا ہے اور جزیہ دینے پر بھی ہوتا ہے؛ مگر عربوں سے صرف اسلام کی بنیاد پر قتال ہوتا ہے، پس وہ یا تو اسلام قبول کریں یا نہیں تو قتل کیے جائیں اور ہم نہیں جانتے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے یا صحابہ اور بعد کے خلفا میں سے کسی نے عرب کے بت پرستوں سے جزیہ لیا ہو، ان سے تو بس یا اسلام ہے یا قتل۔)

(۲) اسی طرح عرب کی کل زمین عشری قرار دی گئی خواہ وہ عنوۃً مفتوح ہوئی ہو یا صلحاً، یہ عرب کی زمین کی خصوصیت ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وقد بلغنا أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم افتتح فتوحاً من الأرض العربية فوضع عليها العشر ولم يجعل على شيء منها خراجاً، وكذلك قول أصحابنا في تلك الأرضين.''(۱)

(۳) اسی طرح ''بصرہ قہراً وعنوۃً فتح ہوا، اس کا مقتضی تو یہ تھا کہ وہاں کی ان زمینوں کو جو کفار کو دی گئیں، خراجی قرار دیا جاتا؛ مگر بہ اجماعِ صحابہ رضی اللہ عنہم بصرے کی کل زمین کو عشری قرار دیا گیا۔

(۱) الخراج لأبي يوسف :٦٤

علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ ''البناية'' کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

'' فإن القياس وضع الخراج عليها (أي على البصرة) لكونها فُتِحَتْ عنوةً، ومع ذلک لم يوظف رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها الخراجَ تعظيماً لها ولأهلها، فكما لا رقّ على العرب لا خراج على أراضيهم.'' (۱)

الغرض بعض علاقوں کی خصوصیات کی وجہ سے اصل ضابطے سے ان کو مستثنیٰ رکھا گیا اور ان کو ہمیشہ اسی طرح باقی رکھنا لازم ہے۔

فقط

حررہ العبد محمد شعیب اللہ عفی عنہ
مدرسہ جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم بنگلور

---

(۱) البحرائق: ۵/ ۱۰۷

مسلم پرسنل لا پر
اعتراضات کا علمی جائزہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسلم پرسنل لا پراعتراضات کا علمی جائزہ

تمہید

''یکساں سول کوڈ اور مسلمان'' کے عنوان سے میرا ایک مضمون روزنامہ سالار بابت ۲۹/ جون ۱۹۹۵ء کی اشاعت میں شائع ہوا تھا اس میں میں نے پروفیسر ایم. بشیر حسین کے ایک مضمون کے بعض اجزا پر تنقید کی تھی۔ پروفیسر صاحب نے روزنامہ سالار: ۱۳/ اگست ۱۹۹۵ء کی اشاعت میں میری تنقید کا جواب دینے کی کوشش فرمائی ہے۔(۱)

اور اس مضمون میں میرے ایک اور مضمون ''قانونِ شریعت کا امتیاز'' جو ''سالار'' اور ''پاسبان'' میں بالاقساط شائع ہوا تھا، اس کے بھی بعض اجزا پر تنقید کی ہے؛ مگر افسوس کہ انھوں نے نہ میرے پہلے مضمون کے تمام اجزا کا جواب دیا ہے اور نہ دوسرے مضمون کے تمام نکات پر تنقید و تبصرہ کیا ہے۔ پروفیسر صاحب نے اپنے تازہ آرٹیکل میں بعض جملے بڑے امید افزا لکھے ہیں۔ مثلاً فرماتے ہیں: ''ایسے لوگ جن کو قرآن وحدیث پر عبور حاصل ہے اس قسم کی بحث میں حصہ لیں تو ہم جیسے لوگوں کے لیے ان کے خیالات مشعلِ راہ ثابت ہوں گے، بحث ومباحثے سے ہی حق کی پہچان ہوسکتی ہے۔

(۱) سالار ۱۳/ اگست، ۱۹۹۵

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر صاحب حق کے متلاشی ہیں، ان ہی جملوں نے مجھے مجبور کیا کہ میں پرفیسر صاحب کے اٹھائے ہوئے نکات پر خامہ فرسائی کروں اور علمی ودعوتی پیرائے میں کلام کروں، آگے بڑھنے سے پہلے میں ضروری خیال کرتا ہوں کہ چند اصولی باتیں پیش کروں۔

عمل کے لیے ثبوت ضروری ہے، نہ کہ حکمتِ عمل

پہلی بات یہ ہے کہ کسی مسئلے وقانون پر عمل کے لیے یہ ضروری وکافی ہے کہ اس کا ثبوت دلائلِ شرعیہ سے ہوجائے، یہ ضروری نہیں کہ اس قانون کی حکمت بھی معلوم ہو، اگر چہ اس قانون میں حکمت ضرور ہوتی ہے۔ جب کسی قانون اور حکم کا ثبوت دلائلِ شرعیہ سے ہوجائے اور یہ معلوم ہوجائے کہ یہ اللہ تعالیٰ اور اللہ کے رسول کا حکم وقانون ہے، تو ایمان والے کی ذمے داری ہے کہ وہ اس پر عمل کرے، ثبوت کے بعد عمل کو اس پر موقوف رکھنا کہ اس کی حکمت وعلت بھی معلوم ہوجائے ضعفِ ایمان کے علاوہ ضعفِ عقل کی بھی دلیل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیوی قانون کے متعلق جب یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ یہ حکومت کا قانون ہے، تو اس پر عمل کو اس پر موقوف نہیں رکھا جاتا کہ اس کی علت وحکمت بھی بتائی جائے یا معلوم ہوجائے۔ چناں چہ آج ہر ملک میں حکومت کے ہزاروں احکام وقوانین نافذ ہیں اور عام لوگ ان کی حکمت ومصلحت سے قطعاً ناواقف ہیں، پھر بھی ان پر عمل کو ضروری خیال کیا جاتا ہے۔

فرض کیجیے کہ ایک شخص نے حکومت کے کسی قانون کی مخالفت کی اور اس پر اس کو پولیس نے گرفتار کرنا چاہا، یا سزا دینی چاہی؛ مگر اس شخص نے اس پر احتجاج کیا اور کہا کہ حکومت کا یہ قانون کس حکمت وعلت پر مبنی ہے؟ جب تک مجھ کو معلوم نہ

ہوگا اور پھر جب تک میری عقل اس کو باور نہیں کرے گی، میں اس قانون پر عمل نہیں کروں گا اور مجھے گرفتار کرنے کا تم کو کوئی حق نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس شخص کی اس بات پر پولیس یا حکومت اس شخص کو معذور قرار دے گی؟ اور کیا اس کی سزا موقوف ہو جائے گی؟ یا پہلے کی بہ نسبت سزا میں اضافہ کر دیا جائے گا؟

ظاہر ہے کہ اس کو معذور نہیں؛ بل کہ باغی قرار دیا جائے گا اور یہی کہا جائے گا کہ جب حکومت کا قانون ہونا ثابت ہو چکا تو اب اس کی حکمت وعلت کا معلوم ہونا ضروری نہیں، اگر چہ حکومت نے جو قانون بنایا ہے، وہ بڑی دور اندیشی سے بنایا ہے اور اس میں حکمت و مصلحت کی پوری رعایت رکھی گئی ہے۔ اسی طرح اسکول، مدرسے اور کالج وغیرہ میں طلبا کے لیے قوانین ہوتے ہیں اور معتمد طریقے پر ان قوانین کا اسکول، مدرسے و کالج کے قوانین ہونا طلبہ کو معلوم ہوتا ہے اگر چہ ان کی حکمت معلوم نہیں ہوتی؛ بل کہ بسا اوقات غور وفکر کرنے کے بعد بھی ان کی حکمت تک ذہن کی رسائی نہیں ہوتی؛ مگر اس کے باوجود ساری دنیا کے عقل مند لوگ طلبا کے لیے ان پر عمل کو لازم قرار دیتے ہیں۔

اگر کوئی طالب علم یہ کہے کہ پہلے مدرسے کے ان قوانین کی حکمت مجھے سمجھا دو، پھر میں ان پر عمل کروں گا، تو کیا کوئی اسکول یا مدرسے اس طالب علم کو معقولیت پسند اور انصاف پسند قرار دے کر اپنے قوانین کی حکمت بیان کرنے کی زحمت برداشت کرے گا؟ نہیں، کیوں؟ اس لیے کہ ثبوتِ حکم کافی ہوتا ہے، حکمت کا معلوم ہونا ضروری نہیں۔

بالکل اسی طرح جب دلائلِ شرعیہ سے کسی حکم وقانون کا اللہ ورسول کی طرف سے ہونا ثابت ہو جائے، تو اتنی بات عمل کے لیے کافی ہے، حکمت کے معلوم ہونے

پر عمل کو موقوف رکھنا زبردست غلطی ہے۔ ہاں! قانون پر عمل کرتے ہوئے اور قانون کو مانتے ہوئے اس کی حکمت؛ اس لیے تلاش کر لینا کہ ایمان میں اضافہ ہو جائے اور مزید بصیرت حاصل ہو جائے، یہ الگ بات ہے اور درست ہے۔

احکام کے رد و قبول میں عقل معیار نہیں

دوسری بات یہ ہے کہ جب حکم پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے، تو اس کے رد و قبول کے لیے عقل کو معیار بنانا سراسر خلافِ عقل ہے؛ کیوں کہ عقلوں میں تفاوت ہوتا ہے، کسی کی عقل کم ہے کسی کی زیادہ، پھر کم و زیادہ میں مختلف مراتب ہوتے ہیں، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ تمام قسم کی عقلوں کو معیار قرار نہیں دیا جا سکتا؛ بل کہ یوں کہا جائے گا کہ عقل مند لوگوں میں جو ممتاز حیثیت کے مالک ہیں ان کی عقل کو معیار بنایا جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر کس و ناکس کی عقل معیار نہیں؛ بل کہ بعض مخصوص لوگوں کی عقل کی طرف عوام کو رجوع کرنا ضروری ہے۔

اب غور کیجیے کہ حضرات انبیا کرام علیہم الصلاۃ والسلام سے زیادہ عقل مند کون ہوگا؟ لہٰذا جب کوئی حکم ان کی طرف سے ثابت ہو جائے، تو دوسرے تمام انسانوں کو چاہیے کہ وہ ان کا حکم مان لیں اور اپنی عقل کو معیار نہ بنائیں؛ ورنہ ظاہر ہے کہ ہر معقول سے معقول بات کو اس طرح چیلنج کیا جا سکتا ہے کہ میری عقل میں نہیں آتا۔ آج دنیا میں جو نہایت عجیب و غریب اور محیر العقول چیزیں ایجاد ہو کر آ رہی ہیں جیسے ٹیلی فون، ٹیلی ویژن، ٹیلکس، کمپیوٹر، وغیرہ، کتنی عقلیں ہیں؟ جو ان کی معقولیت کو جانتی ہیں؟ ظاہر ہے کہ اگر لوگوں کی آنکھوں نے ان چیزوں کا مشاہدہ نہ کیا ہوتا، تو ان کو باور نہ کرتے؛ مگر چوں کہ اب کھلی آنکھوں مشاہدہ ہو گیا ہے؛ اس لیے عقل باور کرے یا نہ کرے وہ ان کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں؛ ورنہ مشاہدے کے

باوجود یہ چیزیں عام لوگوں کے لیے معقول نہیں ہیں اور معقول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان اشیا کی لِمِ، علت واسباب کو جان لیں، ظاہر ہے کہ عوام کو یہ چیزیں حاصل نہیں، پھر بھی مانتے ہیں۔ غرض عقل کو ردوقبول کا معیار بنایا جائے تو بعض مشاہدات ومحسوسات کا انکار بھی لازم ہوگا؛ اس لیے اس پر مدارِ احکام نہیں۔

دلائلِ شرعیہ چار ہیں

تیسری بات یہ ہے کہ شریعت میں کسی چیز کا ثبوت، جن دلائل سے ہوتا ہے، وہ چار ہیں: (۱) کتاب اللہ (۲) سنتِ رسول (۳) اجماعِ امت (۴) قیاس۔

جو چیز ان میں سے کسی بھی دلیل سے ثابت ہو جائے، وہ قابل اعتبار ہوگی۔ کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ کسی مخصوص دلیل کا مطالبہ کرے کہ یہ بات فلاں دلیل سے ثابت کرو۔ مثلاً داڑھی کا وجوب حدیث سے ثابت ہے، اب کوئی یہ مطالبہ نہیں کرسکتا کہ اس کا ثبوت قرآن سے دیا جائے ؛ کیوں کہ جب قرآن و حدیث و اجماع وقیاس چاروں کے چاروں شرعی دلائل ہیں، تو حکم کا ثبوت کسی بھی دلیل سے دیا جاسکتا ہے، کسی مخصوص دلیل کا مطالبہ حق بہ جانب نہیں ہوسکتا اوران چاروں کا شرعی دلیل ہونا اپنی جگہ دلائل سے ثابت ہو چکا ہے۔ جس کو شوق ہو، وہ اصولِ فقہ کی کتابوں کی طرف رجوع کرے۔

جب یہ معلوم ہوگیا کہ شرعی دلائل چار ہیں، تو یہ بھی واضح ہوگیا کہ عقل کوئی شرعی دلیل نہیں کہ اس سے کسی بات کا اثباتاً یا نفیاً ثبوت پیش کیا جائے، ہاں عقل ان دلائل کو سمجھنے کے لیے کام آتی ہے، گویا عقل حاکم نہیں؛ بل کہ خادم ہے اور ظاہر ہے کہ خادم کو حاکم کی جگہ دینا سراسر ناانصافی اور قلبِ موضوع ہے۔

منصوص اور اجتہادی مسائل میں فرق

چوتھی بات یہ ہے کہ احکام دو قسم کے ہیں: ایک وہ جن کو شریعت نے صاف صاف بیان کر دیا ہے، ایسے مسائل و احکام کو ''منصوص احکام'' کہا جاتا ہے۔ دوسرے وہ جن کو صراحت و وضاحت سے بیان نہیں کیا گیا، ایسے احکام میں اجتہاد کی ضرورت واقع ہوتی ہے اور اجتہاد سے جو احکام نکالے اور مستنبط کیے جاتے ہیں، ان کو اجتہادی مسائل کہا جاتا ہے۔

''منصوص احکام'' میں نہ اجتہاد کی ضرورت اور نہ اس کی گنجائش اور نہ ان میں کسی قسم کے تغیر و تبدل کا امکان، ہاں! اجتہادی احکام میں بے شک اجتہاد کی گنجائش ہے اور حضرات فقہا نے کما حقہ اس کا استعمال بھی کیا ہے؛ مگر اجتہاد ہر کس و ناکس کا معتبر نہیں؛ بل کہ اس کے لیے شرائط ہیں جو کتبِ اصولِ فقہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور و مدون ہیں۔ ان میں سے سب سے بڑی اور پہلی شرط یہ ہے کہ قرآن و حدیث پر پورا عبور حاصل ہو۔ مثلاً: خاص، عام، خفی، مشکل، مؤول، حقیقت و مجاز، عبارت، صراحت، دلالت، اشارت، وغیرہ کو خوب اچھی طرح جانتا ہو؛ نیز عربی زبان سے واقف ہو، عرب کی تعبیرات پر اس کی گہری نظر ہو، وغیرہ۔ پھر اسرار و رموز شریعت سے بھی اس کو حصہ ملا ہو، جو شخص یہ اور اس جیسی اور شرائط پر پورا نہ اترتا ہو، اس کو اجتہاد کا حق حاصل نہیں۔

یاد رکھنا چاہیے کہ اجتہاد کوئی کھیل تماشہ نہیں؛ بل کہ اللہ و رسول کے کلام سے ان کی مرادات کو معلوم کرنے کا ایک مستند طریقہ ہے، جو ان شرائط کو پورا کیے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا؛ مگر افسوس کہ آج عام طور پر دیکھا جا رہا ہے کہ ایسے لوگ قرآن و حدیث میں اجتہاد کا دعویٰ کرتے یا اجتہاد ہی کرتے نظر آتے ہیں، جن کو عربی زبان سے تک

کوئی واقفیت نہیں ہوتی، قرآن وحدیث سے کوئی لگاؤ نہیں ہوتا، حتی کہ تلاوت بھی ٹھیک نہیں کر سکتے تا بمعنی چہ رسد؟ اور طرفہ تماشا یہ کہ ان شرائط پر پورا نہ اترنے کی بنا پر اور اپنی جاہلیت کی وجہ سے ایسے لوگ منصوص احکام میں بھی اجتہاد کرنے لگتے ہیں، حالاں کہ ہم نے ابھی بتایا کہ منصوص احکام میں اجتہاد کی نہ ضرورت نہ گنجائش۔

اگر اسی کا نام اجتہاد ہے کہ اللہ کے احکام کو اپنی عقل سے بدل دیا جائے، تو پھر آخر اللہ کو احکام کے نازل کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ وہ انسانوں کی عقل پر ان کے معاملات کو چھوڑ دیتا، نہ کسی نبی کی ضرورت ہوتی نہ شریعت کی حاجت ہوتی۔ معلوم ہوا کہ یہ جدت پسند طبقہ جس کو ''اجتہاد'' کہتا ہے، وہ دراصل اجتہاد نہیں؛ بل کہ قرآن وحدیث کی کھلی تحریف ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ان لوگوں کی چیخ وپکار سے علما کبھی مرعوب ومتاثر نہیں ہو سکتے؛ کیوں کہ وہ حضرات اجتہاد کی حقیقت سے واقف ہیں اور چیخ وپکار کرنے والے اس سے لاعلم اور ناواقف ہیں۔

قانون کی وہی تشریح معتبر ہے، جو ماہرین بیان کریں

اس سلسلے میں پانچویں بات اور اہم نکتہ یہ سمجھنا ہے کہ قانون کی وہی تشریح معتبر ہوتی ہے، جو قانون کے ماہر بیان کریں، اگر غیر قانون دان اور غیر ماہر کسی قانون کی من مانی تشریح کرے، تو دنیا کی کوئی عدالت اس کو تسلیم نہیں کرتی؛ بل کہ اس کو مجرم قرار دیتی ہے۔ اسی طرح اللہ ورسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قانون کی وہی تشریح قابل اعتبار ولائق اعتنا ہوگی، جو یا تو خود شارع وقانون ساز بیان کردے یا وہ جو اس قانون کے ماہرین بیان کریں، جیسے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پھر ان سے اس فن کو حاصل کرنے والے حضرات ائمہ وفقہائے کرام اگر ان کی تشریح سے ہٹ کر کوئی اور اپنی طرف سے کسی قانون کی تشریح کرتا ہے، تو وہ ہرگز قابل قبول نہ ہوگی۔

جیسے ایک پٹھان صاحب ریل میں چالیس کلو کا سامان لے کر سوار ہو گئے، جب کہ صرف بیس کلو سامان کے ساتھ ریل میں سفر کی اجازت ہے۔ جب ٹی ٹی نے زائد سامان کے لیے پیسہ بھرنے کو کہا، تو پٹھان صاحب فرماتے ہیں کہ حکومت نے بیس کلو کی جو اجازت دے رکھی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عام لوگ اتنا ہی سامان بہ آسانی اٹھا سکتے ہیں اور میں چوں کہ زیادہ مضبوط اور قوی ہوں اور بیس کی جگہ چالیس کلو بھی اٹھا لیتا ہوں، اس لیے مجھے چالیس کلو کی اجازت ہونی چاہیے۔

غور کیجیے کہ کیا خان صاحب کی یہ تشریح قابل قبول ولائقِ اعتبار ہے؟ ہرگز نہیں۔ اسی طرح قرآن وحدیث کی تشریح ہرکس وناکس نہیں کرسکتا اور نہ ایسی تشریح قابلِ قبول ہوسکتی ہے؛ بل کہ جو حضرات اس قانونِ خداوندی کے حاصل کرنے، اس کے سمجھنے اور اس کی شرح وتفصیل میں اپنی عمریں صرف کر چکے ہیں ان ہی کی تشریح قابل قبول ہوگی اور ہونا چاہیے۔

ایک وضاحت

یہاں یہ بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ پروفیسر بشیر حسین کے تازہ مضمون میں کچھ باتیں ایسی ہیں کہ جن پر تبصرہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں کہ ''یکساں سول کوڈ'' کا کوئی مسودہ تیار نہیں کیا گیا ہے، جب تک یہ مسودہ پیش نہیں کیا جاتا اس پر بحث بے کار ہے، اسی طرح وہ لکھتے ہیں کہ ''یکسا سول کوڈ'' ہندوستان میں کبھی نہ بنے گا اور نہ کبھی نافذ ہوگا اور فرماتے ہیں کہ اعلی سے اعلی ماہرین قانون بھی ایسا کوڈ بنائیں، تو بہت ساری خامیاں رہ جائیں گی وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ یہ سب باتیں روزِ روشن کی طرح واضح ہیں اور علما بھی یہی کہتے آرہے ہیں؛ مگر افسوس یہ ہے کہ ایسے فرضی کوڈ کے بل بوتے پر ایک حقیقی واضح خدائی قانون کو چیلنج کیا جارہا ہے،

جس میں ایک طرف حکومت اپنی سیاسی پوزیشن بنانے کے خواب دیکھ رہی ہے، تو دوسری طرف قرآن وحدیث سے بے بہرہ لوگ شعوری یا غیر شعوری طور پر اس کا آلہ کار بنے ہوئے نظر آتے ہیں۔ غرض پروفیسر صاحب کی اس طرح کی باتوں پر ہمیں تبصرہ کرنا نہیں ہے، البتہ قانونِ شریعت اور اس سے متعلق امور کے بارے میں ان کے نظریات پر ہم تبصرہ کریں گے؛ لہٰذا یہ شکایت نہ ہو کہ پیراگراف بہ پیراگراف جواب نہ دیا گیا۔

تفسیروں میں اختلاف کی حقیقت

پروفیسر بشیر حسین صاحب نے اپنے مضمون کے ابتدائی حصے میں لکھا ہے:

''یہ بات یاد رہے کہ قرآن ایک ہے؛ لیکن اس کی تفاسیر ہزاروں ہیں'' اس جملہ سے وہ آخر کیا کہنا چاہتے ہیں، اس کو انھوں نے واضح نہیں کیا؛ بل کہ اس کے فوراً بعد موجودہ ''پرسنل لا'' کی تاریخِ تدوین بیان فرمائی۔

اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ تفاسیر کے اختلاف کی وجہ سے قرآن قابلِ عمل نہ رہا؛ تو یہ غلط ہے جیسا کہ ابھی عرض کروں گا اور اگر یہ مقصد ہے کہ ان مختلف تفاسیر میں سے صحیح وراجح کا انتخاب کرنا چاہیے، تو یہ صحیح ہے اور ایسا ہی علما کرتے بھی ہیں۔

سب سے پہلے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ قرآن کی ہزاروں تفاسیر نہیں ہیں، ہاں بعض آیات کی تاویل وتفسیر متعدد طریقوں سے کی گئی ہے، اکثر جگہ دو تین اقوال ملتے ہیں، بعض بعض آیات ایسی ہیں، جن میں دس پندرہ اقوال بھی ملتے ہیں، مگر ایسی آیات نہایت قلیل ہیں۔

دوسری بات یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جن آیات کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، وہ خود بھی تھوڑی ہیں اور ان میں سے جو تفسیریں سلف سے صحیح طور پر ثابت ہیں، ان میں سے اکثر میں صرف اختلافِ تنوع ہے، اختلاف تضاد نہیں ہے۔ مثلاً کسی لفظ کی تفسیر

ایک مفسر نے ایک عبارت سے کی اور دوسرے نے دوسری عبارت سے کی؛ مگر ان دونوں عبارات کا حاصل ومصداق ایک ہے، تو یہ لفظی اختلاف ہے اور حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں، مثلاً کسی آیت کی تفسیر کرتے ہوئے ایک مفسر اس آیت کے عام ووسیع مفہوم کا ایک مصداق وفرد بیان کرے اور دوسرا مفسر اس کا دوسرا مصداق بیان کرے اور تیسرا مفسر تیسرا مصداق واضح کرے، تو یہ کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اس کی مثال لیجیے، قرآن نے فرمایا:

﴿وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا﴾ (آل عمران: ۱۰۳)

میں "حبل" (رسی) کی تفسیر کسی نے "قرآن" سے، کسی نے "سنت رسول" سے، کسی نے "اسلام" سے کی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک وسیع مفہوم کے متعدد افراد کا بیان ہے، نہ کہ تفسیر کا اختلاف۔ اسی طرح کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی لفظ کی تفسیر مترادف لفظ کے بہ جائے متقارب لفظ سے کی جاتی ہے اور دوسرا مفسر کوئی اور متقارب لفظ لے کر اس سے تفسیر کرتا ہے۔ مثلاً: قرآن میں آیا ہے:

﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (النساء: ۱۶۳)

یہاں "وحی" کا لفظ آیا ہے، اس کی تفسیر کبھی اس طرح کرتے ہیں:

"ہم نے آپ کی طرف "خبر بھیجی"، کوئی اس کی تفسیر "نازل کرنے سے کرتا ہے اور کوئی "عطا کرنے" سے کرتا ہے"۔

مگر قابل غور بات یہ ہے کہ کیا اس کو تفسیر میں اختلاف کہا جائے گا؟ نہیں؛ بل کہ دراصل یہ متقارب الفاظ سے تفسیر ہے، ان میں تضاد کچھ نہیں۔

تیسری بات یہ سمجھنا چاہیے کہ اگر کسی آیت کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ ان تفاسیر میں سے صحیح وضعیف کی معرفت ہوسکتی ہے۔

دوسری صورت یہ کہ صحیح وضعیف کی پہچان نہ ہوسکے۔عام طور پر جن آیات کی متعدد ومختلف تفاسیر ایسی ہیں، جن میں صحیح وضعیف کا امتیاز نہیں ہوسکتا، ان میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہوتا۔مثلاً اصحابِ کہف کے کتے کے متعلق اختلاف، حضرت موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کے پتھر کے بارے میں اختلاف، حضرت آدم عَلَیْہِ السَّلَام کی جنت کے بارے میں اختلاف اور اس درخت میں اختلاف جس کے پاس جانے سے ان کو منع کردیا گیا تھا وغیرہ۔ظاہر ہے کہ ان اختلافات سے جس طرح کوئی فائدہ نہیں، نقصان بھی نہیں اور جن میں اہل ایمان کے لیے عقیدہ وعمل کا فائدہ ہے، اکثر جگہ وہاں صحیح وضعیف کی تمیز کے لیے اللہ تعالیٰ نے دلائل قائم فرمادیے ہیں اور اگر دلائل بھی متعارض ہوں، تو مختلف تفاسیر میں سے جس پر چاہے عمل کی اجازت ہے۔اس موضوع پر تفصیلی کلام ہم نے ہماری اصولِ تفسیر پر عربی کتاب **"نفحات العبیر"** میں کردیا ہے، اس کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔(۱)

پھر آخر پریشانی کی کیا بات ہے؟ اور اختلاف کی وجہ سے عمل میں کیا فرق پیدا ہوتا ہے؟ خلاصہ یہ کہ اکثر جگہ اختلاف حقیقت میں اختلاف نہیں اور بعض جگہ جو اختلاف پایا جاتا ہے، اس میں بھی صحیح وضعیف کی پہچان کرکے اختلاف کو ختم کردیا جاتا ہے اور جہاں یہ بھی نہ ہو، تو دونوں صورتوں پر عمل کی گنجائش ہے۔

"مسلم پرسنل لا" مرتب نہیں

پروفیسر صاحب نے چلتے چلتے ائمۂ اربعہ کا مسلک اور شیعہ فرقے کا ان سے متعدد مسائل میں اختلاف کا ذکر کیا ہے۔اور آگے چل کر کہا ہے کہ "مسلم پرسنل لا" بورڈ"

(۱) دیکھو: **نفحات العبیر في مهمات التفسیر**:۸۱-۸۵

نے مسلم پرسنل لا کو نہ ترتیب دیا اور نہ کوڈ بنایا، یہ اس لیے کہ بہت سارے قوانین پر علما میں اتفاق ہو نہ سکا''۔(۱)

جہاں تک مسلم پرسنل لا کو ترتیب نہ دینے کا سوال ہے، اس کا جواب روزنامہ سالار بابت ۱۳/ اگست/ ۱۹۵۹ء میں جناب عبدالمجیب اڈوکیٹ نے پروفیسر بشیر صاحب ہی پر تنقید کرتے ہوئے بڑی وضاحت سے دے دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ مسلم پرسنل لا کی ترتیب وتدوین اس معنے کر ہو چکی ہے کہ اس پر متعدد کتابیں علما نے لکھی ہیں، پھر ترتیب نہ ہونے کا کیا مطلب؟ اور اگر یہ مطلب ہے کہ اس کو دفع وار مرتب نہیں کیا گیا، تو اس سے کوئی فرق نہیں آتا۔ عبدالمجیب صاحب نے لکھا ہے کہ انگلینڈ کا قانون بھی غیر تدوین شدہ ہے۔ ۱۸۵۶ سے ۱۹۶۵ تک ایک سو سال تک انگلیڈ میں تمام قوانین کی تدوین کی کوشش کی گئی؛ لیکن تدوینی کمیٹی نے آخر کار فیصلہ دیا کہ یہ کام ناممکن ہے۔

ایڈوکیٹ عبدالمجیب نے اس کے بعد بڑا معنی خیز سوال کیا کہ ساری دنیا میں ایسا ہی ہے، تو بار بار ''مسلم پرسنل لا'' کی تدوین کا ڈھنڈورا کیوں پیٹا جا رہا ہے؟۔(۲)

اختلاف کیوں اور کیسے پیدا ہوا؟

رہا علما وفقہا کے مابین مسائل میں اختلاف، تو اس سے بھی کسی بات پر کوئی فرق نہیں پڑتا، ہر طبقہ اپنے مسلک پر عمل کرتا ہے۔ آخر اس کی وجہ سے کیا پریشانی ہے جب ائمہ اربعہ کے تمام مسالک دلائل وبراہین کی روشنی میں حق ثابت ہو چکے ہیں؟ لہٰذا ہر طبقہ اپنے مسلک پر عمل کرنے میں بھی حق بہ جانب ہے۔ رہا یہ سوال کہ علما میں

(۱) سالار ۱۳/ اگست/ ۱۹۹۵ء

(۲) سالار ۱۳/ اگست/ ۱۹۹۵ء

اختلاف ہی کیوں ہوا؟ تو یہ ایک مستقل موضوع ہے اور اس پر علما نے بہت کچھ تحریر کر دیا ہے۔ جس کو حق کی تلاش ہو، وہ ان کتب کی طرف مراجعت کرے۔

میں یہاں نہایت مختصر انداز میں بعض عام فہم باتیں پیش کرتا ہوں؛ تا کہ حق واضح ہو جائے، معلوم ہونا چاہیے کہ حضراتِ صحابہ و تابعین یا بعد کے ائمہ میں جو مختلف فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا، اس کی وجہ و بنیاد مختلف چیزیں ہیں:

(۱) ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ بعض آیات اور احادیث میں مراد و مطلب صریح و واضح نہیں ہوتا؛ بل کہ اس میں متعدد احتمالات کی گنجائش ہوتی ہے اور ایک شخص اس کے ایک معنے لے لیتا ہے اور دوسرا دوسرے معنے کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔

(۲) ایک وجہ یہ ہوتی ہے کہ آیات و احادیث میں بہ ظاہر تعارض و ٹکراؤ معلوم ہوتا ہے اور یہ واضح و مسلم ہے کہ اللہ و رسول کے کلام میں تعارض نہیں ہو سکتا؛ لہٰذا علما و ائمہ اس تعارض کو دور کرنے کے لیے کبھی تطبیق سے اور کبھی ترجیح سے کام لیتے ہیں۔ اس نکتے پر علما میں اختلافِ رائے ہو جاتا ہے، کوئی تطبیق کی راہ اختیار کرتا ہے اور کوئی ترجیح پر چلتا ہے۔ پھر تطبیق کی بھی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں، کوئی کسی صورت کو اختیار کرتا ہے، کوئی دوسری صورت کو لیتا ہے۔

(۳) ایک وجہ اختلاف کی یہ ہوتی ہے کہ بعض احادیث کے صحیح یا ضعیف ہونے میں محدثین میں اختلاف ہوتا ہے؛ کیوں کہ حدیث کو صحیح یا ضعیف قرار دینا بھی ایک اجتہادی کام ہے؛ لہٰذا ایک محدث ایک حدیث کو صحیح قرار دیتا ہے؟ مگر دوسرے محدث کے پاس وہ حدیث ضعیف ہوتی ہے، پھر اسی پر علما و ائمہ میں مسائل میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ ایک فقیہ اس حدیث کو صحیح قرار دے کر اس کو لے لیتا ہے اور اس پر عمل کی بنیاد رکھتا ہے اور دوسرا فقیہ اس کو ضعیف قرار دیتا ہے اور اس لیے اس پر

عمل نہیں کرتا؛ کیوں کہ اس کے نزدیک وہ ضعیف ہوتی ہے، اس طرح ائمہ؛ بل کہ صحابہ میں اختلاف رونما ہوا اور اس کو شرعاً گوارا کیا گیا، جیسا کہ پہلے عرض کر چکا ہوں۔

اختلافِ ائمہ کی پہلی وجہ

اب میں اوپر کے اجمال کی مختصر سی تفصیل و تشریح بھی پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں؛ تا کہ بات واضح ہو جائے؛ کیوں کہ آج ایک طبقہ اُمت میں ایسا بھی پیدا ہو گیا، ہے جو ائمہ کے ان اختلافات کو اس طرح پیش کرتا ہے، گویا کہ ان ائمہ نے قرآن و حدیث کو یک لخت چھوڑ دیا اور محض نفسانیت و شرارت سے من مانی باتیں بیان کر دیں۔ ظاہر ہے کہ یہ فکر اور سوچنے کا انداز غیر محققانہ، نہایت درجہ سطحی اور حق سے یکسر بعید ہے؛ لہٰذا یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اختلاف کیوں کر پیدا ہوا؟

اوپر میں نے پہلی وجہِ اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ بعض آیات و احادیث کے معانی و مرادات واضح و صریح نہیں ہوتے؛ بل کہ مختلف احتمالات کی ان میں گنجائش ہوتی ہے اس لیے ائمہ و صحابہ میں اختلاف ہو جاتا ہے۔

مثال کے طور پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہہ دیا: ”**أنتِ عَلَيَّ كظهر أمي**“ (تو میرے لیے ایسی ہے جیسے میری ماں کی پیٹھ) یعنی تو مجھ پر حرام ہے، اس کے کہنے سے بیوی پر طلاق تو نہیں پڑتی؛ مگر یہ ایک درجے میں قسم کی طرح ہے، قرآن کریم نے اس کے بارے میں فرمایا کہ ایسے شخص پر ایک غلام آزاد کرنا ضروری ہے:

﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾ (المجادلۃ: ۳)

اتنی بات تو قرآن کریم میں صاف ہے، لہٰذا اس میں کسی کا اختلاف نہیں؛ لیکن قرآن کریم میں یہ بات نہیں بتائی گئی کہ یہ غلام جس کو آزاد کیا جانا ہے، اس کا

مسلمان ہونا ضروری ہے یا کسی کافر غلام کو بھی آزاد کر دینے سے یہ کفارہ ادا ہو جاتا ہے؟ لہٰذا اس میں علما نے اختلاف کیا ہے: امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ غلام مسلمان ہونا چاہیے؛ کیوں کہ قرآن نے قتلِ خطا کے کفارے میں غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیتے ہوئے ''مومن'' ہونے کی بھی قید لگائی ہے، لہٰذا یہاں بھی وہی حکم ہونا چاہیے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کفارۂ ظہار میں ''مومن غلام'' کی قید نہیں ہے، لہٰذا کافر ہو یا مومن کسی بھی غلام کا آزاد کر دینا کافی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ اختلاف قرآن کی ایک آیت میں مراد کی صراحت نہ ہونے کی وجہ سے ہوا اور ہر امام نے اپنا نظریہ اس گنجائش سے اخذ کیا، جو آیت کے الفاظ میں رکھی ہوئی ہے۔

اب ایک مثال حدیث پاک سے بھی سن لیجیے، حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے حدیث آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« إِنَّ الْمُحْرِمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ . »(۱)

(احرام والا، نہ نکاح کرے اور نہ اس کا نکاح کیا جائے۔)

اس سے بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حالتِ احرام میں نکاح کرنا جائز نہیں، چناں چہ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہی مسلک ہے؛ مگر اس حدیث میں جو لفظ ''نکاح'' آیا ہے، لغت کے اعتبار سے اس کے معنے ''جماع کرنے'' کے ہیں۔ لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں حالتِ احرام میں جماع سے منع کیا گیا ہے، عقدِ نکاح سے نہیں اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

---

(۱) مسلم: ۱/۴۵۳، حدیث: ۲۵۲۳، مؤطا مالک: ۶۷۹، الترمذي: ۱۷۷، النسائي: ۲۷۹۳، ابو داؤد: ۱۵۶۹، ابن ماجه: ۱۹۵٦، أحمد: ۴۳۲

حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے حالتِ احرام میں نکاح فرمایا۔(۱)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس کام سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا: آپ خود وہ کام کیسے کر سکتے ہیں؟ لامحالہ پہلی حدیث میں نکاح سے مراد جماع ہے، جو کہ اس کا لغوی معنی ہے۔

اب غور کیجیے کہ اس اختلاف میں بھی نہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حدیث کو چھوڑا اور نہ امام شافعی رحمہ اللہ نے حدیث کو ترک کیا؛ بل کہ دونوں نے اپنے اجتہاد سے اس کا ایک ایک محمل و معنی لے لیا اور اس کی پوری گنجائش لفظِ حدیث میں پائی جاتی ہے۔

اختلاف کی دوسری وجہ

اختلاف کی دوسری وجہ یہ ہوتی ہے کہ کبھی آیت و حدیث میں یا متعدد آیات میں یا متعدد احادیث میں بہ ظاہر اختلاف و تعارض نظر آتا ہے۔ اور یہ واضح و مسلم ہے کہ اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں فی الواقع کوئی تعارض نہیں ہو سکتا، اس لیے ائمہ و علما دفعِ تعارض کی مختلف صورتیں اختیار کرتے ہیں، جس سے علما کی آرا میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ مثلاً قرآن کریم میں فرمایا گیا:

﴿ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ﴾ (الأعراف: ۲۰۴)

(اور جب قرآن پڑھا جائے، تو تم اس کو سنو اور خاموش رہو؛ تا کہ تم پر رحم کیا جائے)

---

(۱) البخاري: ۱۷۰۶، مسلم: ۲۵۲۷، الترمذي: ۷۷۱، أبو داؤد: ۱۵۷۱، النسائي: ۳۲۲۲، أحمد: ۲۲۷۱

اس آیت کے بارے میں اکثر علما فرماتے ہیں کہ یہ نماز و خطبے کے بارے میں نازل ہوئی کہ جب نماز میں یا خطبے میں قرآن پڑھا جائے تو خاموش ہو کر سننا چاہیے، صحابہ میں سے حضرت ابن مسعود، ابن عباس، ابو ہریرہ، عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہم سے یہی مروی ہے۔(۱)

اور علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔(۲)

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب نماز میں قرآن پڑھا جائے تو سب کو خاموش رہ کر سننا چاہیے؛ مگر ایک حدیثِ صحیح میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد آیا ہے:

« لاَ صَلٰوۃَ لِمَنْ لَّمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْکِتَابِ. »

(جس نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں ہوتی۔)(۳)

اس حدیث سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں سُوْرَۃُ الْفَاتِحَۃ پڑھنا ضروری ہے، بغیر اس کے نماز نہیں ہوتی، خود نماز پڑھنے والا امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو، اگر حدیث کے اس ظاہری مفہوم پر عمل کریں گے، تو قرآن کے خلاف کرنا لازم آئے گا؛ اس لیے کہ قرآن کی آیت نماز میں قرآن پڑھے جانے کے وقت میں خاموش رہ کر سننے کی تاکید کرتی ہے، اگر مقتدی سُوْرَۃُ الْفَاتِحَۃ پڑھے گا تو اس آیت کی خلاف ورزی ہوگی۔

اب علماء و ائمہ کرام نے اس تعارض کو دور کرنے کے لیے مختلف صورتیں اختیار

---

(۱) تفسیر ابن کثیر: ۲/۲۸۰-۲۸۱

(۲) فتاوی ابن تیمیة: ۲۲/۲۹۵

(۳) البخاري: ۱/۱۰۴، مسلم: ۱/۱۶۹، الترمذي: ۱/۵۷، أبو داؤد: ۱/۱۱۸، النسائي: ۱/۱۴۵، ابن ماجه: ۱/۲۰

فرمائی ہیں، بعض ائمہ نے فرمایا کہ آیت میں قرآن سے مراد (سُوْرَةُ الفَاتِحَة) سے زائد کچھ پڑھنا ہے۔ لہٰذا مقتدی سُوْرَةُ الفَاتِحَة تو پڑھ سکتا ہے؛ بل کہ حدیث کی وجہ سے ضرور پڑھنا چاہیے؛ مگر سُوْرَةُ الفَاتِحَة سے زائد کوئی اور آیت وسورۃ نہیں پڑھ سکتا، یہی امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ کا مسلک ہے۔ اور بعض ائمہ نے فرمایا کہ مذکورہ حدیث میں نماز سے مراد امام ومنفرد کی نماز ہے، مقتدی کی نماز نہیں؛ کیوں کہ قرآن نے مطلقاً اس بات کا حکم کر دیا ہے کہ قرآن پڑھا جائے، تو خاموش رہو اور سنو۔ لہٰذا سُوْرَةُ الفَاتِحَة پڑھی جائے یا اور کوئی سُوْرَة پڑھی جائے، بہ ہر صورت مقتدی کو پڑھنا نہ چاہیے اور حدیث کا تعلق مقتدی سے نہیں ہے؛ کیوں کہ بعض حدیثوں میں آیا ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا:

« مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ. »

(جس کا امام ہو پس امام کی قرأت ہی اس کی قرأت ہے۔)(۱)

نیز ترمذی نے حضرت جابر رَضِیَ اللہُ عَنْہُ سے نقل کیا ہے کہ ''بغیر سُوْرَةُ الفَاتِحَة نماز نہیں ہوتی؛ مگر یہ کہ امام کے پیچھے ہو تو ہو جاتی ہے۔(۲)

اب غور کیجیے کہ آیت وحدیث کے ظاہری تعارض کو دور کرنے کے لیے بعض ائمہ نے قرآن کی آیت سے سُوْرَةُ الفَاتِحَة کا استثنا کیا اور آیت میں تاویل کی اور بعض ائمہ نے اس کے برخلاف حدیث کو امام ومنفرد کے ساتھ خاص کر کے آیت کو اپنے ظاہر پر رکھا، نہ پہلے طبقے نے قرآن وحدیث کے خلاف کیا، نہ دوسرے طبقے نے: بل کہ دونوں مکاتب فکر کے ائمہ نے قرآن وحدیث ہی پر عمل کی راہ نکالی؛ لہٰذا جو

(۱) ابن ماجه:٦١، مؤطامحمد:٩٧، الطحاوي:١/ ١٢٨، الدارقطني:١/٣٢٣، ابن أبي شيبه:١/٤١٤ وغيره

(۲) الترمذي: حديث حسن صحيح:١/١٧

لوگ امام کے پیچھے مقتدی کو پڑھنے کی ہدایت کرتے ہیں، وہ بھی اپنے اجتہاد کی رو سے حق پر ہیں اور جو لوگ اس سے منع کرتے ہیں وہ بھی حق پر ہیں۔

اختلاف کی تیسری وجہ

ائمہ میں اختلاف اس وجہ سے بھی پیدا ہوا کہ ایک امام نے ایک حدیث کو صحیح و معتبر سمجھا اور دوسرے امام نے اس حدیث کو ضعیف سمجھا اور دوسری حدیث سے دوسری بات اخذ کی؛ کیوں کہ حدیث کو صحیح یا ضعیف قرار دینا بھی ایک اجتہادی عمل ہے، جس میں اختلافِ رائے ہوسکتا ہے اور ہوا ہے، بہت سی حدیثیں امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک ضعیف ہیں؛ مگر امام مسلم رحمہ اللہ ان کو معتبر قرار دیتے ہیں، مثال کے طور پر نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟ سینے پر یا ناف کے اوپر یا ناف کے نیچے، اس سلسلہ میں جو روایات آئی ہیں، ان میں کوئی روایت بھی ایسی نہیں جو بے غبار ہو۔ مثلاً سینے پر ہاتھ باندھنے کی روایت حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز ادا کی، آپ نے بائیں ہاتھ پر دایاں ہاتھ سینے پر رکھا۔(۱)

مگر یہ روایت ضعیف ہے؛ کیوں کہ اس کے ایک راوی مؤمّل بن اسماعیل رحمہ اللہ کو محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے۔ لہٰذا احناف اس پر عمل نہیں کرتے اور اس کے مقابلے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک حدیثِ سنن ابو داؤد کے بعض نسخوں میں اور دار قطنی و ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ میں ثابت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ نماز میں ناف کے نیچے ہاتھ پر ہاتھ رکھا جائے۔(۲)

---

(۱) صحيح ابن خزيمة: ۱/۲۴۳

(۲) ابن أبي شيبة: ۱/۳۹۱، الدار قطني ۱/۲۸۶

اس روایت کے ایک راوی عبدالرحمان بن اسحاق واسطی رحمہ اللہ کو بھی اکثر محدثین ضعیف قرار دیتے ہیں؛ مگر امام ترمذی رحمہ اللہ نے ان کی ایک حدیث کو"حسن" قرار دیا اور امام حاکم رحمہ اللہ نے ان کی ایک حدیث کو"صحیح" قرار دیا ہے۔[1]

لہٰذا احناف اس حدیث کو ترجیح دیتے ہیں اور اس پر عمل کرتے ہیں، یہاں وہی بات ہے کہ اختلاف اس لیے پیدا ہوا کہ روایات کے صحیح وضعیف ہونے میں اختلاف ہے، لہٰذا جس کو جو اقرب الی الصحۃ نظر آئی، اس نے اس پر عمل کیا۔

یہ چند اہم وجوہات ہیں؛ جن کی بنیاد پر ائمہ میں مسائل کی تخریج واستنباط میں اختلاف ہو جاتا ہے؛ مگر ظاہر ہے کہ یہ اختلاف نہ برا ہے اور نہ اس کی وجہ سے کوئی پریشانی لاحق ہوتی ہے؛ کیوں کہ صحابہ وتابعین میں بھی یہ اختلاف تھا؛ مگر انھوں نے اس کو دور کرنے کی کوشش نہیں کی، معلوم ہوا کہ یہ کوئی ایسی چیز ہی نہیں کہ اس سے آدمی پریشان ہو۔ بل کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلافات اسلام کی سچائی کی دلیل اور ہر دور میں اس کی تعلیمات کے چل سکنے کے علامت ہیں۔

کیا اسلامی قانون عورتوں پر ظلم ڈھاتا ہے؟

پروفیسر صاحب نے یہ بیان کرتے ہوئے کہ ہندوستان میں یکساں سول کوڈ نافذ نہ ہوسکے گا اور یہ کہ یہ یکساں سول کوڈ خود ہندوؤں میں ہی پھوٹ ڈال دے گا، وہ آگے لکھتے ہیں:

> "البتہ اتنا ضرور ہوگا کہ وہ قوانین جو سماج کے کمزور طبقوں خصوصاً عورتوں پر ظلم ڈھاتے ہیں، ان میں تبدیلی ضرور ہوگی، یہ ہو کر ہی رہے گا، چاہے ہمارے علما اور مولوی لوگ کتنا بھی شور وغل اور ہلہ مچائیں"۔

---

(۱) القول المسدد: ۳۵

اس عبارت میں پروفیسر صاحب نے بڑے عام الفاظ استعمال کیے ہیں ”وہ قوانین جو ظلم ڈھاتے ہیں“ مگر آگے مولوی اور علما کا ذکر کرکے انھوں نے یہ خود واضح کر دیا ہے کہ اس سے ان کی مراد ”اسلامی قوانین“ ہیں؛ کیوں کہ مولوی لوگ اور علما شور مچائیں گے تو ”اسلامی قوانین“ کی تبدیلی پر ہی مچائیں گے۔ لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر صاحب کے نزدیک اسلام میں ایسے قوانین ہیں، جو سماج کے کمزور طبقوں پر اور خصوصاً عورتوں پر ظلم ڈھاتے ہیں۔

پروفیسر صاحب! ذرا ٹھنڈے دل سے غور کیجیے کہ آپ کے ان جملوں کی زد کن کن پر اور کہاں کہاں پڑتی ہے؟ کیا اس سے اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ظالم ہونا لازم نہیں آتا؟ جب کہ قرآن جگہ جگہ اعلان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ظالم نہیں، کہیں تو یہ فرمایا:

﴿وَمَا رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيْدِ﴾ (فُصِّلَتْ: ۴۶)

(تیرا پروردگار اپنے بندوں پر ظالم نہیں ہے)

اور ایک جگہ یہ فرمایا:

﴿وَأَنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيْد﴾ (الحج: ۱۰)

(اور بلاشبہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر ظالم نہیں ہے)

اور ایک موقعے پر اس طرح ارشاد فرمایا:

﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيْدِ﴾ (قٓ: ۲۹)

(اور میں اپنے بندوں پر ظالم نہیں ہوں۔)

اب پروفیسر صاحب کے لیے دو ہی راستے ہیں: یا تو اس کو سچ مان کر ایمان والوں میں داخل ہو جاؤ اور اپنے قول سے توبہ کرو، یا انکار کرکے غیروں میں شامل ہو

جاؤ اور اپنے قول پر قائم رہو اور یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ ہر دو صورتوں کے نتیجے معلوم ہیں۔

پھر سوال یہ ہے کہ آخر وہ کون سا قانون ہے، جس میں کمزوروں اور عورتوں پر ظلم کا عنصر پایا جاتا ہے؟ اس کی نشاندہی تو کی جاتی؟ حقیقت تو یہ ہے کہ اسلام سے زیادہ کمزوروں اور عورتوں کے حقوق کا ضامن کوئی نہیں اور نہ ہوسکتا ہے۔

شاید پروفیسر صاحب کو کبھی قرآنِ کریم وحدیثِ رسول کے پڑھنے کا موقعہ نہیں ملا یا ملا بھی تو گہری نظر سے پڑھنے کا اتفاق نہیں ہوا اس لیے ایسی غلط اور بے حقیقت بات ان کے قلم سے نکل گئی، یہاں صرف اشارہ دینے کے لیے عرض کرتا ہوں کہ قرآن نے بہ صراحت اعلان کیا ہے کہ عورتوں کے اتنے ہی حقوق ہیں، جتنے کہ مرد کے حقوق ہیں:

﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِيْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ﴾ (البقرۃ: ۲۲۸)

(معروف طریقے پر عورتوں کے اتنے ہی حقوق مردوں پر ہیں جتنے کہ مرد کے حقوق عورتوں کے ذمے ہیں۔)

اسی طرح عورتوں کو پریشان کرنے اور تنگ کرنے اور زبردستی ان کے وارث بننے سے روکا گیا، ایک جگہ ارشاد ہے:

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ، وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا، وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ ﴾ (البقرۃ: ۲۳۱)

(اور جب تم عورتوں کو طلاق دو پھر وہ اپنی عدت کو پہنچیں، تو یا تو اچھے طریقے سے ان کو اپنے پاس روک لو یعنی رجوع کرلو یا نہیں تو ان کو

اچھے انداز سے جدا کر دو اور ان کو تکلیف پہنچانے کے لیے روک نہ لو اور جس شخص نے ایسا کیا اس نے اپنے آپ پر ظلم کیا۔)

﴿ يَآأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوْا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلاَ تَعْضُلُوْهُنَّ لِتَذْهَبُوْا بِبَعْضِ مَا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ إِلَّا أَنْ يَّأْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ (النساء: ١٩)

(اے ایمان والو! تمھارے لیے حلال نہیں ہے کہ تم زبردستی اپنی بیویوں کے وارث بن بیٹھو اور تم ان عورتوں کو مقید نہ کرو؛ تاکہ جو مال تم نے دیا ہے اس میں سے کچھ واپس لے لو؛ مگر یہ کہ وہ عورتیں کوئی کھلی ہوئی بے حیائی کا کام کر بیٹھیں۔)

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« اِسْتَوْصُوْا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا. »

(عورتوں کے بارے میں خیر و بھلائی کی وصیت قبول کرو)(١)

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو اپنی بیوی کے ساتھ اچھا ہے وہی تم میں سب سے بہتر ہے۔(٢)

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو مارنے سے منع فرمایا ہے۔(٣)

کیا یہ سب ظلم کی تعلیم ہے؟ یا عورتوں پر احسان و رحم اور ان کے حقوق پورا کرنے کی تعلیم ہے۔ اگر کوئی قانونِ شریعت ایسا ہو، جس میں عورتوں اور کمزوروں پر ظلم کی تعلیم دی گئی ہو، تو اس کی نشاندہی کی جائے؛ مگر یہ بھی واضح رہے کہ انصاف کو ظلم

---

(١) المشکاۃ: ٢٨٠

(٢) المشکاۃ: ١٨١

(٣) المشکاۃ: ٢٨٠

سمجھ لینا اور قانونِ انصاف کو ظلم قرار دے دینا کافی نہیں ورنہ چور اور ڈکیت کی سزاؤں کو بھی ظلم کہہ دینا جائز ہوگا۔

نشے کی حالت کی طلاق

پروفیسر صاحب نے بنیادی حقوق کے خلاف رائج اسلامی قانون کی مثال یہ دی ہے کہ "نشے کی حالت میں کوئی طلاق دے، تو وہ ہو جاتی ہے"، وہ کہتے ہیں:

"یہ مسئلہ عام مسلمان؛ بل کہ علما کے سامنے بھی رکھا جائے تو یہ کہیں گے کہ یہ قانون ٹھیک نہیں ہے"۔

پروفیسر صاحب کا دعویٰ ہے کہ ایسی طلاق قرآن وحدیث میں جائز نہیں"۔

مجھے تعجب ہے کہ لاء کالج کے پروفیسر کا کلام قانون کی گرفت سے اس قدر آزاد کیوں ہے؟ پروفیسر صاحب نے دعویٰ کیا ہے کہ ایسی طلاق قرآن وحدیث میں جائز نہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن وحدیث سے اس کے ناجائز ہونے کا ثبوت ہو چکا ہے؛ حالاں کہ یہ بات سو فی صد غلط ہے، ہاں! قرآن وحدیث میں اس طرح کی طلاق کا سرے سے کوئی ذکر ہی نہیں ہے اور ان دو باتوں (ناجائز ہونے کا ثبوت ہونے اور اس کا ذکر ہی نہ ہونے) میں بہت فرق ہے۔ ایک ہے ذکرِ عدم یا ثبوتِ عدم، اور ایک ہے عدمِ ذکر یا عدمِ ثبوت۔ ذکرِ عدم سے عدمِ جواز کا ثبوت ہوتا ہے؛ لیکن عدمِ ذکر سے عدمِ جواز ثابت کرنا اصولی غلطی ہے۔ اسی لیے علما فرماتے ہیں کہ عدمِ ذکر کو مستلزم نہیں؛ مگر پروفیسر صاحب نے عدمِ ذکر سے عدمِ جواز ثابت کرنا چاہا ہے، جو سراسر غلط ہے۔

اب رہا اصل مسئلہ تو عرض ہے کہ حالتِ نشہ میں طلاق واقع ہونے یا نہ ہونے میں سلف سے ہی اختلاف چلا آرہا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے واقع ہونا اور حضرت

عثمان رضی اللہ عنہ سے واقع نہ ہونا ثابت ہے، جیسا کہ سننِ سعید اور مصنف ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ میں ہے۔ (۱)

نیز بخاری میں حضرت عثمان وحضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے تعلیقاً مروی ہے کہ نشے والے کی طلاق نہیں ہوتی۔ (۲)

پھر صحابہ کے بعد عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ نشے والے کی طلاق جائز ہے۔ (۳)

نیز حضرت حسن بصری، ابن سیرین، مجاہد، ابراہیم نخعی، شعبی، عطا، سعید بن مسیّب رحمہم اللہ سے مروی ہے کہ نشے کی حالت میں طلاق ہو جاتی ہے۔ (۴)

اور ابوالشعثاء، طاؤس، عکرمہ، قاسم بن محمد رحمہم اللہ وغیرہ سے عدمِ وقوع مروی ہے۔ (۵)

پھر ائمہ میں بھی ابوحنیفہ، مالک، اوزاعی اور ثوری رحمہم اللہفر ماتے ہیں کہ نشے کی حالت میں دی ہوئی طلاق پڑ جاتی ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی صحیح قول یہی ہے کہ یہ طلاق پڑ جاتی ہے اور امام اسحاق، امام ربیعہ، امام احمد رحمہم اللہ (فی روایۃ) واقع نہ ہونے کے قائل ہیں۔ (۶)

---

(۱) دیکھو: سنن سعید، قسم اول، جلد ثالث: ۲۶۷و۲۶۸، مصنف ابن ابي شيبة: ۴/۳۰

(۲) البخاري ۲: ۷۹۳

(۳) الطحاوي: ۲/۵۰

(۴) سنن سعيد: ۳/۲۶۲-۳/۲۶۷

(۵) فتح الباري: ۹/۳۹۱

(۶) فتح الباري: ۹/۳۹۱

الغرض یہ مسئلہ اجتہادی ہے اور دلائل دونوں طرف ہیں اور ضرورت پر یا دلائل کی روشنی میں ایک مسلک والے دوسرے مسلک پر عمل بھی کر سکتے ہیں، جب کہ اس کے شرائط بھی پائے جائیں؛ مگر سوال یہ ہے کہ ان دو مسلکوں میں سے ایک کو غلط قرار دینا اور اس کے قائل صحابہ، تابعین وائمہ کی تغلیط کرنا محض اس بنا پر کہ اپنی عقل وسمجھ سے باہر ہے اور اپنی فہم میں بنیادی حقوق کے خلاف ہے، کس اصول وقاعدہ اور عقل ودانش کا تقاضا ہے؟

دلائل سے ہٹ کر میں نشے کی طلاق کے بارے میں ایک اور نکتے کی طرف توجہ مبذول کرانا چاہوں گا، وہ یہ کہ طلاق فی نفسہ نہ بری چیز ہے نہ اچھی؛ بل کہ حالات وکوائف اور طریقۂ استعمال سے کبھی اس میں برائی آجاتی ہے اور کبھی خوبی بھی آجاتی ہے، طلاق کے غلط استعمال سے اس میں برائی کا آجانا تو معروف ومسلم ہے؛ لیکن یہاں میں اس میں بھلائی کے پہلو کو واضح کرنا چاہتا ہوں۔ وہ یہ کہ فرض کرو کہ ایک شخص فاسد العقل، وفاسد الاخلاق ہے اور بیوی پر ظلم کرتا رہتا ہے جس سے بیوی تنگ آچکی ہے، ایسی صورت میں اس بیوی کے لیے طلاق کا مل جانا، کیا ایک نعمت نہیں ہے؟ بلاشبہ نعمت ہے اور بہت بڑی نعمت ہے۔

اب غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ایک شرابی کبابی شخص اس قابل نہیں ہوتا کہ اس کی صحبت ومعیت میں رہا جائے؛ بل کہ اگر وہ اپنی بیوی کو چھوڑ دے تو بیوی کو خوش ہونا چاہیے کہ ایک دشمنِ خدا سے نجات ملی اور اس سے چھٹکارے کی نعمت حاصل ہوئی۔ اس کے برعکس یہ مطالبہ کرنا کہ وہ طلاق بھی دے دے تو اس کی طلاق کو نہ مانا جائے اور اس کی صحبت میں رکھنے کو ترجیح دینا؛ بل کہ اس پر اصرار کرنا -- میں سمجھتا ہوں — شاید یہ بات عورت کے بنیادی حق کے خلاف ہوسکتی ہے؛ کیوں کہ اس کا

مطلب یہ ہوا کہ عورت کو ایک شرابی کبابی اور ظالم کے حوالے کیا جائے یا اس سے چھٹکارا نہ دلایا جائے اور عورت کو مزید ظلم وستم کا نشانہ بنانے کی کوشش کی جائے۔

تو پروفیسر صاحب کا یہ کہنا ہے کہ نشے کی طلاق کو ماننا آئین کے بنیادی حقوق کے خلاف ہے اور میرا کہنا یہ ہے کہ نشے کی طلاق کو نہ ماننا عورت کے بنیادی حق کے خلاف ہے۔ اس سے میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ پروفیسر صاحب جس انداز پر غور کر رہے ہیں اس کا صحیح ہونا ضروری نہیں، ان کے فلسفے سے دوسرا فلسفہ ٹکرا سکتا ہے۔ جب یہ بات ہے تو عقل و دانش کا یہ تقاضہ نہیں کہ دلائل پر مبنی کسی مسلک و مسئلہ کو بہ یک جنبشِ قلم غلط قرار دینے کی جسارت کی جائے۔

غصے کی طلاق

اس ضمن میں غصے کے طلاق کا ذکر بھی پروفیسر صاحب نے کیا ہے اور اس کو بھی غلط قرار دیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ غصے کی حالت میں اگر کوئی طلاق دے دے تو اس کو طلاق نہ ماننا چاہیے ورنہ آئین کے بنیادی حقوق کے خلاف ہوگا؛ مگر غالبًا پروفیسر صاحب اس پر غور نہ کر سکے کہ عام طور پر طلاق غصے ہی کی حالت میں دی جاتی ہے، کوئی شوق و رغبت سے نہیں دیتا اور خوشی کا مظاہرہ کرنے کے لیے بھی نہیں دیتا، جب طلاق غصے ہی کی حالت میں دی جاتی ہے، تو پھر طلاق ہی نہ پڑنا چاہیے، حالاں کہ یہ بات بالکل لغو و غیر معقول ہے، اس لیے جمہور علما اسی کے قائل ہیں کہ غصے کی طلاق واقع ہو جاتی ہے جیسا کہ علما نے تصریح کی ہے۔(۱)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے حوالے سے اور دیگر حضرات نے خود ابن القیم رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ غصے کی تین حالتیں ہیں:

---

(۱) بذل المجہود: ۴/۶۷

ایک غصے کی ابتدائی حالت جس میں عقل میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اور غصہ کرنے والا جو کہتا ہے، وہ اپنے ارادے واختیار سے کہتا ہے۔ اس صورت میں تمام علما کے نزدیک طلاق پڑ جاتی ہے۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ غصہ اپنی انتہا کو پہنچ جائے، جس سے عقل میں تغیر ہو اور غصہ کرنے والے کو معلوم ہی نہ ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔ اس صورت میں بھی تمام علما متفق ہیں کہ طلاق نہیں پڑتی۔

اور تیسری حالت یہ ہے کہ غصے درمیانی حالت میں ہو پھر وہ تیز ہو جائے؛ مگر عقل میں تغیر نہ آئے، اس میں اختلاف ہے اور یہی محل اجتہاد ہے، جمہور کے نزدیک طلاق پڑ جاتی ہے اور ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں پڑتی۔ (۱)

پروفیسر صاحب بتائیں کہ غصے کی حالت کی جو تفسیر عرض کی گئی اس میں پہلی اور دوسری صورت تو بہ اتفاق ہے، پہلی صورت میں باتفاق طلاق پڑ جاتی ہے اور دوسری صورت میں بہ اتفاق نہیں پڑتی، صرف تیسری صورت میں اختلاف ہے، اور اس میں جمہور وقوعِ طلاق کے قائل ہیں؛ کیوں کہ غصے سے عقل زائل نہیں ہوئی اور یہ بات عقل کے بالکل موافق ہے؛ اگر غصے کے کسی کام کا اعتبار نہ کرنا عقل کا تقاضا ہے، تو دو آدمی آپس میں غصے سے جو لڑتے جھگڑتے؛ بل کہ قتل کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں ان کو بھی معذور قرار دینا چاہیے؛ مگر دنیا کا کوئی قانون ایسی نامعقول بات نہیں کہہ سکتا؛ بل کہ سب یہی کہتے ہیں کہ جھگڑا ہوتا ہی ہے غصے سے۔ اگر اس کو معتبر نہ مانا جائے تو دنیا میں سوائے فساد کے کچھ نہ ہوگا، اگر یہی بات شریعت کہتی ہے، تو آئین کے بنیادی حقوق کے خلاف ہے؟ فیاللعجب!

(۱) دیکھو: اعلام الموقعین: ۴/۵۰، الفقه علی المذاهب: ۴/۹۴، رد المحتار: ۳/۲۴۴

ایک اہم نکتہ

یہاں ایک اہم نکتہ سمجھ لینا ضروری ہے اور جدت پسند طبقے کو عام طور پر اس قسم کے مسائل میں جو شبہ ہوتا ہے، وہ اسی کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہوتا ہے، وہ یہ کہ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ طلاق عورت کے حق میں سزا ہے؛ اس لیے جب یہ مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ غصے میں یا نشے میں طلاق دینے سے طلاق ہو جاتی ہے، تو قدرتی طور پر اشکال پیدا ہوتا ہے اور ہونا چاہیے کہ مرد کے قصور کی سزا عورت کو کیوں دی جا رہی ہے؟ اور طلاق کو علی الاطلاق عورت کے لیے سزا سمجھنے سے اس کا ایک اثر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مطلقہ عورت کو معاشرے میں معیوب اور مجرم سمجھا جاتا ہے؛ مگر حقیقت اس کے بالکل برخلاف ہے۔ فقہا کرام نشے والے کی طلاق کو نافذ مانتے ہیں تو اس کی وجہ کیا بتاتے ہیں؟ وہ ان ہی سے پوچھیے، فقہا کرام لکھتے ہیں کہ نشے والے کی طلاق اس لیے پڑ جاتی اور مانی جاتی ہے کہ اس نشہ باز کو زجر و توبیخ ہو یعنی سزا ہو۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ طلاق ہمیشہ عورت ہی کے لیے سزا کا باعث نہیں؛ بل کہ شرعاً طلاق اس لیے بھی مانی جاتی ہے کہ مرد کو عبرت و سزا ہو، اس کی شرح یہ ہے کہ عورت اللہ کی ایک نعمت ہے، جب مرد اس کی بے قدری کرتا ہے، تو شریعت اس کو اس نعمت سے محروم قرار دیتی ہے اور اس کی طلاق کو مان کر اس کو سزا دیتی ہے کہ اب پچھتاتے رہو۔ معلوم ہوا کہ طلاق کو عورت کے لیے سزا قرار دینا علی الاطلاق صحیح نہیں اور اس بنا پر مطلقہ عورت کو معیوب سمجھنا اور مجرم کی حیثیت دینا بھی سخت غلط بات ہے، جب حقیقت یہ ہے تو اس شبہ کی بنیاد بھی ختم ہو گئی اور ثابت ہوا کہ نشے و غصے کی

(۱) الدرمختار مع الشامي:۳/۲۴۰، الفقه على المذاهب الأربعة:۴/۲۸۶، الهداية: ۲/۲۳۹، عمدة الرعاية :۲/۶۲

طلاق کو تسلیم کرنا خلافِ عقل نہیں اور نہ یہ عورت کی حق تلفی ہے۔

ماں کے پیٹ میں بچہ کتنی مدت رہ سکتا ہے؟

پروفیسر صاحب نے فقہ کے ایک اور مسئلے پر بھی اعتراض کیا ہے، وہ یہ کہ فقہ حنفی میں شوہر کے انتقال کے دو سال بعد اگر اس کی بیوی کو بچہ پیدا ہوا، تو یہ اس شوہر کی جائز اولاد تصور کی جاتی ہے اور فقہ شافعی و مالکی میں چار سال بعد بھی اگر بچہ پیدا ہو، تو جائز قرار دیا جاتا ہے۔

پروفیسر صاحب فرماتے ہیں:

> ''اس قانون کو بدل دینا چاہیے، نیز فرماتے ہیں کہ میں ایک عام مسلمان کو سمجھا سکتا ہوں کہ یہ قانون غلط ہے؛ لیکن ہمارے عالموں کو نہیں سمجھا سکتا۔ پروفیسر صاحب آگے مشورہ بھی دیتے ہیں کہ شیعہ قانون یہ کہتا ہے کہ صرف دس مہینے تک کا بچہ جائز ہے، لہٰذا ''مسلم پرسنل لا'' میں شیعہ کے قانون کو لینا چاہیے، جو موجودہ سیاسی اقدار کے موافق ہے، وہ کہتے ہیں کہ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے بھی ایسا کیا ہے۔'' (خلاصہ کلام)

ان جملوں میں متعدد باتیں قابل تبصرہ ہیں:

(۱) پروفیسر صاحب کا یہ کہنا کہ عام مسلمانوں کو سمجھا سکتا ہوں؛ مگر علما کو نہیں سمجھا سکتا، یہ خود آپ کے نقطۂ خیال کے غلط و کمزور ہونے کی دلیل ہے، عام مسلمان چوں کہ دلائل اور حقائق سے کما حقہ واقف نہیں ہوتے؛ اس لیے آپ ان کو اپنی کمزور و غلط بات سمجھانے اور ان سے منوانے میں بہ مصداق ''اندھوں میں کانا راجا'' کامیاب ہو جاتے ہیں؛ مگر یہ بات علما میں کیسے چل سکے گی؟ علما چوں کہ حقائق و دلائل سے

واقف ہوتے ہیں؛ اس لیے آپ ان کو منوا نہیں سکتے۔

(۲) پروفیسر صاحب کہتے ہیں کہ شیعہ بھی مسلمانوں کا فرقہ ہے، لہٰذا اس کے فقہ کو لے کر ''مسلم پرسنل لا'' میں ترمیم کرنا چاہیے، مگر اولاً معلوم ہونا چاہیے کہ شیعہ فرقہ، شافعی، مالکی، حنفی و حنبلی دبستان فقہ کی طرح کوئی فقہی مکتب فکر نہیں ہے؛ بل کہ شیعہ فرقہ اپنے عقائد باطلہ کی وجہ سے تمام اہل سنت والجماعت سے ہٹ کر ایک گمراہ فرقہ ہے جس پر کفر کا فتویٰ ہے؛ کیوں کہ یہ اہل سنت سے اسلام کے بنیادی عقائد میں منحرف ہے۔ افسوس! کہ پروفیسر صاحب اس باطل فرقے کو ائمہ اربعہ کے مذاہبِ حقّہ کے ہم پلّہ قرار دے رہے ہیں۔ اس پر کتنا بھی افسوس کیا جائے کم ہے۔ قادیانی بھی اپنے کو مسلمان کہتے ہیں، پھر کل آپ شاید یہ فرمائیں کہ ان کی فقہ سے بھی کچھ اخذ کر کے شریعت و ''مسلم پرسنل لا'' میں ترمیم کی جائے، **لا حول ولا قوة إلا باللّٰه**.

(۳) حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا حوالہ بھی سراسر دھوکہ ہے، حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے مذاہبِ اربعہ میں سے بعض مذاہب پر بعض امور میں فتوی دیا ہے، جیسے مفقود کے مسئلے میں فقہ مالکی پر فتوی دیا ہے، شیعہ فقہ سے کوئی چیز ہرگز نہیں لی ہے۔ میں پروفیسر صاحب سے یہاں یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ آپ نظریہ جو چاہیں اپنا بنائیں، اس میں تو آپ مختار ہیں؛ لیکن کسی شخصیت کی طرف کسی بات کو منسوب کرنے میں آپ شرعاً و قانوناً پابند ہیں کہ غلط بات کا انتساب نہ کریں۔ اپنی بات منوانے کے لیے، غلط چیز کو کسی کے سر تھوپنا، دیانت داری کے خلاف اور علمی دنیا میں مضحکہ خیز ہے۔

(۴) اس کے بعد ہم اصل مسئلے کی طرف آتے ہیں کہ شوہر کے انتقال کے بعد اس کی بیوی کو حنفی فقہ کے مطابق دو سال میں یا فقہ شافعی و مالکی کے مطابق چار سال

میں بچہ پیدا ہو، تو شوہر ہی کی اولاد قرار دینا، دراصل اس تحقیق پر مبنی ہے کہ بچہ زیادہ سے زیادہ ماں کے پیٹ میں کتنی مدت تک رہ سکتا ہے؟

بعض فقہا کے نزدیک جنین ماں کے پیٹ میں زیادہ سے زیادہ دو سال اور بعض کے نزدیک چار سال تک رہ سکتا ہے، ہمارے پروفیسر صاحب اس کو غلط ٹھہراتے ہیں؛ مگر غلط ہونے کی وجہ کیا ہے؟ اس پر ایک لفظ بھی انھوں نے نہیں لکھا ہے۔ اگر وہ اپنے دلائل پیش کرتے تو اس پر کچھ کہا جا سکتا، تاہم اختصار کے ساتھ اس مسئلے پر چند باتیں عرض کی جاتی ہیں۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے بھی یہی بات کہی ہے کہ عورت دو سال تک حمل سے رہ سکتی ہے اور اس سے زیادہ نہیں رہ سکتی۔(۱)

اور حضرات صحابہ اور تابعین کے دور میں ایسے واقعات پیش آتے رہے ہیں، جن میں بعض بچے دو سال میں یا چار سال میں ماں کے پیٹ سے نکلے، محدثین نے اپنی کتابوں میں ایسے متعدد واقعات سند کے ساتھ روایت کیے ہیں۔

ان میں سے ایک یہ واقعہ بھی ذکر کیا ہے کہ ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں نکلا اور اپنی بیوی سے دو سال تک کہیں غائب ہو گیا، پھر دو سال بعد آیا تو بیوی کو حاملہ پایا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دربار میں مقدمہ لے گیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس عورت کو سنگسار کرنے کا حکم دے دیا، حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر آپ اس عورت کے بارے میں سنگساری کی کچھ راہ پاتے ہیں، تو اس کے پیٹ کے بچے کے لیے کوئی تو سبیل نہیں ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس عورت کو بچہ پیدا ہونے تک قید میں ڈال دیا، جب بچہ پیدا ہوا تو اس کے دانت نکلے ہوئے تھے

(۱) الدارقطني: ۳/۳۲۱، سنن البيهقي: ۷/۴۴۳، سنن سعيد: ۲/۹۴

اور وہ بچہ اس شخص کے مشابہ تھا، وہ شخص کہنے لگا کہ میرا بچہ ہے میرا بچہ ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی دور اندیشی وبصیرت کی تعریف کی اور فرمایا کہ عورتیں معاذ رضی اللہ عنہ جیسے کو جننے سے عاجز ہیں، اگر معاذ رضی اللہ عنہ نہ ہوتے، تو عمر رضی اللہ عنہ ہلاک ہوجاتا۔(۱)

اسی طرح حضرت امام مالک رحمہ اللہ کے متعلق تاریخ بتاتی ہے کہ وہ ماں کے پیٹ میں تین سال تک رہے۔(۲)

اور حضرت امام مالک رحمہ اللہ کی ایک باندی تھی، جو محمد بن عجلان کے نکاح میں تھی، امام مالک رحمہ اللہ اس کے بارے میں گواہی دیتے ہیں کہ اس کے ہر بچے کا حمل چار سال کا ہوا یعنی ہر بچہ ماں کے پیٹ میں چار سال رہ کر پیدا ہوا، اس کو دار قطنی وابن حجر رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔(۳)

سنن دار قطنی وسنن بیہقی وغیرہ کا جو حوالہ دیا گیا یہ حدیث کی کتابیں اگر ان کو پروفیسر صاحب جیسا کوئی حدیث کی مقدس کتاب کی حیثیت نہیں دیتا، تو کم از کم تاریخ کی کتاب کی حیثیت تو دے گا ہی۔ اب غور طلب یہ بات ہے کہ ان واقعات کی روشنی میں دو سال یا چار سال کو زیادہ سے زیادہ مدت حمل قرار دیا جائے، تو آخر کونسی خلاف عقل بات لازم آتی ہے یا کس کے حقوق تلف ہوجاتے ہیں؟

پھر پروفیسر صاحب اور ان کی ذہنیت والوں کو یہ بھی لازم ہے کہ وہ اس طرح کے واقعات، جن کو کھلی آنکھوں مشاہدہ کیا گیا اور متواتر طور پر ثابت ہیں، ان کی

---

(۱) دیکھو: الدار قطني: ۳/ ۳۲۱-۳۲۲، السنن البیهقي: ۷/ ۴۴۳، سنن سعید: ۲/ ۹۴

(۲) السنن البیهقي: ۷/ ۴۴۳، حاشیة تهذیب التهذیب: ۱۰/ ۸، مقدمة التعلیق الممجد: ۱۳

(۳) السنن الدار قطني: ۳/ ۳۲۲، السنن البیهقي: ۷/ ۴۴۳، الدرایة مع الهدایة: ۲/ ۴۱۳

معقول توجیہ کریں، یہاں یہ بھی عرض کر دوں کہ مشہور حکیم ابو علی بن سینا نے اپنی معروف ومستند کتاب ''قانون شفا'' میں لکھا ہے کہ مجھے قابل اعتماد شخص سے یہ بات پہنچی ہے کہ ایک عورت نے حمل کے چار سال بعد بچہ جنا اور اس کے بچے کے دانت نکل آئے تھے۔(۱)

تو یہ اطبا کے نزدیک بھی قابل اعتبار بات ہے، یہ ابو علی بن سینا رحمۃ اللہ وہ ہے جس کی طبی تحقیقات کو مغربی دنیا میں آج بھی مایۂ ناز علمی سرمایہ وخزانہ سمجھا جاتا ہے۔ الغرض یہ واقعات ہیں، جن کو جھٹلایا نہیں جاسکتا اور جن سے اکثر مدتِ حمل معلوم ہوتی ہے۔

اس کے بعد اب یہ سمجھنا ہے کہ کسی عورت پر بہتان رکھنے سے زیادہ، انسانی اخلاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو حتی الامکان اس سے بری کیا جائے۔ اور شریعت عورت کی عزت ووقار کے تحفظ کے لیے بعید سے بعید تر احتمالات کو قبول کرتی ہے۔ اسی اصولِ شریعت کے پیش نظر فقہا کرام نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ شوہر کی وفات کے دو سال بعد یا چار سال بعد بھی اس کی بیوی بچے جنے تو وہ اسی شوہر کی جائز اولاد ہوگی؛ کیوں کہ واقعات نے بتادیا ہے کہ یہ امکان ہے کہ دو سال سے چار سال تک حمل ہو سکتا ہے۔

یہ بات اگرچہ نادر الوقوع ہو مگر وقوع پذیر تو ہے، اگر ایک عورت کو زانیہ قرار دینے کے بہ جائے، اس احتمال وامکان کی روشنی میں اس کی عزت کا تحفظ کیا جائے، تو یہ خلاف عقل ہے یا حقوق کا اتلاف ہے؟ بل کہ میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ یہ فقہی جزئیہ بھی خود اسلام کے اعتدال پسند وحقیقت پسند ہونے کی ایک زبردست دلیل ہے۔ مجھے

---

(۱) بہ حوالہ روح المعاني: ۱۸/۲۶

سخت حیرت ہے کہ حقوقِ نسواں کے نعرے لگانے والے، عورت کی عزت پر حملہ کرنے کے لیے تیار ہیں اور اگر اسلام اس کا تحفظ کرتا ہے، تو اس کو بنیادی حقوق کے خلاف قرار دیتے ہیں اور الٹا اسلام پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ عورت کے حقوق کی پاس داری نہیں کرتا، افسوس کہ ساری منطق ہی ان حضرات کی الٹی ہے۔

چار شادیوں کا مسئلہ

میں نے اپنے مضمون ''قانون شریعت کا امتیاز'' میں مرد کو چار شادیوں کی اجازت کے مسئلے پر کلام کیا تھا۔ اور اس پر کیے جانے والے اعتراض کو دفع کرتے ہوئے، اس کی چند حکمتوں کی طرف اشارہ کیا تھا۔ جناب بشیر حسین صاحب اس تازہ مضمون میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ''جناب مفتاحی صاحب نے چار بیویوں کے جواز میں جو دلائل پیش کیے، وہ بالکل بے جا ہیں''۔

میں پروفیسر صاحب سے عرض کروں گا کہ میں نے دلائل نہیں دیے تھے؛ بل کہ اس حکم کی حکمت کی طرف اشارے کیے تھے، ہمارے نزدیک دلائلِ شرعیہ صرف چار ہیں: (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ (۳) اجماع (۴) قیاس۔ کوئی بھی شرعی حکم، ان ہی دلائل سے ثابت ہوسکتا ہے، جیسا کہ اس مضمون کے ابتدائی حصے میں عرض کر چکا ہوں۔

اب رہا میری بیان کردہ حکمتوں کا بے جا ہونا، تو اس پر عرض ہے کہ اولاً حکمت کے بے جا ہونے سے مسئلے پر کوئی فرق نہیں آتا، میری فہم یا تمام انسانوں کی فہم بھی قانون خداوندی کی حکمت کو کیسے اور کیوں کر پا سکتے ہیں؟ بنیادی اصول کے تحت عرض کر چکا ہوں کہ حکم پر عمل کے لیے حکمت کا معلوم ہونا ضروری نہیں؛ بل کہ حکم کا ثبوت

عمل کے لیے کافی ہے، ان بنیادی اصول کو نہ جاننے کی وجہ سے ہی پروفیسر صاحب کو اشکال پیش آرہا ہے، دوسرے میں ترقی کرکے کہتا ہوں کہ جن حکمتوں کو پروفیسر صاحب بے جا فرمارہے ہیں، وہ بے جا نہیں ہیں؛ بل کہ الحمدللہ ہزاروں کو مطمئن کرنے والی ہیں، جیسا کہ خود کئی حضرات نے مجھ سے براہ راست کہا۔

چار شادیوں کے مسئلے پر میں نے کلام کرتے ہوئے یہ بھی لکھا تھا:

''بعض اوقات متعدد بیویوں کی ضرورت پڑتی ہے۔''

پروفیسر صاحب اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ دنیا میں ایسے لوگ بھی ہیں، جن کی جنسی خواہشات چار بیویوں سے بھی پوری نہیں ہوتیں، اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ پہلے سعودی حکمراں ہر جمعرات کو ایک عورت کو طلاق دیتے اور دوسری عورت سے نکاح کرتے''۔(۱)

جواباً عرض ہے کہ جہاں تک عرب کے حکمراں کا عمل ہے، نہ اسلام اس کا ذمے دار ہے، نہ ہم اس کے ذمہ دار ہیں۔ اسلام نے ایسی تعلیم نہیں دی کہ نکاح کرتے رہو اور طلاق دیتے رہو، سخت حیرت ہوتی ہے کہ بشیر حسین صاحب، لاء کالج سے متعلق رہے ہیں؛ مگر وہ قانون پر بحث کرتے ہوئے طفلانہ اعتراضات کرتے ہیں، جن کا اصل مسئلے سے کوئی تعلق نہیں۔ غور کیجیے کہ کیا زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ طلاق دے دے کر نکاح رچایا جائے یا یہ کہ بہ ضرورت، متعدد نکاح کیے جاسکتے ہیں؟ افسوس کہ اسلام وعلما اسلام پر اعتراض کرنے والے اس قدر بدیہی امور میں بھی ٹھوکریں کھاتے پھر رہے ہیں؛ رہا یہ نکتہ کہ بعض لوگوں کی خواہشات چار سے بھی پوری نہیں ہوتیں، تو پروفیسر صاحب کو پہلے یہ سمجھنا چاہیے کہ چار تک کی تحدید، خالقِ انسان حضرت حق

(۱) سالار: ۱۳/ اگست

جل مجدہ نے کی ہے، جو انسان کی نفسیات اور اس کی خواہشات اور جذبات سے پروفیسر صاحب سے کہیں زیادہ واقف ہے۔ آخر اسی نے تو انسان کو بنایا۔ تو کیا وہ اس کی ضروریات وخواہشات سے واقف نہ ہوگا؟

﴿اَلا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾

لہٰذا ہم کو اور تمام ایمان والوں کو یقین ہے کہ انسانی ضرورت اور خواہش چار پر پوری ہو جاتی ہے، اس سے زیادہ کی حاجت نہیں۔ اور پروفیسر صاحب کو یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ یہاں خواہش سے مراد وہ فطری تقاضا ہے، جس میں رکاوٹ انسانی صحت کے لیے مضر اور ذہنی انتشار کا باعث ہوتی ہے۔ خواہش سے مراد ہوائے نفسانی نہیں، اگر ان دو قسم کی خواہشوں کا فرق سمجھنا مشکل ہوتا ہو، تو یہ مثال بھی حاضر ہے کہ انسان کو بھوک لگتی ہے اور وہ کھانے کا خواہش مند ہوتا ہے یہ اس کی فطری خواہش اور طبعی تقاضا ہے اور بعض لوگ شراب کے عادی ہوتے ہیں اور ان کو بھی شراب پینے کی خواہش ہوتی ہے؛ مگر یہ اس کی ناجائز خواہش ہے اور فطرت کے خلاف بھی، اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ اللہ نے یہ حکم کیوں دیا ہے کہ ﴿کُلُوْا وَاشْرَبُوْا﴾ (کھاؤ اور پیو) اور اس پر عرض کیا جائے کہ یہ کھانا پینا انسانی خواہش اور فطری تقاضا ہے، اللہ نے اس کی رعایت کرتے ہوئے اس کی حلت کا اعلان فرمایا ہے۔ اس پر کوئی اگر سوال کرے کہ اچھا انسانی خواہش کی رعایت میں یہ فرمایا تو شراب بھی انسان کی خواہش ہے۔ بہت ساروں کو بغیر شراب کے نیند نہیں آتی، تو اس الٹی منطق کا کیا جواب ہوسکتا ہے؟

میں نہیں جانتا کہ ہمارے پروفیسر صاحب منطق سے واقف ہیں یا نہیں؟ اوپر جو خواہش اور خواہش کا فرق بیان کیا گیا، اس سے اتنی بات واضح ہوئی کہ ہمارے کلام میں خواہش کا مفہوم اور ہے اور پروفیسر صاحب کے کلام میں خواہش کا مطلب

کچھ اور ہے۔ اور منطق کا مسئلہ ہے کہ دو مقدمات کو ملا کر نتیجہ جو نکالا جاتا ہے، اس میں حد اوسط کا تکرار لازم ہے؛ ورنہ نتیجہ صحیح نہیں نکلے گا۔ چناں چہ پروفیسر صاحب کو یہی غلطی ہوئی ہے کہ ایک جگہ خواہش کسی اور مفہوم میں ہے، دوسری جگہ کسی اور مفہوم میں۔ تو حد اوسط کا تکرار کہاں ہوا؟ پھر صحیح نتیجہ کیسے نکلے گا؟ اس کو ایک مثال سے سمجھیے کہ ایک شخص گھوڑے کی تصویر کو دکھا کر کہتا ہے یہ گھوڑا ہے، پھر دوسرا مقدمہ لگاتا ہے ''ہر گھوڑا ہنہناتا ہے''۔ پھر دو مقدموں سے نتیجہ نکال لیتا ہے کہ ''لہٰذا یہ گھوڑا (تصویر) ہنہناتا ہے'' پھر پریشان ہوتا ہے کہ یہ تصویر والا گھوڑا تو ہنہناتا نہیں، پھر یہ نتیجہ کیسے آیا؟ یہ غلط نتیجہ اسی بنا پر نکلا کہ پہلے مقدمے کے گھوڑے اور دوسرے مقدمے کے گھوڑے کے مفاہیم میں فرق ہے۔ پہلی جگہ کاغذی گھوڑا ہے، دوسری جگہ حقیقی گھوڑا ہے؛ لہٰذا حد اوسط کا تکرار نہ ہوا، بالکل اسی طرح، یہاں پروفیسر صاحب کو دھوکہ ہوا ہے۔

اس کے بعد میں تبرعاً چار تک بیویوں کو محدود کرنے کی حکمت بھی عرض کرتا ہوں، جس کو حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اپنی مایۂ ناز کتاب ''**المصالح العقلية**'' میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔

یہاں اس کا خلاصہ درج کرتا ہوں، وہ یہ ہے کہ ایک ایسا انسان جس کی فطری جنسی خواہش زیادہ ہے، جب شادی کرے گا، تو اس کو یہ عورت کم از کم تین ماہ تک کافی ہے؛ کیوں کہ حمل کی شناخت کم از کم تین ماہ تک مقرر ہے، اب اگر اس عورت کو تین ماہ کی اس مدت میں حمل ٹھیر گیا تو وہ عورت حمل کی وجہ سے جماع کے لیے مناسب نہیں؛ کیوں کہ بچہ پر جسمانی وروحانی طور پر بڑا اثر پڑے گا۔ لہٰذا ایسے شخص کو اسی قاعدے کے مطابق اب دوسری عورت کی ضرورت ہوگی۔ تو وہ دوسری عورت نکاح میں لائے گا، اگر اس دوسری عورت کو بھی تین ماہ تک حمل قرار پا جائے، تو اس

سے بھی صحبت ترک کر کے تیسری عورت سے نکاح کرنا ہوگا، اگر تیسری عورت کو بھی حمل ٹھیر گیا تو اس سے بھی صحبت ترک کرنی پڑے گی، یہ نو ماہ ہوئے، اب پہلی عورت کا وضع حمل ہو جائے تب بھی وہ تین ماہ تک صحبت کے قابل نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا ایسے شخص کو چوتھے نکاح کی ضرورت لاحق ہو سکتی ہے، یہ ایک سال ہوا۔ پہلی عورت نو ماہ میں وضع حمل سے فارغ ہوگی۔ اور پھر مزید تین ماہ گزار کر نفاس اور کمزوری کے دن پورا کر کے مرد کے لیے تیار ہوگی، لہٰذا پانچویں کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح ایک شخص کو جسے فطرۃً زیادہ خواہش ہو چار، عورتیں کافی ہو جاتی ہیں۔ حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں کہ قرآن میں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ دو دو تین تین چار چار تک شادیاں کر سکتے ہیں اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ بعض آدمیوں کے لیے دو ہی عورتیں کافی ہو سکتی ہیں؛ کیوں کہ بعض عورتوں کے اولاد نہیں ہوتی یا دیر سے حمل ٹھیرتا ہے اور بعض کے لیے تین کی ضرورت ہوگی؛ اس سے زیادہ کی حاجت نہیں، باقی اللہ ہی اپنے کلام کی حکمتیں اور مصالح جانتا ہے اور انسانوں کی عقل اس کی حکمتوں کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ (۱)

پروفیسر صاحب نے بعض خاص وجوہات کی بنا پر دوسری شادی کی ضرورت کو آگے چل کر تسلیم کر لیا ہے، مگر ساتھ ساتھ یہ مشورہ بھی دیتے ہیں کہ غیر جانب دارانہ کمیٹی سے اجازت لینا چاہیے، نیز کہتے ہیں کہ طلاق کے لیے بھی کمیٹی سے اجازت لینا چاہیے؛ مگر سوال یہ ہے کہ اگر بغیر اجازت یہ نکاح یا طلاق ہو، تو اس نکاح اور طلاق کی کیا حیثیت ہوگی؟ کیا کالعدم قرار دیے جائیں گے؟ اگر ایسا ہے تو غلط اور اگر یہ مطلب ہے کہ ایسا ماحول بنایا جائے کہ لوگ آزاد نہ ہو جائیں؛ بل کہ اپنی خوشی سے ان معاملات میں ذمے داروں سے رائے، مشورہ لیا کریں تو ٹھیک ہے اور اسلام بھی یہی

(۱) المصالح العقلیة: ۲۰۱-۲۰۲

کہتا ہے؛ اسی لیے طرفین کے ذمے داروں کی جانب سے اصلاح کی کوشش بھی اسلام میں ایک اہم مقام رکھتا ہے۔

من گھڑت تفسیر

پروفیسر صاحب لکھتے ہیں:

''مفتاحی صاحب بھول رہے ہیں کہ چار شادیوں کا حکم قرآن کے سُوْرَةُ النِّسَاءِ جو جنگ احد کے فوری بعد نازل ہوا تھا، اس پر مبنی ہے۔ اس جنگ میں ۷۰ مسلمان مرد شہید ہوئے اور اپنے پیچھے بیوائیں اور یتیم بچے چھوڑ گئے۔ سُوْرَةُ النِّسَاءِ کی تیسری آیت کے نزول کے بعد مسلمانوں کو ان بیواؤں اور یتیموں سے چار بیویوں تک شادی کرنے کی اجازت دی گئی، اس شرط پہ کہ ان کے ساتھ برابر کا انصاف کریں، انسانی خواہشوں کی تکمیل اس آیت کے نزول کا مقصد ہرگز نہیں۔ یہ دھبہ اسلام کے دشمنوں نے اسلام پر لگایا تھا۔''(۱)

خواہش کی وضاحت اوپر ذکر کر چکا ہوں، لہٰذا اس کو دہرانے کی ضرورت نہیں، رہا پروفیسر صاحب کا چار شادیوں کے حکم کے بارے میں تفسیری وتشریحی کلام، تو سوال یہ ہے کہ کیا اس کلام کا یہ مقصد ہے کہ چار شادیوں کی اجازت صرف بیواؤں اور یتیموں سے ہے اور دوسری عورتوں سے چار نکاحوں کی اجازت نہیں؟ اگر یہ مقصد ہے تو صریح غلط ہے؛ کیوں کہ اسی آیت میں فرمایا گیا ہے:

﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ ﴾ (النِّسَاءِ : ۳)

(۱) سالار: ۱۳/ اگست

(اگر تم یتیموں کے بارے میں عدل نہ کرنے کا اندیشہ رکھتے ہو، تو تم جن عورتوں کو پسند کرو ان سے نکاح کرلو، دو دو، تین تین، چار چار۔)

اور اس کے شانِ نزول میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دیگر صحابہ سے مروی ہے کہ جاہلیت میں لوگ ان یتیم لڑکیوں سے جوان کی کفالت میں ہوتیں زبردستی نکاح کر لیتے اور ان کے ساتھ عدل و انصاف نہ کرتے تھے، اس پر یہ آیت نازل ہوئی جس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ تم یتیموں کے ساتھ عدل نہیں کر سکتے، تو ان سے نکاح نہ کرو؛ بل کہ دوسری عورتوں سے جو تم کو پسند ہیں نکاح کرلو اور تم کو دو دو، تین تین، چار چار تک کی اجازت ہے۔(۱)

اور اس سے واضح ہے کہ اس آیت میں ہر قسم کی عورتوں سے خواہ بیوہ ہو یا مطلقہ ہو، یا غیر شادی شدہ یا باکرہ ہو اور یتیم ہو یا نہ ہو، کسی سے بھی شادی کرنے کی اجازت دی گئی ہے اور نزول آیت کے وقت سے لے کر آج تک اس کا یہی مفہوم مراد لیا جاتا رہا ہے۔

لہٰذا اگر پروفیسر صاحب کا یہ مقصد ہے کہ اس حکم کا اصل منشا بیواؤں اور یتیموں کی کفالت ہے، تو عرض ہے کہ ہاں یہ بھی اس حکم کا ایک مقصد یا اس کی حکمت ہے؛ مگر یہ کہ اس حکم کا یہی مقصد اور اس کی یہی ایک حکمت ہے اور کوئی مقصد نہیں، اس پر آپ کے پاس کوئی دلیل نہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ایک حکم کے متعدد مقاصد ہو سکتے ہیں؛ لہٰذا یہ بھی من جملہ اور مقاصد کے ایک مقصد ہے۔

اور جو آپ نے یہ بیان کیا ہے کہ جنگِ احد میں ۷۰ مَردوں کی شہادت کے بعد یہ سورت نازل ہوئی، تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ اس خاص آیت کا نزول بھی

---

(۱) تفسیر روح المعاني: ۴/۱۸۹، تفسیر القرطبي: ۵/۱۱

صرف یہ بتانے کے لیے ہوا ہے کہ بیواؤں اور یتیموں سے شادی کر کے ان کی کفالت کرو؟ مفسرین نے اس آیت کے نزول کے سلسلے میں متعدد باتوں کا ذکر کیا ہے؛ مگر جنگ احد کا ذکر سورت کے شان نزول میں کیا ہے، خاص اس آیت کے بارے میں نہیں۔

بہ ہر حال اس حکم ربانی کے بہت سے مقاصد و حکم ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی جو پیش کی گئی ہے؛ مگر اس کو اسی حد تک خاص کرنا صحیح نہ ہوگا اور من مانی تشریح ہوگی اور اوپر بنیادی اصول کے تحت عرض کر چکا ہوں کہ ایسی تشریح جو ماہرِ قانون کے خلاف ہو، ہرگز قابل قبول نہیں اور تمام دنیا کے علما نے زمانے رسالت سے اب تک نہ اس کی وہ تفسیر کی اور نہ ہی انھوں نے چار شادیوں کے مقصد کو اس طرح محدود کیا جیسا کہ پروفیسر صاحب فرماتے ہیں۔ لٰہذا یہ نا قابل اعتبار ہوگی۔

خلع کے قانون پر پروفیسر صاحب کا غصہ

راقم الحروف نے اپنے مضمون ''قانون شریعت کا امتیاز'' میں خلع کے مسئلے پر بھی کلام کیا تھا، جس کا خلاصہ یہ تھا کہ مرد کو جس طرح طلاق کا اختیار و حق دیا گیا ہے عورت کو بھی خلع لینے کا حق ہے۔ لٰہذا عام طور پر جو اعتراض کیا جاتا ہے کہ مرد ہی کو طلاق کا اختیار کیوں ہے؟ یہ اعتراض صحیح نہیں؛ کیوں کہ عورت کو بھی چھٹکارا حاصل کرنے کا راستہ بتایا گیا ہے۔ البتہ عورت چوں کہ عجلت پسند، زود رنج اور ناعاقبت اندیش ہوتی ہے، اس لیے خلع میں مرد کی منظوری کو ضروری و شرط قرار دیا گیا ہے، تاکہ وہ معمولی باتوں پر بڑے بڑے فیصلے کرنے نہ بیٹھ جائے اور اگر مرد خلع کو منظور نہ کرے، دراں حالے کہ عورت کو شدید ضرورت ہے، تو شرع نے عدالت سے رجوع کر کے نکاح کو فسخ کرا لینے کی صورت بھی رکھی ہے۔

پروفیسر صاحب کو اس پر بہت غصہ اور چڑ پیدا ہو گئی اور وہ یہ لکھتے ہیں:

''خلع کے لیے مرد کی منظوری ضروری ہے اور طلاق کے لیے عورت کی منظوری ضروری نہیں، یہ تفرقہ کیوں؟ یہ تفرقہ ہندوستان کے بنیادی حقوق کے خلاف ہے اور آج نہیں تو کل اس کو مٹا دیا جائے گا''۔(۱)

پروفیسر صاحب کی پیش گوئی کس وحی کی بنیاد پر ہے؟ یہ تو وہ جانیں، جہاں تک ان کے اس سوال کا تعلق ہے کہ مرد کی منظوری خلع میں ضروری ہے، تو طلاق میں عورت کی منظوری کیوں ضروری نہیں؟ اس کا جواب شاید یہ لطیفہ ہی صحیح طرح دے سکتا ہے، کہ کسی لڑکے کو اس کے باپ نے رات میں تاخیر سے گھر پہنچنے پر ڈانٹا، تو وہ لڑکا کہنے لگا کہ آپ تو روزانہ دیر سے گھر آتے ہیں، میں نے کبھی آپ کو پوچھا ہے؟ گویا اس کے نزدیک دونوں ایک ہی درجے میں ہیں۔ اسی طرح پروفیسر صاحب کا کہنا کہ مرد سے عورت کا منظوری لینا خلع میں ضروری تو طلاق میں مرد کو بھی عورت سے منظوری لینا چاہیے۔ میں نے اپنے مضمون میں واضح کیا تھا کہ مرد وعورت کی نفسیات کا فرق، اس تفرقے کا باعث ہے۔ چناں چہ میں نے اس مضمون میں یہ لکھا تھا:

''اب رہی یہ بات کہ مرد کو طلاق میں خود مختار بنایا گیا؛ لیکن عورت، خلع کی صورت میں مرد کی منظوری کی اور فسخ کی صورت میں قاضی کی محتاج و پابند کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عورت کی نفسیات سے واقف لوگ جانتے ہیں کہ اس میں جلد بازی، جذبات سے مغلوبیت اور ناعاقبت اندیشی، مرد کی بہ نسبت بہت زیادہ پائی جاتی ہے۔ اگر عورت کو مرد کی طرح خود مختار و آزاد رکھا جاتا، تو شاید ہی آج کوئی خوش قسمت ایسا

(۱) سالار: ۱۳/ اگست

ہوتا جس کو اس کی بیوی کی طرف سے طلاق نہ ملی ہوتی''۔(۱)

اس میں جواب پوری وضاحت سے موجود ہے، مگر جیسا کہ میں نے پہلے بھی اس طبقۂ متجدّدہ کا شکوہ کیا تھا کہ جواب پڑھ کر بھی، سوال واعتراض دہراتے رہتے ہیں اور جواب کا کوئی جواب نہیں دیتے، چناں چہ اس عبارت کا کوئی جواب پروفیسر صاحب نے نہیں دیا، البتہ سوال دہرادیا۔

غالباً پروفیسر صاحب نے ہمارا جواب نہ سمجھا ہو؛ اس لیے مزید عرض ہے کہ شریعت میں بھی اصل یہ ہے کہ عورت ہو یا مرد، وہ اپنے معاملات میں آزاد وخود مختار ہو۔ اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مرد کی طرح عورت کو بھی نکاح کی منظوری میں آزاد رکھا گیا ہے، وہ چاہے تو منظور کرے یا چاہے تو منظور نہ کرے، اس پر جبر نہیں کیا جاسکتا، اس مسئلے میں مرد وعورت دونوں کا ایک ہی حکم ہے؛ لیکن اس اصل کے ساتھ شریعت وعقل دونوں کی ایک اصل اور بھی ہے، وہ یہ کہ جہاں خرابی کا اندیشہ ہوتا ہے وہاں سے آزادی سلب کرلی جاتی ہے اور کسی کے حکم کے ماتحت کردیا جاتا ہے۔ پس شریعت نے مرد کی عقل ودور اندیشی وعاقبت اندیشی کی بنا پر جس طرح نکاح کرنے کے بارے میں اس کو آزاد رکھا اسی طرح طلاق دینے میں بھی آزاد رکھا؛ اور عورت کو نکاح کے بارے میں تو آزاد رکھا؛ کیوں کہ یہاں کوئی اندیشہ نہیں؛ لیکن خلع کے معاملے میں اس کی ناعاقبت اندیشی اور عجلت پسندی کی وجہ سے پابند کردیا۔ اس کی ایک مثال بھی سنتے چلیے، شریعت میں بچوں کو کسی کی جانب سے مال وصول ہو تو اس کے قبول کرنے میں مختار قرار دیا گیا ہے؛ کیوں کہ اس میں نقصان کا کوئی خدشہ نہیں، لیکن ان کو مال میں تصرف میں پابند کر دیا گیا ہے کہ وہ خود اپنے مال میں تصرف نہیں کرسکتے،

(۱) قانون شریعت کا امتیاز، سالار

بل کہ اپنے ولی کی اجازت کے پابند ہیں؛ کیوں کہ یہاں اپنی ناتجربہ کاری یا کم عقلی کی وجہ سے نقصان کا اندیشہ ہے۔

لہٰذا یہ کہنا کہ عورت کو مرد کی منظوری کا پابند کیا ہے، تو مرد کو بھی پابند کرو، یہ بات خود عقل کے بھی خلاف ہے، اور مرد کے بنیادی حق کے بھی خلاف ہے۔

پروفیسر صاحب نے اسی ضمن میں لکھا ہے:

''ہندوستان میں عورت کو خلع لینا ہو، تو کورٹ کے دروازے (کو) کھٹکھٹانا ہوگا، انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ فیملی کورٹ کا منظر دیکھا جائے، تو ظاہر ہوگا کہ مسلمان مرد و عورت پر کس کس قسم کا ظلم ہو رہا ہے''۔

میں عرض کروں گا کہ یہ دنیوی حکومت وعدلیہ کی نااہلی کا ثبوت ہے، جس کے آئین پر آپ اپنے ایمان و مذہب کو قربان کر چلے ہیں، پھر میں کہتا ہوں کہ اب جگہ جگہ دارالقضا قائم ہیں، بنگلور میں دارالعلوم سبیل الرشاد میں خود دارالقضا کا نظام قائم ہے، پیچیدہ صورت میں بہ آسانی اس کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

یتیم پوتے کی میراث

پروفیسر صاحب نے لکھا ہے:

''محمڈن لاء کا ایک اور قانون اصلاح طلب ہے، وہ یہ کہ اگر باپ کی زندگی میں بیٹا انتقال کر جائے، تو اس کی بیوی بچوں کو کچھ نہیں ملتا۔ میں پوچھتا ہوں کہ ان بیوہ عورتوں اور یتیم بچوں کی دیکھ بھال کون کرے، وغیرہ وغیرہ''۔(۱)

(۱) سالار: ۱۳/ اگست

راقم کہتا ہے: پروفیسر صاحب جو مسئلہ پیش کرنا چاہتے ہیں، وہ یتیم پوتے کی میراث کا مسئلہ ہے؛ مگر ان کی عبارت ناقص ہے، ان کو یوں کہنا چاہیے کہ باپ کی زندگی میں بیٹا مر جائے، تو اس کے بچوں کو دادا کی میراث سے کچھ نہیں ملتا، نیز اس میں بیوی کا ذکر بھی بے جا ہے؛ کیوں کہ بہو کو سسر کی میراث سے کسی صورت میں بھی ملنے کا سوال نہیں، نہ شوہر کے ہونے کی صورت میں اور نہ شوہر کے موجود نہ ہونے کی صورت میں اس لیے یہاں بیوی (بیوہ بہو) کا ذکر بالکل بے جا ہے، اس کے گزارنے کے لیے شوہر کی میراث سے وہ پاتی ہے، اپنے والدین کی میراث سے پاتی ہے، اپنے بچوں کی میراث سے پاتی ہے، لہٰذا یہ خارج از بحث ہے۔

اب رہا یتیم پوتے پوتیوں کا مسئلہ کہ ان کو دادا کی میراث سے کیوں نہیں ملتا؟ اور وہ اپنا گزارہ کیسے کریں گے؟ تو سب سے پہلے یہ سوچیے کہ میراث کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، دادا کے مرنے کے بعد، دادا کی زندگی میں بچے کہاں سے اور کیسے کھاتے تھے؟ ان کے گزارے کی فکر آپ کو دادا کے مرنے کے بعد ہو رہی ہے، جب کہ دادا کی زندگی میں بھی ان کو گزارے کے لیے مال کی ضرورت ہے۔ جس خدا نے دادا کی زندگی میں ان بچوں کے گزارے کا انتظام کیا اس کے مرنے کے بعد بھی وہی انتظام کرے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ بات بھی علی الاطلاق صحیح نہیں کہ یتیم پوتوں کو دادا کی میراث سے کچھ نہیں ملتا؛ بل کہ یہ اس صورت میں ہے کہ جب کہ داد کی اولاد صلبی ہو اور اگر دادا کی اولاد صلبی نہ ہو، تو پوتوں، پوتیوں کو اسی حساب سے دادا کی میراث سے ملتا ہے، جس حساب سے دادا کی اولاد کو ملتا ہے۔

چناں چہ بخاری شریف میں اس کو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے نقل کیا گیا ہے۔(۱)

اس لیے علی الاطلاق یہ کہنا صحیح نہیں کہ یتیم پوتوں کو دادا کی میراث سے حصہ نہیں ملتا۔

تیسرے جن صورتوں میں یتیم پوتوں کو دادا کی میراث سے حصہ نہیں ملتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام میں؛ بل کہ دیگر مذاہب میں بھی وراثت، غربت، حاجت وضرورت کی بنیاد پر تقسیم نہیں ہوتی کہ جو زیادہ ضرورت مند و حاجت مند ہے، اس کو دیا جائے اور جو مال دار ہے اس کو نہ دیا جائے؛ بل کہ وراثت کی تقسیم رشتہ داری اور قرابت کی بنیاد پر ہوتی ہے خواہ رشتہ دار غریب ہو یا مال دار، پھر اس میں قریب کا رشہ دار مقدم ہوتا ہے دور کا رشتہ دار موخر۔ لہٰذا وراثت کو غربت و حاجت کی بنا پر یتیم پوتوں کو تقسیم کرنے کا مشورہ بالکل ایسا ہے، جیسے کسی اسکول میں کامیاب طلبہ کو انعام میں ہزار، پانچ سو اور سو روپئے ان کے درجۂ کامیابی کے حساب سے تقسیم کیے جا رہے ہوں اور کوئی غریبوں کا ہم درد وغم خوار اعتراض کرنے لگے کہ فلاں فلاں بچہ جس کو انعام نہ ملا روپیوں کا زیادہ محتاج ہے، لہٰذا ان کو بھی دینا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ یہ مشورہ لغو وفضول اور ناقابلِ لحاظ ہے؛ کیوں کہ یہاں روپیوں کی تقسیم فقر و فاقے و غربت کی بنیاد پر نہیں؛ بل کہ استعداد وصلاحیت کی بنیاد پر کی جا رہی، اس انعام کو غربت سے کوئی تعلق نہیں، اسی طرح یتیم پوتوں کی غربت ومحتاجی کا ذکر کر کے ان کو وراثت میں حصہ دینے کا مشورہ ناقابل لحاظ ہے۔

---

(۱) البخاري :۲/ ۹۹۷

چوتھے اس پر غور کیجیے کہ یتیم پوتوں کا ہمیشہ غریب ومحتاج ہونا کوئی ضروری نہیں؛ بل کہ اس کے برعکس یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یتیموں کا باپ بہت بڑا مال دار ہو اور اس نے اپنے بچوں کے لیے بہت کچھ چھوڑا ہو اور ان یتیموں کا دادا بالکل غریب ہو اور چند سو روپیوں کا مالک ہو۔ اسی طرح اس دادا کے دیگر لڑکے بھی غریب ہوں، اب دادا کا انتقال ہوگیا، اس کے چند سو روپیوں سے ان مال دار یتیموں کو بھی حصہ دینا چاہیے یا دادا کی صلبی اولاد کو ہی دینا چاہیے جو غریب ہے؟

اور آخری بات یہ ہے کہ ان یتیموں کے لیے حصولِ مال کے اور ذرائع اسلام نے رکھے ہیں، مثلاً دادا وصیت کی صورت سے یا ہبہ کے ذریعے ان کو مالا مال کرسکتا ہے، پھر ان کے باپ کی جائیداد اور میراث سے ان کو حصہ دلایا جاتا ہے اور یہ نہ ہو، تو پھر چچاؤں اور تایاؤں پر ان کی کفالت کو لازم قرار دیا گیا ہے۔

الغرض اسلام کا قانون اپنی جگہ صحیح ہے، کسی اصلاح کا محتاج نہیں؛ البتہ لوگوں کو اپنے دماغوں کی اصلاح کرنا ضروری ہے۔

حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے حوالے کی حقیقت

پروفیسر صاحب نے اپنے سابقہ آرٹیکل میں ''مسلم پرسنل لا'' میں مقنّنہ کی مداخلت کے جواز میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا غلط حوالہ دیا تھا، جس پر احقر نے سوال کیا تھا کہ کیا حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے خلافِ شریعت کسی قانون کو ایجاد کرکے شریعت میں داخل کیا تھا؟ میں نے لکھا تھا:

> ''پروفیسر صاحب نے جو حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا حوالہ دیا ہے، وہ دھوکہ ہے۔

اب اپنے تازہ مضمون میں انہوں نے میرے سوال کا جواب جو دیا ہے اس کو پڑھ

کر حیرت ہوتی ہے کہ لوگوں سے دیانت وصداقت رخصت ہوگئی، نہ دنیا میں رسوائی کا خوف رہا، نہ آخرت کی فکر۔ پروفیسر صاحب کو یہ تو سوچنا چاہیے کہ علمی دنیا میں جھوٹ ایک نہایت ہی بدترین اور گھناؤنی چیز ہے اور ہر قسم کی جھوٹی باتوں سے زیادہ مکروہ وناپسندیدہ ہے، جس سے خود ان کا اپنا وقار ختم ہوجائے گا۔ پہلے آپ کا وہ جواب ملاحظہ کیجیے، جو میرے اس سوال کے جواب میں ہے کہ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے جو ایکٹ اپنے اجتہاد سے تیار کیا تھا، اس میں وہ کون کون سی دفعات ایسی ہیں، جن میں انھوں نے اسلامی قانون کو ترک کر کے اپنے اجتہاد سے نیا قانون بنایا ہے''۔

اس کا جواب یہ دیتے ہیں حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے حنفی قانون کو (بعض مسائل میں) چھوڑ کر مالکی قانون تمام مسلمانوں پر لازم کروادیا۔ (۱)

غور کیجیے! کہ سوال کیا ہے اور جواب کیا ہے؟ پھر دعوی کیا ہے اور دلیل کیا ہے؟ پروفیسر صاحب نے سابقہ تحریر میں یہ دعویٰ کیا تھا کہ ''مقنّنہ شریعت کے قانون میں مداخلت کرسکتی ہے اور مسلمانوں نے بھی ماضی قریب میں اپنے پرسنل لا میں قانون سازی کی مداخلت کو تسلیم کیا ہے، ۱۹۳۹ مسلم میرج ایکٹ کی تحصیل اس کی ایک مثال ہے، یہ ایکٹ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کے اجتہاد کا نتیجہ تھا۔''(۲)

پروفیسر صاحب نے اس دعویٰ میں کھلے الفاظ میں بیان کیا ہے: ''مقنّنہ کو شریعت میں مداخلت کا حق ہے اور یہ بھی دعویٰ کیا کہ مسلمانوں نے بھی اس حق کو

(۱) سالار: ۲/ اگست

(۲) سالار: ۱۷/ جون

تسلیم کیا ہے، پھر اس کی مثال میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا تیار کردہ ایکٹ پیش کیا ہے اور اس میں بھی واضح کیا ہے کہ یہ ایکٹ ان کے اجتہاد کا نتیجہ تھا۔ اس کے بعد جب میں نے یہ سوال کیا کہ اس ایکٹ میں کون سی دفعات خلاف شریعت ہیں تو جواب یہ دیا جاتا ہے کہ انھوں نے بعض مسائل میں حنفی فقہ کو ترک کر کے مالکی فقہ کو اپنایا تھا۔ کیا مالکی فقہ شریعت سے ہٹ کر ہے؟ اور اس کے خلاف ہے؟ اور اس کا اختیار کرنا ایسا ہی ہے جیسے مقنّنہ کا شریعت میں مداخلت کرنا۔''

غور کیجیے! آپ نے بات کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا ہے؟ چاروں مسالک حنفی، شافعی، مالکی وحنبلی حق ہیں اور شریعت ہی کے دائرے میں ہیں، اس لیے بہ ضرورت ایک مسلک سے دوسرے مسلک کی طرف رجوع کرنا، جب کہ اس کی شرائط پائی جائیں جائز ہے۔ حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا حوالہ آپ دے رہیں، ان ہی کی وہ کتاب جن میں انھوں نے مالکی فقہ کے بعض مسائل پر فتویٰ دیا ہے ''الحیلة الناجزة'' اس کا مقدمہ غور سے پڑھیے، اس میں اس پر کافی شافی بیان موجود ہے۔

الغرض اس تفصیل سے واضح ہوا کہ پروفیسر صاحب نے حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا حوالہ صرف اور صرف دھوکے سے دیا تھا؛ ورنہ وہ اب بھی اپنی بات کو مدلل کرنے سے عاجز ہیں اور میرا دعویٰ ہے کہ قیامت تک بھی عاجز رہیں گے؛ کیوں کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے کوئی بات خلافِ شریعت اختیار نہیں کی اور شریعت کے کسی قانون میں مداخلت نہیں کی، جس کا پروفیسر صاحب نے بڑی بے باکی و بے شرمی سے دعویٰ کیا تھا۔

تین طلاق اور اہل حدیث کا ذکر

پروفیسر صاحب نے حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ کے فقہ مالکی کے بعض مسائل کو اختیار کرنے کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"آج کل کے علما اور مسلم پرسنل لا بورڈ کے اراکین اہل حدیث کا طرزِ طلاق، جو قرآنی آیات پر مبنی ہے تمام مسلمانوں پر نافذ کرنے سے احتراز کر رہے ہیں"۔(۱)

پروفیسر صاحب کی مراد طرزِ طلاق سے کیا ہے؟ اگر یہ مراد ہے کہ تین طہروں میں الگ الگ طلاق کہنا چاہیے جس کو "طلاق سنت" کہتے ہیں، تو یہ طرزِ طلاق تو صرف اہل حدیث میں نہیں، تمام فقہی مکاتبِ فکر میں رائج ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ تین طلاق بہ یک دم اور بہ یک زبان ایک مجلس میں دینے سے اس کو ایک مانا جائے، تو اس کو قرآنی آیات پر مبنی قرار دینا دعویٰ بلا دلیل ہے؛ بل کہ خلافِ قرآن ہے۔ اس کے لیے ہمارا مقالہ "تین طلاق" ملاحظہ کیجیے:

اب رہا یہ کہ ان کے مسلک کو کیوں نہیں لیا جاتا؟ تو آپ کو اولاً یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ایک مسلک سے دوسرے مسلک کی طرف رجوع کب کیا جاتا ہے؟ اس کے لیے مستقل شرائط ہیں، ان کا تحقق جب تک نہ ہو، دوسرے مسلک کو اختیار کرنا محض نفس پرستی ہے، جس کی کسی طرح اجازت نہیں دی جا سکتی۔ دوسرے اہل حدیث کا یہ مسلک تمام صحابہ، ائمہ وعلماء کے خلاف ہے، اس میں وہ منفرد ہیں؛ اس لیے ان کے اس تفرد کو جو قرآن وحدیث کے بھی خلاف ہے، جیسا کہ اپنی جگہ ثابت ہے، قبول نہیں کیا جاتا۔

---

(۱) سالار: ۱۳/ اگست

مسلمان عورت اور عیسائی عورت کا موازنہ

میں نے اپنی تحریر ''قانونِ شریعت کا امتیاز'' میں ڈاکٹر گبن کے اسلام کے بارے خیالات نقل کیے تھے، جس میں انھوں نے اسلام کی تعریف کی ہے، پروفیسر صاحب اس پر فرماتے ہیں کہ یہ اس زمانہ کی بات تھی؛ مگر بعد میں انگلینڈ اور دوسرے ممالک نے اتنے اصلاحات لائے ہیں کہ مسلمان عورت کا درجہ بہت کم ہوگیا، ہر ملک میں اسلامی قانون کا مذاق اڑایا جارہا ہے۔ (۱)

راقم نے ڈاکٹر گبن کے اسلام کے بارے میں جو خیالات پیش کیے تھے، وہ خاص عورت کے متعلق اسلام کے قانون کو سراہتے نہیں ہیں؛ بل کہ پوری شریعت کے متعلق ہیں۔ پروفیسر صاحب نے اس کو عورت کے متعلق خاص کرتے ہوئے کلام کیا ہے؛ پھر پروفیسر صاحب، ڈاکٹر گبن کی طرح ''اُس زمانے'' میں بھی تو اسلامی قانون کو برتر تسلیم نہیں کرتے؛ بل کہ آپ کے تمام اعتراضات تو ''اُس زمانے'' ہی کے قانونِ شریعت پر ہیں، لہٰذا آپ کے لیے ''اِس'' اور ''اُس'' کا کوئی فرق نہیں۔

رہا یہ ارشاد کہ دوسرے ممالک نے اصلاح کر لی ہے اور اب مسلم عورت کا درجہ بہت کم ہوگیا ہے۔ تو عرض ہے کہ بے شک انھوں نے اصلاح کر لی ہے اور عورت کا مقام بہت بلند کر دیا ہے؛ مگر معلوم بھی ہے کہ وہ کیا اصلاحات ہیں؟ پہلے صرف مرد طلاق دیتا تھا اور اب عورت بھی دینے لگی ہے۔ پہلے مرد اس کو کما کر کھلاتا تھا اور اب وہ بھی روزی کے لیے در در پھرتی اور بھٹکتی ہے۔ پہلے اپنے گھر میں مالکن تھی اور اب ہوٹلوں میں غیر مردوں کی خدمت کرتی ہے۔ یہ ہے وہ عورت کا بلند مقام جو مغربی ممالک نے اس کو اصلاح کے بعد عطا کیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مسلم عورت یہ کام نہیں

(۱) سالار: ۱۳/ اگست

کر سکتی؛ اس لیے اس کا درجہ کم ہو گیا ہے؛ کیوں کہ وہ زینت صرف اپنے شوہر کے لیے کر سکتی ہے، عفت وحیا کا لحاظ کرنا اس کے لیے ضروری ہے، وہ گھر میں رہ کر شوہر کی خدمت کرتی ہے اور بازاروں اور ہوٹلوں میں غیروں کی خدمت نہیں کر سکتی اور اس کو شوہر کھلاتا ہے، اس کو بازاروں اور دفتروں میں کام کے لیے پھرنا نہیں پڑتا؛ اس لیے اس کا درجہ بہت گھٹ گیا ہے، اگر یہی بلندی اور کمی کی حقیقت ہے تو آپ کو یہ بلندی مبارک ہو!! ہمیں اور تمام اہل اسلام کے لیے یہی کمی اچھی ہے۔

یہ بات بھی ذکر کرنا دلچسپی کا باعث ہوگا کہ ان ممالک میں جہاں عورت کو "وہ بلند مقام" حاصل ہے یہ حالت ہے کہ فرانس میں (آج سے کئی سال پہلے کی بات ہے کہ) پانچ ملین سے زائد عورتیں اپنی روٹی ذاتی محنت سے حاصل کرنے پر مجبور تھیں۔ جو وہاں کی آبادی کے تناسب سے فی صدی چودہ عورتیں ہوتی ہیں، جب کہ مصر میں فی صدی ۳۔۱۔عورتیں محنت کر کے کھانے والی ہیں۔ (۱)

"لوسن" نے لکھا ہے کہ اب طلاق کا رواج حد سے بڑھ گیا ہے، جو امر سخت خوفناک ہے، وہ یہ ہے کہ اسی فی صدی طلاق کی درخواستیں عورتوں کی جانب سے پیش ہوتی ہیں اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مرد کو فسخِ نکاح کا بہت کم خیال گزرتا ہے؛ کیوں کہ وہ اپنی عورت کو طلاق دینے سے بے حد شرمندہ ہوتا ہے۔ نیز وہ کہتا ہے کہ بہت سے شوہروں کو اپنی بیویوں کے ان سے طلاق حاصل کر لینے کی خبر اس وقت ملتی ہے، جب کہ وہ عورتیں دوسرے مرد سے شادی کر چکی ہوتی ہیں۔ (۲)

یہ ہے وہ بلند مقام جو عورتوں کو مغرب نے عطا کیا ہے، اس بلند مقام کا کچھ اور

---

(۱) مسلمان عورت: ۲۲۴

(۲) مسلمان عورت: ۲۴۰:۲۴۱

حال چاہیں، تو فرید وجدی کی کتاب "المراة المسلمة" دیکھیے جس کا ترجمہ ابوالکلام آزاد نے "مسلمان عورت" کے نام سے کیا ہے۔

مشورہ اور قانون کا فرق

سابقہ تحریر میں پروفیسر بشیر حسین نے نفقہ مطلقہ کے سلسلے میں حضرت مولانا عبد الماجد رحمہ اللہ کے نام حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے ایک خط کا ذکر کیا تھا، جس میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے مولانا عبدالماجد دریابادی رحمہ اللہ کو کہا تھا کہ وہ اپنی مطلقہ بیوی کو عدت کے بعد بھی نفقہ دیتے رہیں، احقر نے اس پر عرض کیا تھا کہ یہ کوئی فتوی اور قانونی حکم نہیں ہے؛ بل کہ ایک ذاتی مشورہ ہے، پروفیسر صاحب اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اگر عدت کے بعد نفقہ دینا غیر شرعی؛ ہوتو وہ اپنے دوست کو کبھی رائے نہیں دیتے۔

افسوس کہ پروفیسر صاحب نے ان دونوں کا فرق اب تک بھی نہیں سمجھا، قانونی حکم پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس کے خلاف پر باز پرس کا حق ہوتا ہے؛ لیکن ذاتی مشورہ قابل عمل تو ہوتا ہے؛ مگر واجب العمل نہیں ہوتا اور اس کے ترک اور خلاف ورزی پر کوئی باز پرس نہیں ہوتی۔ آپ نے جو مسئلہ اٹھایا ہے، وہ یہ نہیں تھا کہ مولانا تھانوی رحمہ اللہ کی رائے شرعی تھی یا نہیں؛ بل کہ یہ تھا کہ سپریم کورٹ نے نفقۂ مطلقہ کے بارے میں بعدِ عدت بھی دینے کا جو قانون وفیصلہ دیا تھا، وہ صحیح ہے اور مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے بھی ایسا ہی کیا ہے۔ اس پر گذارش کی گئی ہے کہ آپ قانونی حکم اور ذاتی مشورہ میں فرق کو ملحوظ رکھیں؟ مگر آپ ایک سخت دوسری طرف چھلانگ لگا بیٹھے اور فرمانے لگے کہ اگر یہ مشورہ غیر شرعی ہوتا؛ تو مشورہ نہیں دیتے، یہ تو موٹی سی بات ہے کہ دعوی اور دلیل اور بات اور اس کی علت میں مطابقت ضروری

ہوتی ہے، مگر آپ کے کلام میں یہ بات بالکل مفقود ہے۔

پروفیسر صاحب! کوئی نہیں کہتا نہ کسی نے کہا کہ عدت کے بعد اپنی مطلقہ بیوی کو ہم دردی و احسان کے طور پر اپنے خوشی سے نفقہ دینا جائز نہیں اور غیر شرعی ہے، لہٰذا سوال یہ نہیں ہے۔ ہاں یہ سوال ہے اور اس کا جواب آپ کو دینا ہے کہ اس رضا کارانہ بات کو قانون بنا کر ایک حکم کے طور پر سب پر لاگو کرنا اور اس پر مجبور کرنا اور اس کے خلاف کرنے پر باز پرس کرنا کہاں تک شرعی ہے؟ علما نے جو عدلیہ کے فیصلے کی مخالفت کی اور آپ کی مخالفت میں مہم چلائی یہ اس بات پر تھی کہ اس رضا کارانہ کام کو اس نے قانونی شکل دی تھی اور یہ بات بالکل غیر شرعی ہے، جس کا عدلیہ کو کوئی اختیار نہیں؛ کیوں کہ یہ صریح مداخلت فی الدین ہے جس کو شرع نے جواز کا درجہ دیا ہو، اس کو وجوب کا درجہ دینا یا، جس کو وجوب کا درجہ دیا ہے، اس کو حرام کے درجے میں لانا مستحب کو فرض قرار دینا اور فرض کو استحباب کے برابر کر دینا، حدودِ شرعیہ میں مداخلت ہے؛ اس لئے مسلمان اس کی مخالفت کرتے ہیں۔

کوتاہیوں کی اصلاح کا مشورہ

آخر میں پروفیسر صاحب نے ایک مشورہ دیا ہے کہ مسلم پرسنل لا کی جو کوتاہیاں انھوں نے بیان کی ہیں مسلمان خود ہی ان کو دور کر لیں، تو یکساں سول کوڈ کا مسئلہ ہی ختم ہو جائے گا۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ پروفیسر صاحب بھی ٹھنڈے دل سے اور خالی الذہن ہو کر، اپنے ایمان کی قدر پہچانتے ہوئے آخرت کی فکر کے ساتھ اور اللہ اور رسول اللہ کی محبت و عظمت کا پاس فرماتے ہوئے غور کریں کہ انھوں نے محض اپنی عقل و فہم کو کسوٹی بنا کر خدائی احکامات اور نہ صرف اجتہادی؛ بل کہ منصوص مسائل میں بھی ترمیم و تبدیلی کا مطالبہ کر کے سوائے اس کے کہ اسلام دشمن طاقتوں کو خوش

کر دیا اور کونسا کام کر دیا ؟ نیز میرا مشورہ ہے کہ آپ اسلام کا گہرائی و گیرائی سے مطالعہ کریں اور بنیادی عقلی باتوں کو ہمیشہ پیشِ نظر رکھیں جو ابتدا میں عرض کر چکا ہوں اور اپنے دل میں پیدا ہونے والے شکوک وشبہات کو، حقائق اور معارف نہ سمجھ لیں جیسا کہ اب تک آپ سمجھتے رہے ہیں؛ بل کہ ان شکوک کو رفع کرنے کی فکر و تدبیر کریں اور اس کے لیے حضرات علماء سے رجوع فرمائیں، ہاں علماء ماہرین سے، نہ یہ کہ ہر واعظ و عالم کہلانے والے کو اس کے لیے استعمال کریں۔

مسلم پرسنل لا جس کی بنیاد (جیسا کہ آپ ہی نے لکھا ہے) قرآن وشریعت پر ہے، اس میں کوئی کوتاہی نہیں ہے۔فہم وعقل کا قصور اور ادراک کا فتور ہے، جو اس میں کوتاہی نظر آرہی ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالی ہمیں اور آپ کو فہمِ سلیم، عقلِ رشید اور جیتا جاگتا دل عطا کرے اور شریعت پر ایمان، کامل ایمان، پھر اس پر عمل کی توفیق بخشے۔آمین

فقط

محمد شعیب اللہ عفی عنہ

۱۷/اگست ۱۴۱۶ھ

قانون شریعت کا امتیاز

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قانون شریعت کا امتیاز

دنیا میں بہت سے قوانین رائج ہیں، جن میں سے بعض مذہبی ہیں، بعض تمدنی ومعاشرتی ہیں اور بعض سیاسی وملکی ہیں، جنھیں کسی انسانی فرد نے یا کسی قوم وجماعت نے بنایا ہے۔ ان کے بالمقابل ایک اور قانون ہے، جس کو شریعت کہتے ہیں اور جو کسی بشر یا کسی قوم وجماعت کا وضع کردہ نہیں؛ بل کہ خالق ارض وسما، رب دو جہاں حضرت حق جل مجدہ کا بنایا ہوا ہے۔ اس قانون شریعت کی بے شمار امتیازی خصوصیات ہیں، ان میں سے یہاں چند اہم امتیازی خصوصیات کا ہم ذکر کریں گے۔

قانون شریعت کا واضع اللہ تعالی ہے

سب سے پہلی بنیادی وجوہری خصوصیت یہ ہے کہ قانون شریعت کا واضع (بنانے والا) اللہ تعالی ہے، جب کہ تمام دنیوی قانون خواہ وہ کسی قسم کے ہوں، انسانوں کی عقل وفہم، ان کے علم وتجربے اور ان کی رائے وقیاس پر مبنی اور منحصر ہوتے ہیں؛ لیکن یہ ظاہر ہے کہ اسلام میں اس کا کوئی جواز نہیں؛ کیوں کہ اسلام میں حق قانون سازی صرف اور صرف اللہ کے لیے مختص ہے۔

قرآن کریم میں متعدد مقامات پر فرمایا گیا ہے:

﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ﴾ (الأنعام: ۵۷، یوسف: ۴۰، ۶۷)

(حکم دینے کا حق و اختیار صرف اللہ کو ہے)

اور بعض جگہ اسی کو ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

﴿لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (الأنعام: ۶۲، القصص: ۷۰-۸۸)

(اسی اللہ کے لیے حکم ہے اور تم سب اسی کی جانب لوٹائے جاؤ گے۔)

نیز ارشاد ربانی ہے:

﴿ فَالْحُكْمُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾ (المؤمن: ۱۲)

(پس اللہ ہی کے لیے حکم ہے جو کہ بہت بلند بڑا ہے)

معلوم ہوا کہ اسلام کسی کو بھی حق قانون سازی نہیں دیتا؛ حتی کہ نبی اور رسول کو بھی اس کا اختیار نہیں دیتا کہ وہ قانون سازی کریں۔ چناں چہ حدیث میں ہے کہ ایک دفعہ ایک خاص واقعے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہد کو اپنے اوپر حرام کرلیا، جو اللہ کے قانون میں حلال ہے، اس پر قرآن مجید میں یہ آیت نازل ہوئی:

﴿يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ﴾ (التحریم: ۱)

(اے نبی آپ اس چیز کو حرام کیوں کرتے ہیں؟ جس کو اللہ نے حلال قرار دیا ہے)

غرض یہ ہے کہ قانون شریعت وہ ہے جس کی بنا و وضع دنیوی بہت سے قوانین کی طرح دانشوران قوم، سماجی خدمت گاروں، بانیان سلطنت وحکومت، عقلائے روز گار اور لیڈران پارٹی نے نہیں کی ہے، جن سے ہر وقت خطا و نسیان بھی ممکن ہے، علم و عقل کی کمی سے غلطی و ناکارگی بھی محتمل ہے اور بشری کمزوریوں کی وجہ سے بھلائی کا فقدان یا نقصان بھی متوقع ہے؛ بل کہ اس قانون کو ان سب کے خالق و مالک نے

وضع کیا ہے جس سے خطا ونسیان کا صدور ناممکن، جس کا علم تمام احوال واشخاص، تمام ادوار وازمان پر محیط اور جو ہر قسم کی کمزوری وعیب سے منزہ و بری ہے اور جو ایک جانب حاکم ہے، تو دوسری طرف حکیم بھی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ خصوصیت اسلامی قانون کو ایک ایسی سند (Authority) فراہم کرتی ہے، جس سے اس کا درجۂ اعتبار بحث وجدال کی تمام تر معرکہ آرائیوں سے بہت بلند و بالا بلند قرار پاتا ہے۔

جامعیت و ہمہ گیری

قانون شریعت کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں جامعیت و ہمہ گیری پائی جاتی ہے، کہ یہ قانون تمام انسانوں کی ضروریات کو پوری طرح حاوی ہے اور ان کی زندگی اور زندگی کے ہر حال کے متعلق مرتب و جامع نظام پیش کرتا ہے، جو انسان کی شخصی زندگی، عائلی زندگی، قبائلی وشہری زندگی اور ظاہری و روحانی زندگی کے ہر پہلو میں اس کی رہبری کرتا ہے۔ وہ صرف اجتماعی وسیاسی زندگی تک محدود نہیں بلکہ وہ انسان کی انفرادی وشخصی زندگی کے اصول بھی سکھاتا ہے، معاملہ، عبادات وعقائد کا ہو اخلاق وتمدن کا ہو سیاست وحکومت کا ہو ملازمت وتجارت کا ہو؛ تعلیم وتربیت کا ہو؛ شادی بیاہ کا ہو؛ طلاق وخلع کا ہو؛ سیر وتفریح کا ہو؛ غم ومصیبت کا ہو۔ غرض یہ کہ انسانی زندگی سے متعلق جس قسم کا بھی معاملہ ہو، قانون شریعت اس میں انسان کی بھرپور رہنمائی کرتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے قرآن کے بارے میں فرمایا تھا:

« كتابُ اللّٰهِ فيهِ نَبأُ مَنْ قبلَكم ، وخبرُ ما بعدَكُم ، وحُكمُ ما بَيْنَكم . هو الفصلُ ليس بالهزل..... وهو حَبْلُ اللّٰهِ المَتِينِ ، وهو الذِكْرُ الحَكيمُ ، هو الصِّرَاطُ المُسْتقِيمُ، وهو الَّذِي لا تَزِيْغُ بِهِ الأَهْواءُ، ولا تلتبس به الألسنةُ، ولايَشْبَعُ به العلماءُ ، ولايَخلَقُ علىٰ كَثرَةِ الرَّدِّ، ولا تَنقَضِيْ عَجَائبُه الخ. »(۱)

(یہ کتاب اللہ ہے جس میں تم سے پہلے لوگوں کے قصے بھی ہیں اور بعد والوں کی خبریں بھی ہیں اور یہ تمھارے مابین فیصلہ کرنے والا ہے، وہ فیصل ہے کوئی مذاق نہیں، وہ اللہ کی مضبوط رسی ہے اور وہ ذکر حکیم ہے، وہ صراط مستقیم ہے اور وہ ایسا کلام ہے جس سے خواہشات بھٹکتی نہیں، اس کی زبان سے دوسری زبانیں نہیں ملتیں اور جس سے علما کبھی سیراب نہیں ہوتے اور وہ کثرت کے ساتھ دہرائے جانے کے باوجود پرانا نہیں ہوتا، اور اس کے عجائبات کبھی ختم نہیں ہوتے الخ)

اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

''مَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَعَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ، فَإِنَّ فِيْهِ خَبَرَ الْأَوَّلِيْنَ وَ الْآخِرِيْنَ.''(۲)

(جو شخص علم حاصل کرنا چاہے، اُسے چاہیے کہ وہ قرآن کو لازم پکڑ لے؛ کیوں کہ اس میں اگلوں اور پچھلوں کی خبریں ہیں۔)

اور بعض علما نے کہا کہ قرآنی علوم تین قسموں پر مشتمل ہیں: ایک توحید، دوسرے

(۱) رواه الترمذي :۲۸۳۱،والحديث ضعيف كما قال الإمام الترمذي

(۲) سنن سعيد بن منصور:۱/۷،و شعب الإيمان للبيهقي :۲/۳۳۲

تذکیر اور تیسرے احکام-توحید: مخلوقات کی اور خالق کی معرفت اور اس کی صفات وافعال کی معرفت پر مشتمل ہے اور تذکیر میں وعد ووعید، جنت و دوزخ، ظاہری اور باطنی صفائی داخل ہے اور احکام میں تمام وہ چیزیں داخل ہیں، جس کا انسان مکلّف کیا گیا ہے۔(۱)

قاضی ابوبکر بن العربی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "**قانون التأويل**" میں فرمایا:

"قرآن پچاس علوم اور چار سو علوم اور سات سو علوم اور سات ہزار علوم پر مشتمل ہے"۔(۲)

قرآنی علوم کا سب سے زیادہ جامع تعارف و تجزیہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ نے پیش کیا ہے، آپ نے معانیٔ قرآن پر نظر ڈالتے ہوئے معانیٔ قرآن کو پانچ قسموں میں تحلیل کیا ہے، یعنی معانی ومضامین قرآن مجید کو جلی عنوانات میں تقسیم کیا جائے، تو وہ پانچ عنوانات کے تحت آجاتے ہیں:

(۱) **علم التذكير بألاء الله** یعنی اللہ تعالی کی نعمتوں کی یاد دہانی پر مشتمل آیات ومضامین۔

(۲) **علم التذكير بايّام الله** یعنی گزشتہ زمانوں اور ایام میں ہونے والے واقعات وحوادثات اور گزشتہ نبیوں اور ان کی امتوں کے احوال وکوائف کی یاد دہانی پر مشتمل آیات ومضامین۔

(۳) **علم التذكير بالموت ومابعد الموت** یعنی موت اور موت کے بعد کی زندگی کی یاد دہانی پر مشتمل آیات ومضامین۔

---

(۱) الإتقان في علوم القرآن: ۲/۱۶۳

(۲) الإتقا ن في علوم القرآن :۲/۱۶۳

(۴) **علم المناظرہ** یعنی غیر قوموں کو اسلام کی طرف لانے اور اس کی حقانیت وصداقت کو آشکار کرنے کے لیے دلائل وبراہین کی روشنی میں گفتگو اور ان پر اتمام حجت۔

(۵) **علم الأحکام** یعنی زندگی گزارنے اور اللہ کی مرضی کے مطابق جینے کے لیے ان اصول وقوانین کا علم، جو انسان کی انفرادی واجتماعی زندگی کے تمام مراحل میں اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ اس میں عقائد، اعمال، اخلاق، معاشرت، معاملات، سیاست تمام شعبے داخل ہیں۔

اس کے برخلاف دیگر قوانین اس جامعیت و ہمہ گیری سے خالی ہیں، دنیا کے بیش تر مذاہب اپنے ماننے والوں کو صرف پوجا پاٹ کی چند بے جان رسمیں سکھاتے ہیں اور بعض مذاہب اس سے آگے بڑھ کر چند اخلاقی تعلیمات بھی پیش کرتے ہیں؛ لیکن کوئی قانون دنیا میں ایسا نہیں جو زندگی کے ہر رخ اور ہر موڑ پر انسان کی رہبری کا فرض ادا کرتا ہو، جیسا کہ قانونِ شریعت انسان کی ہر موقع پر رہبری کرتا ہے۔ انگلستان کے مشہور ونامور مؤرخ ڈاکٹر گبن اپنی مشہور کتاب ''سلطنت روما کا انحطاط وزوال'' کی جلد: ۵/ باب: ۵۰ میں لکھتے ہیں:

> ''قرآن کی نسبت بحر اٹلانٹک سے لے کر دریائے گنگا تک نے مان لیا ہے کہ یہ پارلمنٹ کی روح ہے، قانون اساسی ہے، اور صرف اصول مذہب ہی کے لیے نہیں؛ بل کہ احکام تعزیرات اور قوانین کے لیے بھی ہے؛ جن پر نظام کا مدار ہے، جن سے نوع انسانی کی زندگی وابستہ ہے، جن کو حیات انسانی کی ترتیب وتنسیق سے گہرا تعلق ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت محمد صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کی شریعت سب پر حاوی ہے، یہ

شریعت ایسے دانش مندانہ اصول اور اس قسم کے قانونی انداز پر مرتب ہوئی ہے کہ سارے جہاں میں اس کی نظیر نہیں مل سکتی"۔(۱)

الغرض اس میں شک نہیں کہ یہ کتاب اور اللہ کی شریعت مخلوق کے لیے ہدایت، مسلمانوں کے لیے زندگی کا دستور، متقی لوگوں کے لیے ایک منہاج ہے اور اسی لیے وہ ہدایت الٰہی کا ایک جامع خزانہ، کامل تہذیب وتمدن کا منبع، مکمل زندگی کا لائحۂ عمل ہے۔

معقولیت

قانون شریعت کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں معقولیت وعقلیت پسندی پائی جاتی ہے، چناں چہ حضرات علماوائمہ نے قانون شریعت کی معقولیت کو اپنی تصانیف وتالیفات میں پوری شرح وبسط کے ساتھ واضح کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن القیم، امام غزالی، امام رازی اور پھر حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی اور حضرت مولانا قاسم نانوتوی پھر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہم اللہ وغیرہ نے اس پہلو پر سیر حاصل بحثیں فرمائی ہیں۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "إعلام الموقعين" میں ایک فصل مستقل اس عنوان پر قائم فرمائی ہے:

" فصل في بيان أنه ليس في الشريعة شي على خلاف القياس".

(یہ فصل اس بیان میں ہے کہ شریعت میں کوئی بات خلاف عقل نہیں۔)(۲)

---

(۱) بہ حوالہ معارف القرآن ۱/۱۶۳

(۲) إعلام الموقعين: ۲/۳

اسی فصل میں بہت طویل کلام کے بعد آخر میں فرماتے ہیں:

''یہ چند چیزیں ہیں، جن سے معلوم ہوگا کہ شریعت میں کوئی شئ خلاف عقل نہیں ہے اور یہ کہ قیاس صحیح اس کے اوراوامر ونواہی کے ساتھ وجوداً وعدماً دائر ہے، جس طرح معقول صحیح اس کے اخبار کے ساتھ وجوداً وعدماً دائر ہے؛ لہٰذا اللہ نے اپنے رسول کو ایسی بات کی خبر نہیں دی؛ جو عقل صریح کے خلاف ہو اور نہ ایسی چیز کو مشروع کیا، جو عدل وانصاف کے مناقض ہو۔''(۱)

اسی طرح حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے "حجة الله البالغة" کے مقدمے میں فرمایا:

''بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ احکام شرعیہ میں مصلحتوں کی رعایت نہیں کی گئی ہے اور اعمال میں اور ان کی جو اللہ نے جزا مقرر کی ہے اس میں کوئی مناسبت نہیں ہے اور شریعت کا مکلّف بنانا ایسا ہی ہے جیسے آقا اپنے غلام کی عبدیت وغلامی کا امتحان لینا چاہتا ہے تو کبھی پتھر اُٹھانے یا کسی درخت کو چھونے کا حکم دیتا ہے، جس میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا، سوائے اس کے کہ امتحان ہو جائے، جب وہ اطاعت کرتا ہے یا مخالفت کرتا ہے، تو اس کے مطابق اس کو بدلہ دیا جاتا ہے؛ مگر یہ گمان وخیال فاسد ہے، جس کی حدیث وخیر القرون کا اجماع تکذیب کرتے ہیں۔''(۲)

ڈاکٹر گبن کا قول اوپر ہم نے نقل کیا ہے جس میں انھوں نے اعتراف کیا ہے کہ

(۱) إعلام الموقعين: ۲/۱۷

(۲) حجة الله البالغة: ۱/۴-۵

شریعت کے تمام قوانین واصول نہایت دانش مندانہ ہیں جن کی نظیر کسی اور جگہ نہیں مل سکتی۔

مزید سنیے "ہربرٹ لکچرز" میں ہے کہ شریعت اسلام نہایت اعلی درجے کے عقلی احکام کا مجموعہ ہے، جن فضائل واعمال کی اس میں ہدایت کی گئی ہے، وہ ایسے برگزیدہ اور شائستہ ہیں کہ کسی مشہور مسیحی قسیس کی ہدایتیں بھی ان کا مقابلہ نہیں کرسکتیں۔ (۱)

میں یہاں شریعت کی معقولیت کے لیے ایک دو مثالیں پیش کروں گا، جن کے بارے میں عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ غیر معقول ہیں، ان مثالوں سے واضح ہوگا کہ ان کو غیر معقول سمجھنا خود ہی ایک غیر معقول خیال ہے۔

مثلا: مرد کے لیے چار شادیوں کی اجازت اور عورت کے لیے صرف ایک مرد پر کفایت۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ خلاف عقل ہے، وہ کہتے ہیں کہ دونوں کو چار چار کی اجازت ہونا چاہیے یا نہیں تو دونوں کے لیے ایک شادی کا حکم ہونا چاہیے؛ مگر شریعت کے اس حکم کی معقولیت کے لیے اولاً ان امور پر غور کیجیے:

(۱) بعض مرد، صرف ایک عورت سے اپنی جنسی خواہش پوری نہیں کرسکتے؛ کیوں کہ ان میں جنسی قوت اور شہوت زیادہ ہوتی ہے۔

(۲) کبھی عورت اتنی کمزور وضعیف ہوتی ہے یا بیماری میں مبتلا ہوتی ہے، کہ وہ مرد کی خواہش کو پورا کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہوتی۔

(۳) ہر ماہ عورت حیض کی گندگی سے ملوث ہوتی اور ولادت کے وقت نفاس سے دوچار ہوتی ہے اور ان دنوں میں شرعاً بھی مرد اس سے صحبت نہیں کرسکتا اور نہ عورت ان دنوں میں ایسے موڈ میں ہوتی ہے کہ وہ مرد کے لیے اپنے آپ کو تیار کرسکے۔

---

(۱) بہ حوالہ: المصالح العقلية للاحكام النقلية:۴۱۴

اب غور یہ کرنا ہے کہ ان صورتوں اور مواقع پر، مرد کو دوسری، تیسری شادی کی اجازت دینا؛ تا کہ وہ کسی غیر فطری عمل میں مبتلا نہ ہو، کیا غیر معقول بات ہے یا نہایت معقول اور غایت درجہ کی حکمت و مصلحت پر مبنی ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ معقول بھی ہے اور پُر از حکمت بھی ہے۔

اب رہی یہ بات کہ بعض صورتوں میں عورت کے لیے بھی ایک سے زائد شادی کی ضرورت ہوتی ہے، تو اس کی شریعت نے کیوں اجازت نہیں دی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بھی شریعت کی معقولیت کی بہت بڑی اور زبردست دلیل ہے؛ کیوں کہ اگر عورت کو بہ یک وقت ایک سے زائد شادیوں کی اجازت دی جائے، تو ایک نقصان یہ تھا کہ نسب ضائع ہو جاتا اور پیدا ہونے والے بچے کو کس مرد کا قرار دیا جائے؟ اس میں اختلاف عظیم اور فساد عریض برپا ہوتا دوسرا نقصان یہ تھا کہ غیرت کی بنا پر مرد ایک دوسرے کے قتل کے درپے ہو جاتے اور اس میں خود عورت کے لیے بھی بڑی مشکل پیش آتی کہ وہ آخر کس مرد کی مانے، کس کی نہ مانے؟ ان مردوں میں غیرت کی بنا پر اختلافات و جھگڑے ہوتے اور عورت کے لیے بھی پریشانی کا سبب بنتے۔ لہٰذا شریعت نے، مرد کے لیے تو تعدد ازواج کو جائز رکھا؛ مگر عورت کے لیے اس کو حرام قرار دیا اور یہی عقل کا تقاضا ہے۔

اس سلسلے کی دوسری مثال یہ ہے کہ شریعت نے طلاق کا اختیار و حق مرد کو دیا ہے عورت کو نہیں۔ اس کے متعلق بعض جدت پسند لوگ کہتے ہیں کہ جس طرح مرد کو طلاق دینے کا اختیار دیا گیا ہے، اسی طرح عورت کو بھی اختیار ہونا چاہیے؛ تا کہ وہ بھی ناپسندیدہ شوہر کو طلاق دے کر اس سے رہائی حاصل کر سکے۔

یہ حضرات جس انداز سے اس بات کو پیش کرتے ہیں، اس سے دو باتیں واضح

طور پر محسوس کی جاسکتی ہیں: ایک یہ کہ ان لوگوں نے اسلام کے نظام طلاق کو نہ پورا پڑھا ہے اور نہ پوری بصیرت سے مطالعہ کیا ہے؛ بل کہ اس عادلانہ نظام میں سے درمیانی ایک شق کو کاٹ کر صرف اسی ایک شق کو دیکھا اور اسی کا مطالعہ کیا ہے اور مطالعہ بھی آزاد عقل سے نہیں؛ بل کہ اس عقل سے کیا ہے، جس پر مغرب کی ناپاک اور ٹیڑھی عینک لگی ہوئی ہے؛ لہذا اس مطالعے سے ان کو اسلام کی خوبیاں اور کمالات نظر نہیں آتے؛ بل کہ اس ٹیڑھی عینک کی وجہ سے اسلام بھی ٹیڑھا نظر آتا ہے، انصاف کی جگہ ظلم دکھائی دیتا ہے، معقولیت کی جگہ نامعقولیت نظر آتی ہے؛ مگر یہ نہیں سمجھتے کہ یہ اس مغربی عینک کی وجہ سے ہے، ورنہ اسلام اپنی جگہ درست وصحیح سالم ہے۔ غرض ان لوگوں نے اسلام کے نظام طلاق کا نہ پورا مطالعہ کیا ہے اور نہ پوری بصیرت کے ساتھ کیا ہے۔

دوسری بات جو ان کے طرز عمل سے واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے عورت کی نفسیات اور اس کے مزاج وفطرت سے بھی آگہی حاصل نہیں کی ہے؛ ورنہ وہ ہرگز یہ مطالبہ نہ کرتے کہ عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہونا چاہیے۔

غور کیجیے کہ اسلام نے جس طرح مرد کو طلاق کا اختیار دیا ہے، اسی طرح عورت کو خلع کا حق عطا فرمایا ہے؛ البتہ خلع میں مرد کی منظوری ضروری ہے؛ اگر واقعی ضرورت کی بنا پر عورت خلع کا مطالبہ کر رہی ہے اور مرد اس کو منظور نہیں کر رہا ہے، تو پھر اللہ نے عورت کی رہائی کے لیے ایک اور راستہ رکھا ہے، وہ یہ کہ قاضی کے دربار میں مقدمہ دائر کرے اور اس کے ذریعے نکاح کو فسخ کرالے۔ اگر کسی جگہ قاضی نہ ہو، تو فقہ اسلام میں قاضی کے قائم مقام پنچایت کو قرار دیا گیا ہے؛ لہذا کسی بھی جگہ کی شرعی پنچایت عورت کے نکاح کو فسخ کرسکتی ہے۔(۱)

(۱) دیکھو: الحیلة الناجزة از حضرت تھانوی

اس سے واضح ہوا کہ جس طرح اللہ تعالی نے مرد کو عورت سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے طلاق کا راستہ بتایا ہے، اسی طرح عورت کے لیے بھی ضرورت کے موقعے پر مرد سے نجات حاصل کرنے کی راہیں کھولی ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ مرد کو طلاق میں خود مختار بنایا گیا، لیکن عورت خلع کی صورت میں بھی مرد سے منظوری کی اور فسخ کی صورت میں قضائے قاضی کی محتاج و پابند کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عورت کی نفسیات سے واقف لوگ جانتے ہیں کہ اس میں جلد بازی، جذبات سے مغلوبیت اور ناعاقبت اندیشی، مرد کی بہ نسبت زیادہ پائی جاتی ہے، اگر عورت کو مرد کی طرح اس میں خود مختار و آزاد رکھا جاتا تو شاید ہی آج کوئی خوش قسمت ایسا ہوتا جس کو اس کی بیوی کی طرف سے طلاق نہ ملی ہوتی؛ کیوں کہ وہ ذرا ذرا سی بات پر بہت بڑے بڑے فیصلے کرنے پر تل جاتی ہے اور اپنی اور اپنے بچوں تک کی عاقبت و انجام پر نظر کرنے تیار نہیں ہوتی، اس کا تقاضا یہی ہے کہ عورت کو اس میں آزاد نہ رکھا جائے اور غور و فکر کے مواقع پیدا کرنے کے لیے یا اس کی رائے کے صحیح و درست ہونے کی تصدیق کے لئے اس کو مرد کی اجازت یا قاضی کے حکم کا پابند رکھا جائے اور یہی شریعت نے کیا ہے۔

غرض یہ کہ شریعت کا قانون، نہایت معقول اور حکمتوں سے لبریز ہے، مگر اس کو سمجھنے کے لیے ویسی عقل کی بھی ضرورت ہے، جو ان حِکَم و اسرار تک رسائی کی صلاحیت رکھتی ہو۔

دائرہ کار کی وسعت و عمومیت

ایک خصوصیت قانون شریعت کی یہ ہے کہ اس کا دائرہ کار تمام زمانوں، تمام جگہوں اور تمام انسانوں کو وسیع ہے، دنیا کے کسی قانون کا دائرہ کار اپنے اندر اتنی

وسعت وعمومیت نہیں رکھتا۔ اسی لیے نبی کریم علیہ السلام کو قرآن میں حکم دیا گیا ہے کہ آپ یہ اعلان فرمادیں:

﴿إِنِّي رَسُولُ اللّٰهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الأعراف: ۱۵۸)

(میں تم سب کے لیے رسول ہوں)

یعنی میں کسی خاص زمانے یا کسی خاص علاقے یا کسی قوم و جماعت کے لیے مخصوص نہیں ہوں اور نہ میری نبوت مخصوص ہے؛ بل کہ میں سب کے لیے نبی بنا کر بھیجا گیا ہوں۔ اسی لیے قانون شریعت رنگ ونسل کی تحدیدات اور قبیلوں وشعبوں کے امتیازات، جغرافیائی حد بندیوں اور زمانے کے حدود سے بلند وبالا ہے، وہ جس طرح عربوں کے لیے آیا ہے، اسی طرح ہندیوں اور پاکستانیوں، چینیوں کے لیے بھی نازل ہوا ہے، امریکہ اور یورپ کی گوری نسلیں ہوں یا حبشہ کی کالی اقوام، سب اس کے مخاطب ہیں۔ زمانہ آج سے چودہ سو سال قبل کا ہو یا یہ نئے آلات، جدید انکشافات اور محیر العقول تحقیقات کا دور ہو، قانون شریعت کا دائرہ سب پر حاوی ومحیط ہے۔

دنیا کے اکثر قوانین نسلی وقومی امتیازات، جغرافیائی حد بندیوں اور زمانی حدود سے متاثر ہوتے ہیں؛ اس لیے وہ کسی جگہ چلتے ہیں تو دوسری جگہ نہیں چل سکتے؛ کسی قوم میں چلتے ہیں، تو دوسری قوم میں مفلوج وبے کار ہو جاتے ہیں؛ ایک زمانہ میں کام آتے ہیں، تو دوسرے زمانوں میں ناکام ہو جاتے ہیں اور اسی لیے ان میں تغیر وتبدل کی ضرورت بھی پیش آتی ہے اور زمانے کی تغیر پذیری ان کو متاثر کر دیتی ہے؛ مگر قانونِ شریعت کا امتیاز یہ ہے کہ وہ نہ کبھی متغیر ہوتا ہے نہ کسی تغیر سے متاثر ہوتا ہے۔

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ زمانے وحالت کے تغیر وتبدل سے احکام کو بھی بدلتا رہنا چاہیے؛ مگر یہ لوگ یہ نہیں سوچتے کہ دریں صورت کسی قانون کے مرتب

ومدون کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ جب زمانہ کی نیرنگیوں اور حالات کی تغیر پذیریوں سے قانون کو بدلتا رہنا ہے، تو اسے مرتب کرنے کی بھی ضرورت نہیں؛ بل کہ قانون کو زمانے ہی کے حوالے کر دیا جانا چاہیے کہ وہ خود زمانے کے تقاضوں سے **بنتا** اور پھر بدلتا رہے؛ لیکن سب لوگ جانتے ہیں کہ یہ بات بے عقلی کی ہے کہ قانون کو حالات و زمانے پر چھوڑ دیا جائے؛ اسی لیے دنیا کی ہر حکومت قانون بناتی ہے اور اس کے لیے عقل مندوں کی ایک جماعت کا انتخاب بھی کرتی ہے۔ معلوم ہوا کہ قانون کو زمانے کے حوالے کرنا ایک نادرست اور غلط و بے معنی خیال ہے۔

حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی رَحِمَہُ اللہُ نے اپنے رسالے ''اسلام ایک تغیر پذیر دنیا میں'' میں خوب فرمایا ہے:

> ''یہ کسی تھرمامیٹر کی تو تعریف ہوسکتی ہے کہ وہ درجۂ حرارت وبرودت بتلائے یہ مرغ بادنما کی بھی تعریف ہوسکتی ہے جو کسی ہوائی اڈے یا اونچی عمارت پر لگایا گیا ہے، صرف یہ معلوم کرنے کے لیے کہ ہوا کس طرف کو چل رہی ہے؛ لیکن مذہب کی تعریف نہیں ہوسکتی۔ میں سمجھتا ہوں کہ آپ حضرات میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہوگا کہ مذہب کو اس کے بلند مقام سے اتار کر تھرمامیٹر یا مرغ بادنما کا مقام دینا چاہتا ہو کہ مذہب کا کام یہ ہے کہ وہ صرف زمانے کی تبدیلیوں کی رسید دیتا رہے، اکلناج (Acknowledge) کرتا رہے، یا اس کی عکاسی کرتا رہے۔''(۱)

مگر اس تقریر سے یہ نہ سمجھا جائے کہ قانونِ شریعت موجودہ دور میں اور نئے

(۱) اسلام ایک تغیر پذیر دنیا میں: ۱۰-۱۱

احوال وظروف میں قابل عمل ولائق نفاذ نہیں؛ بل کہ بتانا یہ ہے کہ یہ قانون احوال وازمان وظروف کا تابع نہیں۔ ہاں! اس میں ایسی صلاحیت ہے کہ وہ تمام احوال وظروف میں قابل عمل ولائق نفاذ ہے، اس میں ایسی لچک رکھی گئی ہے کہ تغیر پذیر احوال وظروف میں اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، تو پھر قانون کو بدلنے کی کیا ضرورت ہے؟ اوراس کے قابل عمل ولائق نفاذ نہ ہونے کا کیا سوال؟

پھر یہ بھی ذہن میں ہونا چاہیے کہ احوال وزمانے میں جو تغیر ہوتا ہے، وہ کبھی صالح ہوتا ہے اور کبھی فاسد ہوتا ہے۔ قانونِ شریعت صالح تغیر کا تو ساتھ دیتا ہے؛ لیکن فاسد تغیر کا کبھی ساتھ نہیں دیتا اور ہر شخص جسے اللہ تعالیٰ نے کچھ بھی عقل وفہم عطا فرمائی ہے، اس کا انکار نہیں کرسکتا، کہ صالح تغیر کا ساتھ دینا ہی عقل وانصاف کا تقاضہ ہے، نہ یہ کہ ہر تغیر کا۔

آج کی دنیا میں ہم دیکھ رہے ہیں کہ جھوٹ، مکروفریب، فحش وبے حیائی وغیرہ امراض خبیثہ ایک فن کی حیثیت اختیار کرگئے ہیں۔ اسی طرح سیاست کی دنیا میں وہی کامیاب سمجھا جارہا ہے، جو جھوٹ اور مکروفریب میں ماہر ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی ایک انقلاب اور تغیر ہے؛ مگر صالح نہیں، فاسد تغیر ہے۔ کیا اس بنیاد پر کہ آج یہ تغیر رونما اور واقع ہے ہم جھوٹ کو فضیلت اور مکروفریب کو نیکی قرار دینے کے مجاز ہیں؟ یا کوئی حکومت یا کوئی جماعت ایسی ہے، جو ان برائیوں کو خوبی وکمال قرادینے تیار ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوسکتا، بالکل اسی طرح آج سود میں لوگ ملوث ہوں، تو اس تغیر کی بنا پر سود کو حلال نہیں کیا جاسکتا ہے، رشوت خوری کا بازار گرم ہو، تو اس کے حق میں ووٹ نہیں دیا جاسکتا، جوے اور سٹے کا رواج چل پڑا ہو، تو یہ اس کے جواز کی دلیل نہیں ہوسکتی۔

اگر حالات اور زمانے کے ہر تغیر کی وجہ سے احکام وقوانین کو بدل دیا جانا چاہیے تو پھر آج ڈاکہ زنی، لوٹ مار، چوری سب جائز ہونا چاہیے، کیا دنیا کا کوئی قانون، خواہ وہ کتنا ماڈرن کیوں نہ ہو، ان چیزوں کو جائز قرار دیتا یا دے سکتا ہے؟ نہیں اور ہرگز نہیں؛ تو پھر اسلام ہی کیوں اپنے قانون کو بدلنے لگے، اور اگر نہ بدلے تو کیوں اس کو ناقابل عمل سمجھا جائے؟

غرض یہ کہ اسلام کا قانون اس تغیر پذیر دنیا اور ان احوال وظروف میں بھی اسی طرح قابل عمل ہے، جس طرح آج سے کئی صدیوں پیش تر قابل عمل تھا۔ پس وہ تمام انسانوں اور ہر زمانے کے انسانوں کے لیے عام ہے اور ہر جگہ اور ہر حالت میں چلنے کی بھرپور صلاحیت رکھتا ہے۔

ڈاکٹر برناڈ شاہ نے جو ایک مشہور انگریز مفکر ہے کہا:

> ''اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے، جو میرے نزدیک زندگی کے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ موافقت کرنے کی صلاحیت کا مالک ہے، جو ہر زمانے کو اپیل کرسکتا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:
>
> " It is only religion, which appears to me to possess that assimillating capacity to the changing phase of existence, which can make its appeal to every age."

عدل وانصاف

اسلام کے قانون کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اندر عدل وانصاف کا

بھر پور لحاظ رکھا گیا ہے اور اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ یہ قانون، جیسا کہ عرض کر چکا ہوں، اللہ کا بنایا ہوا قانون ہے۔ اگر کسی جماعت، قوم، فرد کا بنا ہوا ہوتا، تو اس میں تعصّبات کا دخل ہوتا، دشمنی وعداوت کا دخل ہوتا، اپنے اور غیر کے فرق کا لحاظ ہوتا، جس کے نتیجے میں مساوات اور عدل وانصاف قائم نہ رہ سکتا؛ لیکن یہ تو اللہ کا قانون ہے، جس کی نظر میں تمام انسان یکساں ہیں، وہاں تعصّبات، عناد ودشمنی، دوستی اور غیرت کا کوئی دخل ہی سرے سے متصور نہیں؛ اس لیے جو قانون بھی وہاں سے بنے گا، وہ محض عدل وانصاف پر اور حق وصداقت پر مبنی ہوگا۔

اس بات کا کچھ اندازہ اس سے ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں کفار سے دشمنی میں بھی حد سے تجاوز کی اجازت نہیں دی بلکہ اس سے منع فرمایا ہے، قرآن میں فرمایا گیا ہے:

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوْا﴾ (المائدۃ: ۲)

(جو لوگ تمھاری دشمنی میں تم کو مسجد حرام میں جانے سے روکتے ہیں، تم کو ان کی دشمنی کہیں حد سے آگے بڑھنے پر نہ اُبھارے۔)

ایک اور موقع پر یہ ارشاد فرمایا:

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰى أَ لَّا تَعْدِلُوْا، اِعْدِلُوْا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى﴾ (المائدۃ: ۸)

(کسی قوم کی دشمنی تم کو اس بات پر نہ اُبھارے کہ تم انصاف نہ کرو؛ بل کہ تم انصاف کا معاملہ کرو، یہ تقوے کے قریب ہے۔)

غور فرمائیے کہ مسلمانوں کو کفار سے عداوت ودشمنی میں تجاوز کرنے سے روکا جا

رہا ہے، جب کہ کفار اسلام اور اللہ و رسول کی مخالفت پر پوری طرح مستعد و کمر بستہ تھے، یہ صرف قانون الٰہی ہونے کی وجہ سے ہے۔

اسی طرح اسلام کہتا ہے کہ والدین اگر مسلمان نہ بھی ہوں تب بھی ان کے ساتھ اچھا و بہتر سلوک کیا جانا چاہیے، چناں چہ اللہ تعالیٰ نے بڑی اہمیت کے ساتھ اس مسئلہ کو بیان کیا ہے:

﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلٰى أَنْ تُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَ صَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفاً﴾

(لقمان: ۱۵)

(اگر وہ دونوں یعنی والدین تجھے میرے ساتھ ان چیزوں کو شریک کرنے پر مجبور کریں، جن کا تجھے علم نہیں، تو تو ان کی بات نہ مان، ہاں! دنیا کے معاملے میں تو ان کے ساتھ بھلائی کے ساتھ معاملہ کر)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے تفسیر ''معارف القرآن'' میں اس آیت کے تحت لکھا ہے کہ: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ﴾ میں یہ بتلایا گیا ہے کہ غیر اللہ کو اللہ کے ساتھ شریک کرنے کے معاملے میں والدین کی اطاعت بھی حرام ہے اور ایسی صورت میں کہ ماں باپ اس کو شرک و کفر پر مجبور کریں اور اللہ تعالیٰ کا حکم یہ ہو کہ ان کی بات نہ مانو، تو طبعی طور پر انسان حد پر قائم نہیں رہتا، اس پر عمل کرنے میں اس کا امکان تھا کہ بیٹا والدین کے ساتھ بد کلامی یا بدخوئی سے پیش آئے، ان کی توہین کرے، اسلام ایک قانون عدل ہے ہر چیز کی ایک حد ہے، اس لیے شرک میں والدین کی اطاعت نہ کرنے کے حکم کے ساتھ ہی یہ حکم بھی دیدیا: ﴿صَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفاً﴾ یعنی دین میں تو تم ان کا کہنا نہ مانو؛ مگر دنیا کے کاموں میں مثلاً ان

کی جسمانی خدمت یا مالی اخراجات وغیرہ اس میں کمی نہ ہونے دو؛ بل کہ دنیوی معاملات میں اس کے عام دستور کے مطابق معاملہ کرو، ان کی بے ادبی نہ کرو، ان کی بات کا جواب ایسا نہ دو، جس سے بلا ضرورت دل آزاری ہو۔(۱)

غور کیجیے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نہ ماننے والوں اور منکر و باغی لوگوں کے سلسلے میں تاکید فرماتے ہیں کہ ان کے ساتھ بھی اچھا سلوک اور بھلائی کا معاملہ کرنا چاہیے، ہاں! کفر و شرک میں ان کی اطاعت جائز نہیں ہے؛ اس لئے ان کی یہ بات تو مانی نہیں جائے گی ؛لیکن دنیوی معاملات میں اور ان کی خدمت و تعاون وغیرہ میں مؤمن والدین کی طرح ہی ان کے ساتھ بھی معاملہ ہوگا ۔اگر ایک انسان کا بنایا قانون ہو، تو اس میں اپنے باغیوں کے لیے ایسی ہدایت کا پایا جانا ممکن نہیں ؛ کیوں کہ وہ جس طرح دوستی سے متأثر ہوتا ہے اسی طرح دشمنی سے بھی متأثر ہوتا ہے، اور اس کا بنایا ہوا قانون بھی لامحالہ اس کے خیالات و جذبات سے متأثر ہوتا ہے۔

معلوم ہوا کہ اسلام کے قانون میں عدل و انصاف و مساوات کا بھر پور لحاظ رکھا گیا ہے؛ مگر اس کا مطلب یہ نہیں جیسے بعض مغرب پرست لوگوں کا خیال ہے کہ عورت و مرد دونوں کو ہر اعتبار سے مساوی قرار دے دیا گیا ہو؛ بل کہ مطلب یہ ہے کہ صاحب حق کو اس کا حق پورا پورا دیا گیا ہے، مرد کو اس کے درجہ و حیثیت کے مطابق اور عورت کو اس کے درجے و حیثیت کے مطابق ،وعلی ھٰذا القیاس دوسرے لوگوں کا حق ان کی حیثیتوں اور درجات کے لحاظ سے دیا گیا ہے۔

ہم نے یہاں عورت و مرد کو مثال میں اس لیے پیش کیا ہے کہ آج پورا مغرب اور پوری دنیائے استشراق اور ان سے مرعوب و متاثر اور ان کے اندھے مقلد، بڑی

(۱) معارف القرآن: ۷/ ۳۷

قوت کے ساتھ اسلام پر عورت کے ساتھ ناانصافی کا الزام عائد کررہے ہیں، ان کا کہنا یہ ہے کہ مرد وعورت میں ہر طرح مساوات ہونا چاہیے، مثلاً مرد کی طرح عورت کو بھی طلاق کا اختیار دینا چاہیے اور جس طرح مرد گھر کے باہر کی زندگی گزارتا ہے عورت کو بھی باہر نکلنے، بازاروں میں گھومنے پھرنے، کمانے وجمع کرنے اور تقریبوں میں آزادی کے ساتھ جانے آنے کی اجازت اور بے پردہ رہنے کا حق دینا چاہیے۔

یہ ہے ان کے نزدیک مساوات وبرابری؛ مگر اسلام کے نزدیک یہ بالکل ناانصافی اور عدم مساوات ہے؛ کیوں کہ عورت کی قوت وطاقت، اس کے مزاج وطبیعت اور قابلیت وصلاحیت کی طرف نظر نہ کرکے اس کو مردوں جیسے کام میں لگانا سراسر ناانصافی ہے، کیا بچے اور بڑے دونوں کے ساتھ ایک معاملہ کرنا اور دونوں کو ایک کام میں لگانا کوئی انصاف اور مساوات ہے؟ یہ لوگ جو اسلام پر ناانصافی کا الزام لگاتے ہیں یہ کیوں نہیں کہتے کہ بچوں کو بھی باپ کے کام میں لگنا اور کمانا چاہیے؟ پھر اگر مساوات اور انصاف کا یہی مطلب ہے کہ سب کو ایک ہی کام میں لگنا اور لگانا چاہیے اور سب کو ایک ہی درجہ پر کھڑا کر دینا چاہیے، تو ان لوگوں کے نزدیک کیا باپ اور بیٹا دونوں کا درجہ بھی ایک ہے یا ہونا چاہیے؟ کیا اگر باپ کو بیٹے کی غلطی پر مارنے کی اجازت ہے تو بیٹے کو بھی باپ کی غلطی پر مارنے کی اجازت ہونی چاہیے؟ ظاہر ہے کہ دنیا کا کوئی بھی صاحب عقل ودانش اس کو مساوات نہیں کہتا؛ بل کہ یہ عین عدم مساوات ہے۔

حق طلاق کے سلسلے میں ہم تفصیل سے اوپر لکھ چکے ہیں کہ مرد وعورت کے مزاج ومذاق، حالات واطوار کا طبعی وفطری فرق اسی کا متقاضی ہے کہ عورت کو حق طلاق نہ دیا جائے اور بصورت دیگر دنیا میں فساد وفتنے کے شدید خطرات ہیں، تفصیل اوپر دیکھ لیجیے۔ ہم اسی سلسلے میں ایک اور اعتراض کا جواب عرض کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں، وہ

یہ ہے کہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ میراث میں مرد وعورت کے حصوں میں اسلام نے ناانصافی کی ہے، کہ مرد کو بہ نسبت عورت کے دگنا حصہ دیا جاتا ہے، ان کا کہنا ہے کہ دونوں کو برابر برابر حصہ ملنا چاہیے؛ مگر یہ اعتراض بھی جہالت پر مبنی ہے، اور اسلام کا قانون سراسر انصاف پر قائم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے عورت کو شروع سے اخیر تک اس طرح کی مالی ذمہ داریوں سے سبک دوش رکھا ہوا ہے جیسی مردوں کی ذمہ داریاں ہیں، اس پر نہ خود اس کی کوئی ذمے داری ہے اور نہ دوسرے کی؛ بل کہ پیدائش سے لے کر شادی تک باپ اس کی پوری کفالت کرتا ہے، پھر شادی بھی باپ کرتا ہے اور شادی کے بعد اس کے تمام اخراجات کی ذمے داری شوہر پر آجاتی ہے اور پھر کسی وقت اس کے بیٹوں پر اس کی ذمہ داری آجاتی ہے، نیز اس کو بچے بھی ہوں، تو مالی کوئی ذمے داری عورت پر نہیں؛ بل کہ یہ ذمے داری باپ ہی پر ہے؛ حتی کہ مرنے تک وہ اس کی کفالت میں رہتی ہے، پھر مزید یہ ہے کہ مہر کی رقم بھی اس کو ملتی ہے، شریعت نے بہ ذریعے مہر اس کو معقول رقم دلوانے کا بھی نظام کر رکھا ہے۔

غرض یہ ہے کہ شروع سے آخر تک اس کا پورا بوجھ دوسروں پر ہے، خود اس پر کچھ نہیں؛ بل کہ اسے صرف سب سے وصول ہی کرتے رہنا ہے، اس کے برخلاف مرد کا مسئلہ یہ ہے کہ بالغ ہوتے ہی اس پر خود اس کی اپنی ذمے داری بھی عائد ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ اس کے ماں باپ اور بھائی بہنوں اور دیگر محتاج رشتہ داروں کی ذمے داری بھی اس پر عائد ہو جاتی ہے، پھر اپنی شادی کا انتظام بھی عام طور پر خود اسی کو کرنا پڑتا ہے، پھر شادی کرتا ہے تو مہر ادا کرنا بھی اسی کی ذمے داری ہے اور بیوی بچوں کے تمام تر اخراجات بھی اس کی اہم ترین ذمے داریوں میں شامل ہوتے ہیں۔

اب غور کریں کہ جس پر اتنی مالی ذمے داریاں ہوں اس کو اگر شریعت، میراث

میں دگنا حصہ دیتی ہے اور عورت کو جس پر کوئی مالی ذمے داری اور بوجھ نہیں، اس کو اس سے کم دیتی ہے، تو کیا یہ سراسر انصاف اور دیانت اور حق پسندی اور معقولیت کی دلیل نہیں ہے؟

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اسلام کا قانون کبھی بہ ظاہر سمجھ میں نہ آئے تو فوراً اس کو رد کر دینا یا اس پر اعتراض کر دینا خود ایک غیر معقول بات ہے، ہو سکتا ہے کہ جو بات سمجھ میں نہیں آرہی ہے، وہ ہماری سمجھ کا قصور ہو اور ہم سے بڑے عقل والے اس کو سمجھ لیں۔

الغرض اسلام انصاف اور عدل پر مبنی قانون لایا ہے جس کا اعتراف غیر مسلمین بھی کرتے ہیں، چناں چہ مشہور مجاہد آزادی، سروجنی نائڈو نے کہا:

''انصاف کا جوہر اسلام کا بہترین وحیرت انگیز ایک نمونۂ کمال ہے؛ کیوں کہ میں نے جب قرآن پڑھا تو زندگی کے ایسے اصول معلوم ہوئے جو محض مخفی راز و معمہ نہیں؛ بل کہ زندگی کے معمولات کے لیے قابل عمل اصول اخلاق ہیں، جو تمام دنیا کے لیے مناسب اور موافق ہیں''۔

یہ چند خصوصیات قانون شریعت کی پیش کی گئیں، ویسے تو اس کی بے شمار خصوصیات ہیں؛ مگر آج کا جدید و ماڈرن طبقہ عام طور پر جن باتوں میں شک و تذبذب کا شکار ہے اور اس کی بنا پر اسلام کے قانون پر حملہ کرتا نظر آتا ہے، ان کے متعلق شکوک کا رفع کرنا ضروری سمجھ کر ان خصوصیات پر کلام کیا گیا ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ عفی عنہ

۶/صفر ۱۴۱۶ھ

رؤیتِ ہلال

اور جدید فلکیات

بسم اللہ الرحمن الرحیم

رؤیتِ ہلال اور جدید فلکیات

عصر حاضر نے جہاں اور چیزوں میں نت نئی تحقیقات اور حیرت زا انکشافات کیے ہیں، وہیں فلکیاتی علوم وفنون کو بھی بامِ عروج پر پہنچا دیا ہے اور اس میں بھی حیرت انگیز تحقیقات اور انکشافات سامنے لائے گئے ہیں۔ اسی کی ایک کڑی یہ ہے کہ ایسے چارٹ اور نقشے تیار کر لیے گئے ہیں، جن کے ذریعے پوری دنیا کے مختلف بڑے بڑے شہروں اور مشہور علاقوں میں متعدد سالوں تک ہر نئے چاند (New Moon) کی تاریخ اور امکانی وقت دریافت کرنا آسان ہوگیا ہے۔ ملیشیا یونیورسٹی کے پروفیسر اور مسلمان سائنس داں ڈاکٹر محمد الیاس نے بھی اس قسم کا ایک عالمی نقشہ تیار کیا ہے، جس سے ۱۳۱ سال تک نئے چاند کا وقت وتاریخ معلوم کر سکتے ہیں۔ (۱)

ان چیزوں کے پیشِ نظر فقہی مباحث میں ایک بحث یہ پیدا ہوگئی کہ چاند کی پہلی تاریخ کا فیصلہ رویت پر معلق کرنے کے بہ جائے اگر ان جدید فلکیاتی تحقیقات سے فائدہ اٹھا کر ان سے ہی اس مسئلے کو حل کرلیا جائے تو کیا شرعی نقطہ نظر سے اس کی گنجائش ہے؟

یہ مسئلہ قدیم فقہا کے درمیان بھی زیرِ بحث آیا ہے اور بعض فقہا نے اس پر

(۱) دیکھو: تعمیر حیات، لکھنو-شمارہ ۱۰/ نومبر ۱۹۸۸ء

مستقل رسائل لکھے ہیں۔ علامہ سبکی شافعی رحمہ اللہ کے رسالے کا ذکر علامہ شامی رحمہ اللہ نے کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی اس پر مستقل رسالہ لکھا ہے، جو ان کے فتاوی میں شامل ہے۔ اور بعض حضرات نے فتاویٰ میں اس پر مستقل کلام فرمایا ہے۔ اس مسئلے پر ہم کسی قدر تفصیل سے گفتگو کرنا چاہتے ہیں؛ تا کہ حتی الامکان اس کا ہر پہلو واضح اور مدلل ہو۔

قدیم فقہا کا مذہب

یہ کہنے کی حاجت نہیں کہ فلکیاتی علوم کو اگر چہ ترقی تو موجودہ دور میں ہوئی ہے؛ مگر ان علوم پر قدیم زمانے سے محنت ہو رہی ہے اور اس کے ماہرین ہر دور میں رہے ہیں اور ان علوم کے لیے دنیا کے بڑے بڑے شہروں میں بڑے بڑے مراکز قائم رہے ہیں اس لیے قدیم فقہا کے درمیان یہ مسئلہ زیر بحث آیا ہے اور ان حضرات نے اس پر غور وفکر کے بعد اپنی آرا کا اظہار بھی کیا ہے۔ چناں چہ حضرات مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک حسابی طریقہ یا آلات رصدیہ کے ذریعے ثابت ہونے والے چاند پر عید و رمضان کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا؛ بل کہ خود اس حسابی طریقے سے چاند معلوم کرنے والے کو بھی اپنی اس تحقیق پر عمل کرتے ہوئے رمضان اور عید کرنا واجب نہیں۔ (۱)

بل کہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ اہلِ نجوم کے قول پر بالاجماع اعتماد نہیں کیا جا سکتا اور خود اہلِ نجوم کو بھی اپنے حساب پر عمل کرنا جائز نہیں۔ (۲)

شوافع کا مسلک الفقه علی المذاهب الأربعة میں یہ نقل کیا ہے کہ منجم کا قول خود اس

(۱) الفقه علی المذاهب الأربعة: ۱/۵۵۱

(۲) ردالمحتار للشامي: ۲/۳۸۷

کے حق میں اور اس کی تصدیق کرنے والے کے حق میں قابلِ اعتبار ہے۔(۱)

مگر دوسرے علما کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صحیح نہیں ؛ بل کہ حضراتِ شوافع بھی جمہور کی طرح اسی کے قائل ہیں کہ حسابی طریقے پر اعتماد کرنا جائز نہیں ۔ ہاں شوافع میں سے بعض حضرات کا یہ مسلک ہے، جس پر خود حضراتِ شوافع نے نکیر فرمائی ہے ۔ چناں چہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ سبکی رحمہ اللہ نے جو (اہل حساب پر اعتماد کو جائز کہا ہے) اس پر متاخرینِ شافعیہ نے رد کیا ہے، جن میں ابن حجر رحمہ اللہ اور رملی رحمہ اللہ ہیں اور اخیر میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ وامام شافعی رحمہ اللہ کے تمام اصحاب، سوائے چند نادر لوگوں کے اس پر متفق ہیں کہ اہل نجوم کے قول پر اعتماد نہیں کیا جائے گا۔(۲)

علامہ حموی رحمہ اللہ نے ''**الحموی علی الأشباہ**'' میں شافعی رحمہ اللہ مذہب کی کتاب ''التہذیب'' کے حوالے سے لکھا ہے:

> ''**لایجوز تقلیدالمنجم في حسابه لافي الصوم ولا في الإفطار**''.
>
> (یعنی نجومی کی تقلید اس کے حساب میں جائز نہیں، نہ روزے میں، نہ افطار میں۔)(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ اہلِ حساب کے اقوال پر اعتماد کر کے روزہ رکھنا یا روزوں کو ختم کرنا شوافع کے نزدیک بھی جائز نہیں ۔ پس ائمہ اربعہ اور ان کے اصحاب واتباع کا یہی قول ہے۔

---

(۱) الفقه علی المذاهب الأربعة:۱/۵۵۱

(۲) الشامي:۲/۳۸۷

(۳) الحموي علی الأشباه:۲/۶۶

فلکیاتی حساب پر اعتماد اجماع کے خلاف ہے

بل کہ علما نے تصریح کی ہے کہ فلکیاتی حساب پر اعتماد کرنا خلافِ اجماع ہے، گویا ان چند شاذ اقوال کو چھوڑ کر پوری امت اس پر متفق ہے، کہ اہلِ حساب کے قول پر اعتماد جائز نہیں ہے؛ البتہ روافض کا قول ہے کہ حساب پر اعتماد کیا جائے گا۔ علامہ ابن حجر عسقلانی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے فرمایا کہ ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ اس میں اہلِ حساب کی طرف رجوع کیا جائے اور یہ روافض ہیں۔ علامہ باجی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے فرمایا کہ سلفِ صالح کا اجماع ان کے خلاف حجت ہے اور علامہ ابن بزیزہ نے کہا ہے کہ یہ باطل مذہب ہے۔(۱)

علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اپنی عادت کے مطابق اس پر بہت طویل کلام کیا ہے اور وہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

''بلا شبہ ہم دینِ اسلام میں سے اس بات کو بالاضطرار جانتے ہیں کہ روزہ، حج، عدت، ایلا وغیرہ چاند سے متعلق احکام میں حساب دان کی اس خبر پر کہ وہ (چاند) نظر آئے گا یا نظر نہیں آئے گا، عمل کرنا جائز نہیں، اور اس پر مسلمانوں کا اجماع ہو چکا ہے اور اس بارے میں نہ کوئی پرانا اختلاف معلوم ہے، نہ کوئی نیا اختلاف۔ ہاں بعض متأخرین فقہا جو تیسری صدی کے بعد ہوئے ہیں، انھوں نے یہ گمان کیا کہ جب چاند مستور ہو جائے تو حساب جاننے والے کو اپنے حساب پر عمل کرنا جائز ہے، یہ قول اگرچہ چاند کے مستور ہونے کی صورت کے ساتھ مقید اور حساب دان کے لیے مختص ہے؛ مگر شاذ ہے اور اس کے خلاف پہلے

(۱) فتح الباري: ۴/ ۱۲۷

اجماع ہو چکا ہے۔(۱)

اہل حق میں سے جو حضرات فقہا اور علما اہل حساب پر اعتماد کے قائل ہیں، وہ گنے چنے ہیں، جن کا اختلاف اجماع کے لیے مضر نہیں، ان حضرات میں ایک محمد بن مقاتل رحمہ اللہ کا نام آتا ہے، جو اہلِ حساب کے قول پر اس وقت اعتماد کرتے تھے، جب کہ ان کی ایک جماعت متفق ہوتی؛ مگر ان پر علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے رد کیا ہے۔(۲)

دوسرے قاضی عبدالجبار رحمہ اللہ ہیں اور ایک صاحب جمع العلوم ہیں، ان سے بھی نقل کیا گیا ہے کہ اہلِ نجوم پر اعتماد کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔(۳)

شوافع میں سے علامہ سبکی رحمہ اللہ کا نام لیا جاتا ہے، جو اہل ہیئت کے حساب پر اعتماد کے قائل تھے اور اس سلسلے میں انھوں نے رسالہ بھی لکھا ہے؛ مگر محققینِ شوافع نے ان پر رد کیا ہے جیسا کہ اوپر گذرا، اور ابن حجر رحمہ اللہ نے بعض اور نام بھی اس سلسلہ میں ذکر کیے ہیں، ابن سریج شافعی، مطرف بن عبداللہ تابعی اور ابن قتیبہ محدث، مگر ان پر علما نے رد کیا ہے اور ان کے قول کو اجماع کے خلاف قرار دیا ہے۔(۴)

جمہور علما کے دلائل

جمہور علما کی دلیل یہ ہے کہ صوم وافطارِ صوم کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں واضح طور پر حکم دیا ہے۔

---

(۱) فتاوی ابن تیمیة: ۱۳۳/۲۵

(۲) الأشباہ و النظائر لابن نجیم: ۶۴/۲

(۳) رد المحتار: ۳۸۷/۲

(۴) دیکھو: فتح الباري: ۱۲۲/۴

« اِذَا رَأَيْتُمُوْهُ فَصُوْمُوْا وَإِذَا رَأَيْتُمُوْهُ فَأَفْطِرُوْا فَإِذَا غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدِرُوْا لَهُ ثَلاثِيْنَ. » (۱)

(جب تم چاند دیکھو، تو روزہ رکھو اور جب چاند دیکھو، تو روزہ چھوڑو، پس اگر تم پر چاند پوشیدہ ہو جائے تو تیس دن کا حساب کرلو۔)

یہ حدیث مختلف الفاظ سے مروی ہے اور مطلب اور مقصد سب کا تقریباً ایک ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ انتیس تاریخ کو اگر چاند کی رویت ہوگئی تو روزہ وافطار (رمضان وعید) اسی کے مطابق کریں گے، اور اگر چاند نظر نہ آیا، تو تیس دن مکمل کر کے اگلے دن سے ماہ کا حساب ہوگا، خواہ فلکیاتی حساب کی رو سے نیا چاند انتیسویں کو ہو یا نہ ہو، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

اس حدیث میں خاص طور پر یہ بات غور کرنے کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ۲۹/ تاریخ کو چاند مستور رہ جانے کی صورت میں تیس دن مکمل کرنے کا حکم دیا ہے اور ہر کوئی یہ سمجھ سکتا ہے کہ مستور چیز معدوم نہیں ہوتی؛ بل کہ فی الواقع موجود ہوتی ہے، البتہ اس پر کسی چیز کے پردہ پڑ جانے کی وجہ سے نظروں سے مستور ہو جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ بتانا ہے کہ چاند افق پر موجود ہوتے ہوئے بھی اگر تمہاری نظروں سے بہ وجہِ گرد وغبار یا بوجہِ بادل پوشیدہ رہ جائے تو تیس دن کا مہینہ قرار دیا جائے اور یوں سمجھا جائے کہ ۲۹ کو شرعاً چاند نہیں ہوا۔

اس مفہوم کی مزید توضیح اس حدیث سے ہوتی ہے، جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(۱) الترمذي: ۱/ ۱۴۸، النسائي: ۱/ ۳۰۲، أبو داؤد: ۱/ ۳۱۸

« لاتصوموا حتی تروه ثم صوموا حتی تروه، فإن حال دونه غمامة، فاتموا العدة ثلاثین"الخ». (۱)

(روزہ نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھو پھر (چاند دیکھنے کے بعد) روزہ رکھو، جب تک کہ پھر چاند دیکھ لو؛ پس اگر چاند پر بادل حائل ہو جائے تو تیس دن کی گنتی پوری کرلو۔)

اس روایت میں ترمذی رحمہ اللہ نے "غیابہ" اور ابوداؤد رحمہ اللہ نے "غمامہ" اور نسائی رحمہ اللہ نے "سحاب" روایت کیا ہے اور تینوں کا مطلب ایک ہے، وہ یہ کہ چاند کے اور ہمارے درمیان بادل یا اور کسی چیز کا پردہ حائل ہو جائے اور چاند نظر نہ آئے تو تیس دن پورے کرو، اس سے صاف معلوم ہوا کہ مہینے کی آمد یا تو ۲۹ تاریخ کو رویت پر ہوگی یا اگر رویت نہ ہو، تو تیس دن کی تکمیل کے بعد ہوگی۔ لہٰذا کسی حسابی طریقہ یا آلاتِ رصدیہ کی بنیاد پر مہینہ کی آمد تسلیم نہیں کی جائے گی۔

(۲) جمہور علما کی دوسری دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«انا امة امية لانكتب ولانحسب، الشهر هكذا وهكذا يعنى مرة تسعاً وعشرين ومرة ثلثين ».

(ہم امی امت ہیں، نہ لکھتے ہیں نہ حساب کرتے ہیں۔ مہینہ کبھی اس طرح ہوتا ہے اور کبھی اس طرح (یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلیوں سے اشارہ فرمایا) راوی فرماتے ہیں کہ آپ کی مراد یہ تھی کہ مہینہ کبھی انتیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی تیس دن کا۔) (۲)

---

(۱) الترمذي: ۱/ ۱۴۸، النسائي: ۱/ ۳۰۲، ابو داؤد: ۱/ ۳۱۸

(۲) البخاري: ۱/ ۲۵۶، النسائي: ۱/ ۳۰۲، مسلم: ۱/ ۳۴۷

اس حدیث سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ ماہ کے آغاز و انجام کا مدار ان حسابات پر نہیں ہے۔ چناں چہ علامہ ابن حجر عسقلانی رَحِمَہُ اللّٰہُ اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

(حدیث کا ظاہر سیاق اس طرح اشارہ کرتا ہے کہ (چاند کا) حکم حساب پر معلق نہیں اور اس کی وضاحت رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا یہ ارشاد کرتا ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا ''اگر تم پر چاند مستور ہو جائے، تو تیس دن پورے کرلو'' اس میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے یہ نہیں فرمایا کہ اہل حساب سے پوچھو۔)(۱)

اور علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں:

''اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا یہ قول وارشاد خبر ہے، جس میں نہی شامل و پوشیدہ ہے؛ کیوں کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے خبر دی کہ وہ امت جو آپ کی اتباع کرنے والی ہے، وہ امتِ وسط (اعتدال والی) امت ہے، جوامی ہے، نہ لکھتی ہے، نہ حساب کرتی ہے۔ پس جو لکھتے اور حساب کرتے ہیں وہ اِس (خاص) حکم میں اس امت میں سے نہ ہوں گے۔(۲)

غرض اس حدیث سے بھی واضح ہوا کہ ہلال کا مدار حساب پر نہیں ہے؛ بل کہ حساب پر مدار رکھنے سے منع کیا گیا ہے۔

چاند کو رویت پر معلق کرنے کی حکمت

اب رہی یہ بات کہ شرع نے چاند کو رویت پر کیوں معلق کیا اور حساب پر اس کا مدار کیوں نہ رکھا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرعاً یہ حکم و قانون بڑی حکمت و مصلحت

(۱) فتح الباري: ۴/ ۲۰۷

(۲) فتاوی ابن تیمیة: ۵۲/ ۱۶۵

کے پیشِ نظر بنایا ہے۔ وہ یہ کہ رویت ایک عام چیز ہے، جس میں ہر خاص و عام، جاہل و عالم، شہری و دیہاتی، برابر حصہ لے سکتا ہے اور اپنی عبادات کو اس کے مطابق سرانجام دے سکتا ہے۔ اس کے برخلاف حساب ہر کوئی نہیں جانتا اور نہ جان سکتا ہے۔ اگر اس پر چاند کا مدار رکھا جاتا، تو عباداتِ متعلقہ کی ادائیگی معدودے چند لوگوں کی رائے و فیصلہ پر موقوف رہتی، جس میں سخت حرج اور انتہائی پریشانی ہے اور اسلام کا مزاج یہ نہیں کہ عوام کو تنگی و پریشانی میں ڈالے، بلکہ وہ سہولت و آسانی فراہم کرنا چاہتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ چاند کا حساب آج تک بھی منضبط نہیں اور اس کا کوئی اصول و قاعدہ دریافت نہیں ہوسکا ہے۔ اور اہلِ حساب نے قدیم زمانے سے اس کا اعتراف کیا ہے کہ رویتِ ہلال کس دن ہوگی، اس کا قطعی فیصلہ کرنے کے لیے کوئی اصول و ضابطہ دریافت میں نہیں آیا، جب اس کا کوئی ضابطہ ہی دریافت نہیں ہوا، تو اس بحث کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ حساب پر رویتِ ہلال کو معلق کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

رویتِ ہلال کے لیے کوئی فلکیاتی حساب منضبط نہیں

چناں چہ قدیم و جدید دونوں تحقیقات اس پر متفق ہیں کہ رویتِ ہلال کے لیے کوئی فلکیاتی قاعدے و حساب منضبط نہیں ہوسکتا۔ علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اس پر بہت تفصیل کے ساتھ کلام کیا ہے۔ وہ ایک جگہ فرماتے ہیں

" اعلم أن المحققين من أهل الحساب كُلَّهم مُتّفِقُون على أنّه لايمكن ضبط الروية بحساب بحيث يحكم بأنّه يُرٰى لامحالة أو لايُرٰى البتة على وجه مُطّرد ، وإنّما قد يتّفِقُ ذلك أولايمكن بعض الأوقات ، و لهذا كان المُعْتنُون بهذا الفن من الأمم : الروم ، والهند،

والفرس، والعرب، وغيرهم مثل بطليموس الذي هومقدّم هؤلاء ومن بعدهم قبل الإسلام وبعده لم ينسبوا إليه في الروية حرفاً واحداً''.

(جان لو کہ اہلِ حساب میں سے تمام کے تمام محققین اس بات پر متفق ہیں کہ رویتِ ہلال کو کسی حساب سے اس طرح منضبط کرنا ممکن نہیں کہ یہ حکم لگایا جا سکے کہ وہ یقیناً دکھائی دیگا یا دکھائی نہ دے گا؛ بل کہ یہ رویت کبھی اتفاقاً ہو جاتی ہے اور بعض اوقات ممکن نہیں ہوتی اور یہی وجہ ہے کہ روم، ہندوستان، فارس اور عرب وغیرہ کی اقوام میں سے جو لوگ اس فن (فلکیات) سے دلچسپی واعتنا کرنے والے تھے، جیسے بطلیموس جو کہ ان لوگوں میں سے مقدم ہے اور جو ان کے بعد گزرے ہیں، خواہ اسلام کے قبل یا اسلام کے بعد، ان کی طرف رویت کے بارے میں ایک حرف بھی منسوب نہیں کیا گیا ہے۔)(۱)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے تمام محقق اہلِ حساب سے یہ نقل فرمایا ہے کہ رویتِ ہلال کے بارے میں کوئی حساب اور ضابطہ منضبط کرنا خارج از امکان ہے۔ اور لیجیے، چوتھی صدی ہجری کے نامور فلاسفر اور ماہرِ نجوم وفلکیات ابوریحان البیرونی نے اپنی کتاب ''الآثار الباقیة'' میں تمام علما فلکیات کا اجماعی نظریہ یہ بتایا ہے:

''فضائی وفلکی حالات ایسے ہیں کہ جو کوئی غور کرے گا، تو رویتِ ہلال کے ہونے یا نہ ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ ہرگز نہ کر سکے گا۔''(۲)

نیز حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے رویتِ ہلال میں لکھا ہے:

''کشف الظنون میں بہ حوالہ شمس الدین محمد بن علی خواجہ کا چالیس

---

(۱) فتاوی ابن تیمیة: ۲۵/۱۸۳

(۲) الآثار الباقیة: ۱۹۸، رویتِ ہلال: ۲۵

سال کا تجربہ یہی لکھا ہے کہ ان معاملات میں کوئی صحیح اور یقینی پیش گوئی نہیں کی جاسکتی جس پر اعتماد کیا جاسکے۔(۱)

یہ بیانات اگرچہ بہت پرانے ہیں؛ مگر صورتِ حال آج کے اس ترقی یافتہ دور میں بھی اس سے کچھ مختلف نہیں ہے؛ بل کہ جدید فلکیاتی علوم کے ماہرین بھی اسی بات کا اعادہ کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

چنانچہ ایک پاکستانی مصنف جناب ضیاء الدین صاحب نے اپنے ایک رسالے ''رویتِ ہلال موجودہ دور میں'' میں لکھا ہے کہ انھوں نے یونیورسٹی آف لنڈن، ''آبزرویٹری اور رائل گرین وچ آبزرویڑی'' سے استفسار کیا، اس کے جواب میں ان کو ''یونیورسٹی آف لنڈن آبزرویڑی'' کے شعبہ ''فزکس'' وعلومِ فلکیات کے اسسٹنٹ ڈائرکٹر نے جو اپنی ماہرانہ رائے اور فیصلہ دیا، وہ یہ تھا:

''آپ کے استفسار کے متعلق کہ آیا رصد گاہی سائنس داں تم کوئی ایسا معیار قائم کرنے کے قابل ہو چکے ہیں جس سے نیا چاند نمودار ہونے والی شام کی یقینی پیشین گوئی کی جاسکے؟ مجھے افسوس ہے کہ اس کا جواب نفی میں ہے۔ کچھ عرصے قبل اس خاص مسئلے پر قضاۃ سعودی عرب کے اراکین کے ساتھ میرے طویل مذاکرات ہوئے اور یہ معلوم ہوا کہ اس سلسلے میں پیش کی جانے والی کوئی بھی تجویز یقینی طور پر قرآن مجید کی ضروری شرائط سے تقریباً متصادم ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ درحقیقت رویت ہلال کے متعلق کوئی بھی مفروضہ قائم نہیں کیا جاسکتا۔۔۔۔ آخر میں لکھا ہے کہ۔۔۔۔ مجھے اس بات پر افسوس ہے کہ میرے خیال میں کوئی ایسا سائنسی طریقہ نہیں ہے، جس سے کہ اس موقع پر اسلام کی ضروری شرائط پوری کی جاسکیں۔(۲)

(۱) رویتِ ہلال:۲۵

(۲) رویتِ ہلال موجودہ دور میں:۱۵

جناب ضیاء الدین صاحب نے آگے چل کر رصد گاہ ''گرین وچ'' کی سائنس ریسرچ کونسل کے فلکیاتی معلوماتی قرطاس نمبر ۶ کے حوالے سے نقل کیا ہے:

''ہر ماہ نئے چاند کے پہلی مرتبہ نظر آنے والی تاریخوں کے متعلق پیش گوئی کرنا ممکن نہیں؛ کیونکہ ایسے کوئی قابلِ اعتماد اور مکمل طور پر مستند مشاہدات موجود نہیں ہوتے جنھیں ان شرائط کو متعین کرنے میں استعمال کیا جاسکے جو چاند کے اول بار نظر آنے کے لیے کافی ہوں۔ (۱)

ان جدید ماہرین فلکیات کے بیانات کا حاصل بھی وہی نکلا کہ رویتِ ہلال کی یقینی پیش گوئی کے لیے کوئی حساب واصول اور سائنسی طریقہ نہیں ہے، یہ بیانات بالکل تازہ اور اپ ٹوڈیٹ (UPTODATE) ہیں۔ اور ان سے ان لوگوں کے خیال کا بطلان ظاہر ہوگیا، جو کہتے ہیں کہ اس دورِ ترقی میں فلکیاتی علوم کی ترقی سے یہ بات ممکن ہوگئی کہ رویتِ ہلال کو حساب کے ذریعے معلوم کرلیا جائے۔ ابھی ہم نے قدیم اہلِ حساب کے ساتھ جدید ماہرین فلکیات کے بیانات ملاحظہ کیے جو سب کے سب اس پر متفق ہیں کہ رویتِ ہلال کے لیے کوئی حساب منضبط نہیں ہے اور نہ ممکن ہے۔

امکانِ رویت سے رویت ثابت نہیں ہوتی

غرض یہ کہ آج تک کسی ماہر فلکیات نے اس بات کا دعویٰ نہیں کیا کہ فلاں مہینے کا چاند فلاں سال میں فلاں تاریخ کو نظر آئے گا؛ البتہ ان لوگوں نے امکانِ رویت کا دعویٰ کیا ہے اور یہ بات ہر معمولی عقل والا بھی سمجھ سکتا ہے کہ رویت کے وقوع اور رویت کے امکان میں بڑا فرق ہے۔ ماہرین فلکیات صرف اتنا بتاتے ہیں کہ فلاں مہینہ فلاں تاریخ و دن میں رویتِ ہلال کا امکان ہے، مگر وہ اس کا حتمی وقطعی

(۱) رویتِ ہلال موجودہ دور میں: ۱۷

فیصلہ نہیں دیتے اور نہ دے سکتے ہیں، کہ فلاں تاریخ و دن میں رویت واقع ہو جائے گی۔ اسلام نے مدار صوم وافطار، وقوع رویت کو قرار دیا ہے، نہ کہ محض امکانِ رویت کو۔ چناں چہ اوپر اس کی وضاحت کر چکا ہوں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۲۹/ تاریخ کو چاند مستور رہ جانے کی صورت میں حکم دیا ہے کہ تیس دن پورے کرلو، اس میں چاند کو معدوم نہیں مانا گیا ہے، بل کہ مستور کہا گیا ہے۔ جس کا مطلب یہ نکلا کہ چاند اپنے افق پر موجود ہونے کے باوجود کسی عارض کی وجہ سے نظر نہ آئے، تو بھی شرعی حکم یہ ہے کہ تیس دن پورے کرو۔

غور کیجیے کہ کیا اس صورت میں جب کہ چاند مستور ہے، رویت کا امکان نہیں ہے؟ بلا شبہ ہے مگر نظر نہیں آ رہا ہے تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے امکانِ رویت کے باوجود تیس دن پورے کرنے کا حکم دیا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ محض رویت کا امکان، ثبوتِ رویت کے لیے کافی نہیں۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے قبلے کی تعیین کے لیے فلکیاتی تحقیقات کے معتبر ہونے نہ ہونے کی بحث کے ضمن میں اس مسئلے پر بھی کلام کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

” ما صرح به علماء نا من عدم الاعتماد على قول أهل النجوم في دخول رمضان؛لأن ذلک مبني على أن وجوب الصوم معلق بروية الهلال لحديث ”صوموا لرويته“ وتوليد الهلال ليس مبنياً على الروية؛ بل على قواعد فلكية ، وهي وإن كانت صحيحةً في نفسها؛ لكن إذا كانت ولادته في ليلة كذا فقد يُرٰى فيها الهلال وقد لا يُرٰى، والشارع علّق الوجوب على الروية لاعلى

الولادة." (۱)

(ہمارے علما نے جو رمضان کی آمد کے بارے میں اہلِ نجوم کے قول پر اعتماد نہ ہونے کی تصریح کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ روزے کا وجوب رویتِ ہلال پر معلق ہے، اس حدیث کی رو سے "صوموا لرويته" (چاند دیکھ کر روزہ رکھو) اور چاند کی ولادت رویت پر مبنی نہیں ہے؛ بل کہ فلکیاتی قواعد پر مبنی ہے۔ اور یہ قواعد اپنی جگہ اگر چہ صحیح ہیں، لیکن اگر کسی رات میں چاند کی ولادت ہوتو، کبھی وہ نظر آتا ہے اور کبھی نظر نہیں آتا۔ اور شارع علیہ السلام نے روزے کے وجوب کو رویت پر معلق کیا ہے، نہ کہ چاند کی ولادت پر۔)

علامہ شامی رحمہ اللہ کی اس عبارت سے واضح ہوا کہ تولیدِ ہلال الگ چیز ہے اور رویتِ ہلال الگ چیز ہے۔ تولیدِ ہلال جس کو (New Moon) کہا جاتا ہے، اس سے صرف رویت کا امکان پایا جاتا ہے، نہ کہ رویت کا وقوع۔ اور شریعت نے محض تولیدِ ہلال یا امکانِ رویت پر مدار کار نہیں رکھا ہے، بل کہ وقوعِ رویت پر مدار رکھا ہے۔

رویت پر اثر انداز ہونے والے عوامل

وجہ یہ ہے کہ امکانِ رویت کے باوجود بعض عوامل کی بنا پر رویت واقع نہیں ہوتی۔ علمائے فلکیات نے مسلسل تجربے اور مشاہدے کی بنا پر بیان کیا ہے کہ چاند جب ۲۹/ دن، ۱۲/ گھنٹے، ۴۴/ منٹ اور ۳/ سکنڈ میں اپنی گردش پوری کر کے سورج سے جا ملتا ہے، تو اس وقت اس کا دکھائی دینا ممکن نہیں؛ بل کہ اس کے بعد بھی تقریباً ۱۹/ یا ۲۰/ گھنٹے تک اس کا نظر آنا خارج از امکان ہوتا ہے، اس کے بعد اس کے نظر آنے کے

(۱) رد المحتار للشامي: ۴۳۱/۱

امکانات شروع ہوتے ہیں اور عام طور پر ۲۱/ یا ۲۲/ گھنٹوں کے بعد ہی وہ قابلِ رویت ہوتا ہے؛ مگر اس وقت یہ محض امکان ہے، ہوسکتا ہے کہ نظر آئے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ نظر نہ آئے؛ کیوں کہ رویت پر بعض عوامل اثر انداز ہوتے ہیں۔ مثلاً مطلع کی کیفیت، فضا میں گردوغبار، مقامِ مشاہدے کا محلِ وقوع، اسی طرح گرمی، سردی، فضا کی نمی، فضا کی خشکی یہ سب باتیں رویت پر اثر انداز ہوتے ہیں، لہٰذا محض امکانِ رویت پر مدار نہیں رکھا گیا بلکہ رویتِ حقیقی وواقعی پر مدار رکھا گیا ہے۔

خلاصۂ کلام

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ فلکیاتی علوم کی بنیاد پر رویت کا مسئلہ حل نہیں کیا جاسکتا اور جن حضرات نے ان کی ترقی کی طرف نظر کر کے یہ سمجھا ہے کہ اس مسئلے کو ان علوم سے حل کیا جاسکتا ہے، یہ ان کی غلطی ہے۔ اور خود اس فن کے ماہرین نے اقرار کیا ہے، کہ اب تک کوئی قابلِ وثوق ایسا طریقہ ایجاد نہیں ہوا ہے، کہ جس سے شرعی رویت کی شرائط پوری ہوسکیں۔ فلکیاتی تحقیقات نے اب تک صرف مخصوص تاریخوں میں رویتِ ہلال کے امکان کو ظاہر کردیا ہے؛ مگر چوں کہ صرف امکان سے شرعی رویت کا تحقق نہیں ہوتا، جس پر احکام کا مدار ہے، اس لیے اس کو درخورِ اعتناء نہیں سمجھا جاسکتا، اور اس پر احکامِ صوم وافطار کا مدار نہیں رکھا جاسکتا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

عصرِ حاضر میں رؤیتِ ہلال

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عصر حاضر میں رؤیتِ ہلال

سوال نامہ از اسلامک فقہ اکیڈمی

اسلام نے متعدد عبادات اور شرعی احکام کو قمری ماہ وسال سے وابستہ کیا ہے اور قمری ماہ کے آغاز واختتام کو بصری رویت پر رکھا ہے، خصوصاً روزہ جیسی اہم ترین اسلامی عبادات کا آغاز واختتام، اسی طرح دونوں اسلامی تہواروں عید الفطر اور عید الاضحیٰ (جن کی حیثیت اصلاً عبادت کی ہے) کی ادائیگی بھی قمری ماہ و تاریخ سے وابستہ ہے، اسلئے رؤیت ہلال سے متعلق قدیم وجدید سوالات کا شرعی حل ایک اسلامی فریضہ ہے جو بابصیرت اور دقیق النظر علما اور اصحاب افتاء پر عائد ہوتا ہے۔

رؤیت ہلال کے بارے میں کچھ اہم اور بنیادی مسائل پر علما کی طرف سے متفقہ رائے نہ ہونے کی وجہ سے بعض اوقات مسلمانوں میں انتشار پیدا ہوتا ہے جس سے روزہ جیسی اہم عبادت اور عید الفطر اور عید الاضحیٰ کی پر مسرت تقریبات متاثر ہوتی ہیں۔ ذرائع ابلاغ کی نئی ایجادات اور بعض علاقوں میں نظام قضا کے فقدان کی وجہ سے بھی بہت سے مسائل پیدا ہو گئے ہیں؛ لہٰذا اس سلسلہ میں چند بنیادی سوالات اصحاب علم وتحقیق اور علما وفقہا کی خدمت میں اس امید کے ساتھ پیش کئے جا رہے ہیں کہ آپ حضرات ان سوالات پر واضح اور مدلل جواب تحریر فرمائیں گے۔

پہلا سوال

(الف) رویتِ ہلال کے سلسلے میں مطالع کے اختلاف کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟

(ب) رؤیت ہلال کے سلسلے میں مطالع کے اختلاف کا اعتبار ہے تو اس کے حدود کیا ہیں؟

(ج) ہندوستان بشمول پاکستان، بنگلا دیش، نیپال کا مطلع ایک ہے یا مختلف، بالخصوص جب کہ ان کے علاقوں میں بلندی کی سطح کافی مختلف ہے۔

(د) اگر مطلع ایک ہے تو کیا جس حصہ میں انتیس: ۲۹/ تاریخ کو رؤیتِ ہلال کا ثبوت اور اس کا اعلان بھی کر دیا جائے، تو ملک کے دوسرے خطے کے مسلمانوں پر کیا یہ لازم ہے کہ وہ اس اعلان کے مطابق عمل کریں یا اپنے مقامی قاضی اور جہاں نظام قضا نہ ہو وہاں کی رؤیتِ ہلال کمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کریں؟ اور کیا دوسرے خطہ کے قاضی یا رؤیت ہلال کمیٹی اس اعلان کی پابند ہے؟

(ر) ایک خطہ میں اگر رؤیت ہو جائے اور دوسرے خطہ تک اس کی خبر بذریعہ فون یا فیکس یا ٹیلیگرام یا ریڈیو سے ملتی ہے تو اس خبر پر کیا عمل کرنا صحیح ہوگا؟ کیا ان کے اعتبار کے لیے کچھ شرائط ہیں اور کیا ان کے مابین احکام میں کچھ فرق ہے؟

دوسرا سوال

ہندوستان کے مختلف علاقوں میں اکثر موسم کا فرق رہتا ہے اور فضا کبھی ابر و گرد و غبار سے آلودہ ہوتی ہے اور کبھی دیگر مختلف طرح کی کثافتوں سے بھی متاثر ہوتی ہے، اور اس لحاظ سے ہندوستان کے مختلف علاقوں کے مابین فرق ہوتا ہے، اس لئے قمری مہینہ کی انتیس تاریخ کو ہر جگہ مطلع یکساں صاف یا گرد آلود نہیں رہتا ہے تو....

(الف) کیا رؤیت کے لئے فلکیاتی حساب سے مدد لی جا سکتی ہے؟ تا کہ یہ

معلوم ہو کہ آج افق پر چاند کی بصری رؤیت کا امکان ہے یا نہیں؟

(ب) بعض جدید اور قدیم علماء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر کسی خطہ میں فلکیاتی حساب سے قمری ماہ کی انتیس تاریخ کو چاند کی بصری رؤیت کا امکان نہ ہو اور اس کے باوجود اس خطہ سے رؤیت ہلال کی شرعی شہادت ملتی ہے تو کیا اسے قبول کیا جائے گا یا یہ کہہ کر کہ ان کو غلط فہمی ہوئی ہے شہادت رد کر دی جائے گی؟

(ج) چاند کی رؤیت کے لئے کیا محکمۂ موسمیات سے مدد لی جا سکتی ہے یعنی اس کے علم کے لئے کہ آج مطلع صاف ہے یا گرد آلود یا کثافت زدہ ہے اور چاند کی رؤیت ممکن ہے یا نہیں؟

(د) اگر انتیس شعبان کو ابر آلود ہو اور ایک شخص کی شہادت کی بنا پر قاضی نے آغاز رمضان کا اعلان کر دیا ہو، اس کے بعد رمضان کی تیس تاریخ مکمل ہو چکی ہو، تیس رمضان کی شام کو موسم بالکل صاف ہو اور عید کا چاند دیکھنے کی بہت کوشش کے باوجود کسی کو عید کا چاند دکھائی نہ پڑا ہو تو کیا اگلے دن کو عید الفطر کا دن قرار دے کر عید منائی جائے گی؟ یا یہ سمجھا جائے گا جس فرد واحد نے رمضان کے چاند کی گواہی دی تھی اس سے مغالطہ ہوا یا اس نے غلط بیانی سے کام لیا، لہٰذا اگلے دن کو رمضان کی تیس تاریخ قرار دے کر روزہ رکھنے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

تیسرا سوال

(الف) رمضان وعیدین کے ثبوت کے لیے جب مطلع صاف ہو تو کتنے افراد کی چاند دیکھنے کی شہادت کافی ہوگی؟ چاند دیکھنے والوں کے لئے عدل کا وہ معیار ضروری ہے جو فقہا نے عام طور پر لکھا ہے؟ یا موجودہ دور میں اتنا کافی ہے کہ چاند دیکھنے والے کو معاشرہ میں جھوٹا نہیں سمجھا جاتا اور صوم وصلوۃ کا پابند ہے؟ اور کیا

مستورالحال کی شہادت معتبر ہوگی؟

(ب) چاند دیکھنے والوں کے لئے کیا قاضی کے پاس جا کر یا جہاں نظام قضا نہ ہو وہاں کے مقامی علماء یا رؤیت ہلال کمیٹی کے ذمہ دار کے پاس جا کر شہادت دینا ضروری ہے؟ چاند دیکھنے والوں کا بیان اصولی طور پر شہادت ہے یا خبر؟ اگر شہادت ہے تو کیا اس کے لئے شہادت اور مجلس قضا اور شہادت کی دیگر شرائط کا پایا جانا ضروری ہے؟

(ج) دیکھنے والوں کے لئے کیا فوری طور پر شہادت دینا ضروری ہے اور اگر چاند دیکھنے کے بعد چند گھنٹوں کی تاخیر یا ایک دن یا اس سے زائد کی تاخیر کے بعد شہادت دے تو کیا ان کی شہادت قبول کی جائے گی یا رد کر دی جائے گی؟ خصوصاً جب کہ رمضان وعید الفطر کے موقعہ پر تاخیر سے اعلان کی صورت میں مسلمانوں کے مابین شدید اختلاف وانتشار پیدا ہو جاتا ہے۔

چوتھا سوال

(الف) صوبۂ بہار اور اڑیسہ اور ملک کے دیگر صوبوں میں جہاں نظام قضا موجود ہے اگر وہاں کا قاضی چاند ہونے کا ثبوت ہونے کے بعد اعلان کرتا ہے، تو کیا اس کے حلقہ قضا کے تمام مسلمانوں پر اس اعلان پر عمل ضروری ہوگا یا نہیں؟

(ب) قاضی صاحب کی طرف سے اگر ریڈیو یا ٹیلی ویژن کے ذریعہ متعینہ الفاظ میں اعلان ہوتا ہے تو اس کا اعلان اعلان سلطان کے حکم میں ہوگا یا نہیں؟

(ج) ہندوستان اور اس جیسے ملکوں میں اگر ایک صوبہ کے قاضی یا رویت کمیٹی نے شرعی اصولوں کی روشنی میں رویت ہلال کا اعلان کیا تو کیا یہ صرف اسی صوبے کے مسلمانوں کے لیے واجب العمل ہوگا یا پورے مسلمانوں کے لیے یعنی دوسرے

علاقے کے مسلمانوں کے حق میں وہ محض ایک خبر ہے یا ان کے حق میں بھی اعلان ِ سلطان کا درجہ رکھتا ہے؟

(د) ریڈیو سے رویت ہلال کے اعلان کے معتبر ہونے کے لیے کیا معلن کا مسلمان ہونا ضروری ہے؟ یا کوئی بھی شخص اعلان کرے، اگر تجربات سے تصدیق ہوتی ہے کہ یہ شخص قاضی یا رویت ہلال کمیٹی کی طرف خبر کی صحیح نسبت کیا کرتا ہے تو کیا اس پر اعتماد کر لینا کافی ہے؟

پانچواں سوال

(الف) بعض علاقوں میں بالعموم مطلع ابر آلود رہتا ہے اور بہت کم چاند کی رویت ۲۹ر تاریخ کو ممکن ہوتی ہے، جیسے برطانیہ، کہ سال کے کچھ یا اکثر مہینوں میں وہاں چاند ۲۹ر تاریخ کو نظر ہی نہیں آتا تو کیا ایسی جگہوں پر ہمیشہ ۳۰ر دن کا مہینہ شمار کر کے رمضان وعیدین کا فیصلہ کیا جائے؟

(ب) اگر مہینہ ۳۰ر دن کا شمار کیا جاتا ہے تو سال کے دنوں میں دیگر ممالک اسلامیہ کے حساب سے ہفتہ، دس دنوں کا فرق پڑ جاتا ہے اور چار سال میں ایک مہینے کا فرق ہو جاتا ہے تو کیا ایسی جگہوں میں چاند کی رویت کے لیے ماہرین فلکیات کے قول پر اعتماد کیا جائے؟ یا دیگر ممالک میں رویت ہلال کے اعلان پر عمل کیا جائے؟

(ج) ملک کے چند شہروں یا صوبوں کی رویت ہلال کمیٹی کے ذمہ داران کی طرف سے رویت کے ثبوت کا فیصلہ ہو جانے پر ان جگہوں کے ریڈیو اسٹیشن ان کی طرف سے رویت کا جو اعلان کرتے ہیں، دوسرے علاقوں کے ذمہ داران کس حد تک ان اعلانات پر اعتماد کر سکتے ہیں؟ کیا ان اعلانات کی بنیاد پر وہ رویت کا ثبوت مان کر اپنے علاقوں میں اعلان کر سکتے ہیں اور اس کے لیے کیا کم از کم تین جگہوں کا اعلان درکار ہوگا؟

الجواب ومنه الصدق والصواب

(الف) بحث اختلاف مطالع

قدیم زمانہ سے یہ مسئلہ فقہا کرام کے مابین زیرِ بحث رہا ہے کہ چاند کے مطالع کا اختلاف (کہ کسی جگہ چاند کسی تاریخ کو نظر آئے اور دوسری جگہ دوسری تاریخ کو) احکام میں مؤثر و معتبر ہے یا نہیں؟

مثلاً مغربی علاقوں میں چاند نظر آیا جب کہ ابھی مشرقی علاقوں میں نظر نہیں آیا، تو کیا اس اختلاف کا اعتبار کر کے یہ کہا جائے گا کہ جہاں نظر آ گیا وہاں کے لوگ روزہ رکھ لیں یا عید کر لیں اور جہاں نظر نہیں آیا وہاں کے لوگ روزہ نہ رکھیں اور عید نہ کریں، یا اس اختلاف کا اعتبار نہ کر کے یہ حکم کیا جائے گا کہ اس رویتِ ہلال کی خبر دنیا کے کسی خطے اور علاقے میں پہنچے، وہاں کے لوگوں پر روزہ رکھنا یا عید کرنا لازم ہوگا؟

مگر یہ بات یہاں ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ اس اختلاف کا منشأ یہ نہیں ہے کہ چاند کے مطالع میں اختلاف ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے، نہیں بلکہ مطالع میں اختلاف کا ہونا ایک مسلمہ حقیقت ہے جس کو سبھی فقہا و علما مانتے ہیں؛ کیوں کہ یہ ایک واقعاتی چیز ہے۔ جو کچھ اختلاف ہے وہ اس اختلافِ مطالع کے مؤثر و معتبر ہونے میں ہے کہ بعض معتبر مانتے ہیں اور بعض غیر معتبر قرار دیتے ہیں۔

چنانچہ مشہور حنفی فقیہ علامہ ابن عابدین شامی رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے:

”اعلم أن نفس اختلاف المطالع لانزاع فيه بمعنى أنه قديكون بين البلدتين بعد بحيث يطلع الهلال ليلةً كذا في

إحدى البلدتين دون الأخرى - الى أن قال - وإنما الخلاف في اعتبار اختلاف المطالع الخ ." (۱)

(جاننا چاہیے کہ اختلافِ مطالع میں بجائے خود کوئی نزاع واختلاف نہیں ہے اس معنی کر کہ کبھی دو شہروں میں اتنا فاصلہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک میں فلاں رات چاند طلوع ہو جاتا ہے دوسرے میں نہیں ......آگے چل کر فرمایا کہ......بس اختلاف تو اس اختلافِ مطالع کے اعتبار میں ہے کہ کیا ہر قوم پر اپنے مطلع کا اعتبار کرنا واجب ہے اور دوسرے مطلع کے مطابق ان پر عمل لازم نہیں ہے، یا اس اختلاف کا اعتبار نہیں ہے بلکہ جو پہلے دیکھا گیا، اس پر عمل کرنا واجب ہے، حتی کہ اگر مشرق میں جمعہ کی رات چاند دیکھا گیا اور مغرب میں ہفتہ کی رات، تو مغربی لوگوں پر مشرقی لوگوں کی رویت پر عمل کرنا واجب ہوگا؟)(۲)

اس سے واضح ہوا کہ مطالع میں فی نفسہ اختلاف کا ہونا، فقہاء کرام کے نزدیک مسلم ہے۔اختلاف اس کے معتبر ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔

پھر علامہ شامی رحمہ اللہ کے مطابق اختلافِ مطالع کے معتبر ہونے میں جو اختلاف ہے وہ صرف روزہ کے بارے میں ہے، باقی امور جیسے حج وقربانی وغیرہ کے متعلق اس اختلاف کا سبھی نے اعتبار کیا ہے۔(یہ بات علامہ شامی رحمہ اللہ نے علماء کے کلام سے اخذ واستنباط کر کے بیان کی ہے، مگر حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے

(۱) الدر المختار للشامی: ۳/۳۶۳

(۲) رد المحتار: ۲/۳۹۳

امدادالفتاوی میں اور مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اعلاء السنن میں اس سے اختلاف کیا ہے۔)(۱)

غرض یہ کہ فقہا کرام کے مابین اختلافِ مطالع کے مسئلہ میں جو بحث ہوئی ہے، وہ اختلافِ مطالع کے ثبوت کے بارے میں نہیں جیسا کہ بعض حقیقت سے ناواقف لوگ گمان کرتے ہیں، بلکہ اختلاف و بحث اس کے معتبر ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔

فقہا کے اس میں تین مسلک ہیں:

(۱) ایک یہ ہے کہ اختلافِ مطالع کا مطلقاً کوئی اعتبار نہیں، نہ بلادِ قریبہ میں نہ بلادِ بعیدہ میں۔ لہٰذا ایک شہر میں رویت ہو جائے تو بطریق موجب جس شہر و علاقے میں بھی یہ خبر پہنچے، وہاں کے لوگوں پر اس رویت کا اعتبار کرنا لازم ہوگا۔ ائمہ ثلاثہ ابو حنیفہ احمد و مالک رحمہم اللہ کی طرف یہ قول منسوب ہے، اور کتبِ فقہ حنفیہ میں اس کو ظاہر الروایہ بتایا گیا ہے۔(۲)

(۲) دوسرا یہ کہ اختلافِ مطالع کا ہر حال میں اعتبار کیا جائے، بلادِ قریبہ میں بھی اور بلادِ بعیدہ میں بھی۔ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے بحوالہ ابن المنذر رحمہ اللہ اس قول کو عکرمہ، قاسم، سالم و اسحاق رحمہم اللہ کی طرف منسوب کیا ہے اور فرمایا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اہل علم سے صرف اسی قول کو نقل کیا ہے اور ماوردی نے شافعیہ کا ایک قول یہی بیان کیا ہے۔(۳)

(۳) تیسرا قول اس سلسلے میں یہ ہے کہ بلادِ قریبہ میں اختلاف مطالع معتبر نہیں

---

(۱) دیکھو: امداد الفتاوی: ۲/۱۸۰، اعلاء السنن: ۹/۱۰۳

(۲) دیکھو: البحر الرائق: ۲/۲۷۰، درمختار مع شامی: ۲/۳۹۳، مراقی الفلاح: ۱۲۶، الفقہ علی المذاہب الاربعہ: ۱/۵۵۰

(۳) فتح الباری: ۴/۱۲۳

اور بلاد بعیدہ میں معتبر ہے، لہٰذا ایک جگہ کی رویت' اس جگہ سے قریب علاقوں میں مانی جائے گی اور اس سے بعید علاقوں میں نہیں مانی جائے گی۔ شافعیہ میں سے اکثر نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔(۱)

اور ہمارے علماء احناف میں سے بھی بہت سے حضرات نے اسی تیسرے قول کو راجح وصحیح قرار دیا ہے جیسا کہ علامہ عبدالحی لکھنوی نے علامہ طحطاوی، امام قدوری، صاحب فتاوی تاتارخانیہ، صاحب ہدایہ، علامہ زیلعی رحمہم اللہ اور دیگر فقہاء کی عبارات سے واضح کیا ہے۔ اور خود علامہ عبدالحی رحمہ اللہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

''واصح المذاہب عقلاً ونقلاً ہمیں است کہ ہر دو بلدہ فیما بین آنہا مسافت باشد کہ دراں اختلافِ مطالع می شود وتقدیرش مسافت ایک ماہ است، دریں صورت حکم رویت یک بلدہ ببلدہ دیگر نخواہد شد، ودر بلادِ متقاربہ کہ مسافت کم از یک ماہ داشتہ باشد حکم رویت یک بلدہ ببلدہ دیگر خواہد شد۔''(۲)

(عقلاً ونقلاً سب سے زیادہ صحیح مذہب یہ ہے کہ جن دو شہروں میں اتنی مسافت ہو کہ اس میں مطلع بدل جاتا ہو جس کا اندازہ ایک ماہ کی مسافت ہے، ان میں ایک شہر کی رویت دوسرے شہر کے لیے معتبر نہ ہوگی اور قریبی شہروں میں جن کے درمیان ایک ماہ سے کم کی مسافت ہو ایک شہر کی رویت کا حکم دوسرے شہر کے لیے ہوگا)

نیز علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ بھی اسی کے قائل ہیں جیسا کہ علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ نے شرحِ ترمذی میں نقل کیا ہے اور وہ خود بھی اسی کے قائل ہیں۔(۳)

---

(۱) الفقه على المذاهب الاربعة: ۱/۵۵۰

(۲) مجموعة الفتاوى: ۲/۱۳۴-۱۳۵

(۳) دیکھو: معارف السنن: ۵/۳۳۷

نیز علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم میں اسی کو اصح وراجح قرار دیا ہے۔(۱)

اور علامہ مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، وہ اپنے رسالہ رویتِ ہلال میں فرماتے ہیں:

''آج تو ہوائی جہازوں نے ساری دنیا کے مشرق ومغرب کو ایک کر ڈالا ہے، ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ (مشکل مسئلہ) نہیں، بلکہ روزِ مرہ کا واقعہ بن گیا ہے، اور اس کے نتیجے میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا، کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا، اس لیے ایسے بلادِ بعیدہ میں جہاں مہینے کے دنوں میں کمی بیشی کا امکان ہو، اختلافِ مطالع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلکِ حنفیہ کے عین مطابق ہوگا۔''(۲)

مجلس تحقیقاتِ شرعیہ ندوۃ العلما لکھنو کے اجلاس منعقدہ ۳،۴ مئی ۱۹۶۷ء کی تجویز وفیصلہ جس پر مختلف مکاتب فکر کے علما اور مختلف اداروں کے نمائندوں نے اتفاق کیا تھا اس میں بھی یہی کہا گیا ہے:

''نفس الامر میں پوری دنیا کا مطلع ایک نہیں ہے، بلکہ اختلافِ مطالع مسلم ہے، یہ ایک واقعاتی چیز ہے، اس میں فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ فقہاء اس باب میں مختلف ہیں کہ صوم وافطارِ صوم

(۱) فتح الملہم: ۱۱۳/۳

(۲) رویتِ ہلال: ۴۸

کے باب میں یہ اختلافِ مطلع معتبر ہے یا نہیں؟ محققین احناف اور علمائے امت کی تصریحات اور ان کے دلائل کی روشنی میں مجلس کی متفقہ رائے ہے کہ بلادِ بعیدہ میں اس باب میں بھی اختلافِ مطلع معتبر ہے۔(۱)

اس تفصیل سے یہ بات نہایت وضاحت سے سامنے آ گئی کہ جمہور علمائے احناف بھی خصوصاً اس آخری دور میں اسی کے قائل ہیں کہ اختلافِ مطالع کا اعتبار کیا جانا چاہئے۔

اور علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ نے اس جگہ ایک لطیف بات فرمائی ہے جس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ائمہ مذہب کا قول بھی اختلافِ مطالع کے اعتبار ہی کا ہے، علامہ موصوف رحمہ اللہ نے فرمایا:

''والذی یظھر ان الائمۃ لم ینقل عنھم الا قول عدم العبرۃ للاختلاف مطلقا من غیر فرق بین قرب وبعد ومن غیر تفصیل وانما المنقول عنھم قول اجمالی ومنشاء ذلک ان طیّ مسافۃ بعیدۃ یختلف فی مثلھا مطلع الھلال ماکان یمکن فی شھر واحد نظرا الی نظام المواصلات فی ذلک العھد ونظرا الی النظام المعھود فی قطع المسافۃ عند ذلک ،فما کان یمکن ان یری رجل الھلال ثم یصل قبل تمام الشھر الی بلد یختلف مطلعہ فکان الحکم ھو اللزوم بالوجہ الشرعی وعدم العبرۃ للاختلاف فجاء قول عدم العبرۃ من ھذہ الجھۃ وظاھر أن نفس اختلاف المطالع الشرقیۃ والغربیۃ لم یکن لیخفی علی

(۱) رویتِ ہلال از مولانا محمد میاں صاحب:۱۰۴

مثل الأئمة حكماء الأمة، ثم اذا جاء من بعدهم فوسعوا دائرة قولهم الى مالم يريدوه وأخذوا قولهم بأوسع معنى الكلمة عاماً فى كل مطلع وأرى أن هذا غير ملائم، ولا بد أن يراعى تلك الظروف المحيطة والأحوال المحاطة والأغراض.'' (۱)

(ائمہ کرام سے تو صرف اختلافِ مطالع کے عدمِ اعتبار کا ایک اجمالی قول بغیر کسی تفسیر اور بغیر کسی قرب وبعد کی تفریق کے مطلقاً منقول ہے، اور اس کا منشأ یہ ہے کہ اس زمانے کے نظامِ مواصلات اور قطعِ مسافت کے نظامِ معہود کے لحاظ سے ایک ماہ کے اندر اندر اتنی دور کی مسافت کا طے کرنا جس سے کہ چاند کا مطلع مختلف ہو جائے، ممکن نہ تھا۔ یہ بات ناممکن تھی کہ کوئی شخص چاند دیکھے، پھر ایک ماہ سے پہلے ایسی جگہ پہنچ جائے جہاں کا مطلع پہلی جگہ کے مطلع سے مختلف ہو۔ اس لیے اگر کوئی خبر پہلے پہنچ گئی تو یہ سمجھا جاتا کہ مطلع ایک ہے۔ لہٰذا شرعاً اس رویت کے اعتبار کو لازم قرار دیا گیا اور اختلافِ مطلع کے عدمِ اعتبار کا قول اس جہت سے آیا ہے۔ پھر لوگوں نے اس قول کو وسعت دی اور ہر مطلع کے لیے عام کر دیا، مگر یہ میرے نزدیک مناسب نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے کہ اس زمانے کے احوال وظروف اور ان کے اغراض ومقاصد کی بھی رعایت کی جائے)

اس تحریر کے بعد علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ کی ایک تحریر ان کے فتاوی میں نظر

(۱) معارف السنن: ۵/ ۳۳۸-۳۳۹

سے گزری جو علامہ بنوری رحمہ اللہ کی بات کی تائید کرتی ہے، لہٰذا اس کو نقل کرتا ہوں، وھی ھذہ:

''فالضابط أن مدار هذا الامر (ای قضاء الصوم) علی البلوغ؛ لقوله: ''صوموا لرويته''، فمن بلغه أنه رؤی ثبت فی حقه من غير تحديد بمسافة أصلاً، وهذا يطابق ما ذكره ابن عبدالبر فی طرفی المعمورة لايبلغ الخبر فيهما إلا بعد شهر، فلا فائدة فيه، بخلاف الأماكن الذی يصل الخبر فيها قبل انسلاخ الشهر لأنها محل الاعتبار.'' (۱)

غرض یہ کہ بلادِ بعیدہ میں اختلافِ مطالع کا معتبر ہونا ہی قرینِ قیاس اور اکثر علماء کا اختیار کردہ قول و مذہب ہے۔

مطالع کے حدود

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اختلافِ مطالع کا اعتبار کیے جانے کی صورت میں اس کے حدود کیا ہوں گے؟ تو اس سلسلے میں بھی فقہا کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس سلسلے میں علما کے پانچ اقوال نقل کیے ہیں۔ (۲)

بعض فقہا کرام نے ایک ماہ کی مسافت کو معیار قرار دیا ہے کہ جن دو شہروں کے مابین اتنی مسافت ہو جو ایک ماہ میں طے کی جا سکے گی تو یہ شہر و علاقے مختلف المطلع ہوں گے اور جن کے درمیان اس سے کم مسافت ہو وہ متحد المطلع ہوں گے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے بحوالہ ''جواہر'' اس کو علامہ قہستانی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے

(۱) مجموعة الفتاوی: ۲۵/ ۱۰۷

(۲) فتح الباری: ۴/۱۲۳

اور علامہ تاج تبریزی رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ چوبیس فرسخ سے کم میں مطالع کا اختلاف ممکن نہیں ہے۔ (۱)

سب سے زیادہ واضح بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ جن دو علاقوں میں اتنی دوری واقع ہو کہ ان میں عادۃً ایک دن کا فرق رویت میں ہو جاتا ہو وہ علاقے آپس میں بعید شمار ہوں گے، اور ان میں اختلافِ مطالع کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جن علاقوں میں عام طور پر رویت میں کوئی فرق نہیں ہوتا ان کو بلادِ قریبہ قرار دیا جائے گا اور ان میں اختلاف غیر معتبر ہوگا۔

حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

> ''جن بلاد میں اتنا فاصلہ ہو کہ ایک جگہ کی رویت کا دوسری جگہ اعتبار کرنے سے مہینہ کے دن اٹھائیس رہ جائیں یا اکتیس ہو جائیں وہاں اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے گا اور جہاں اتنا فاصلہ نہ ہو وہاں نظر انداز کر دیا جائے گا۔''(۲)

اور مجلس تحقیقاتِ شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنو کے اجلاس منعقد ۳،۴ مئی ۱۹۶۷ء کی تجویز میں بھی یہی اختیار کیا گیا ہے۔

ہندو پاک کا مطلع ایک ہے

اسی سے یہ مسئلہ بھی صاف ہو گیا کہ ہندو پاک اور اسی طرح بعض قریبی ممالک جیسے نیپال کا مطلع چوں کہ ایک ہے بایں معنی کہ ان میں رویت میں ایک دن کا عام طور پر فرق نہیں ہوتا، اس لیے ہندو پاک، بنگلہ دیش و نیپال کے کسی بھی حصہ میں

---

(۱) شامی: ۳۹۳/۲

(۲) فتح الملہم: ۱۱۳/۳

رویت ہوتو وہ دوسرے علاقوں کے لیے معتبر مانی جائے گی۔

مجلسِ تحقیقاتِ شرعیہ نے اپنی تجویز میں کہا ہے:

''ہندوستان و پاکستان کے بیشتر حصوں اور بعض قریبی ملکوں مثلاً نیپال وغیرہ کا مطلع ایک ہے، علماء ہندو پاک کا عمل ہمیشہ اسی پر رہا ہے، غالباً تجربہ سے بھی یہی ثابت ہے۔ ان ملکوں کے شہروں میں اس قدر بعد مسافت نہیں ہے کہ مہینہ میں ایک دن کا فرق پڑتا ہو اس بنیاد پر ان دو ملکوں میں جہاں بھی چاند دیکھا جائے شرعی ثبوت کے بعد اس کا ماننا ان دو ملکوں کے تمام اہلِ شہر پر لازم ہوگا۔''

قاضی اور کمیٹی کا دائرہ اثر

رہا یہ سوال کہ اگر ان علاقوں میں سے کسی جگہ ۲۹؍تاریخ کو رؤیت ہو جائے اور وہاں اسکا اعلان بھی کر دیا جائے تو دوسرے علاقوں کے لوگ اس کے مطابق عمل کر سکتے ہیں یا اپنے قاضی یا جہاں قاضی نہ ہو وہاں رویت ہلال کمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کریں؟ اور یہ کہ کیا دوسرے علاقوں کے قاضی یا رویت ہلال کمیٹی اس اعلان کی پابند ہوگی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہیں:

(۱) رمضان کا چاند ۲۹؍تاریخ کو دیکھا جائے اور اس کا اعلان کیا جائے تو اس صورت میں دوسرے علاقہ کے اہل اسلام تک اس کی خبر بطریقِ موجب پہنچے تو ان کے لیے درست ہے کہ اس کے مطابق عمل کرتے ہوئے وہ روزہ رکھیں؛ کیوں کہ رمضان کے لیے حسبِ تصریحاتِ فقہ قابل اعتماد خبر کافی ہے۔

(۲) عید کا چاند ۲۹/تاریخ کو دیکھ کر اسکا اعلان کیا گیا ہوتو اس صورت میں دوسرے علاقوں کے مسلمان محض خبر پر اعتماد نہیں کر سکتے بلکہ فقہا کی تصریحات سے ثابت ہے کہ عید کے چاند میں با قاعدہ شہادتِ شرعیہ کا ہونا ضروری ہے۔لہٰذا مقامی قاضی اور قاضی نہ ہونے کی صورت میں کوئی عالم ثقہ یا معتمد کمیٹی کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ شہادت حاصل کر کے فیصلہ کرے اور مسلمانوں کے ذمہ ہوگا کہ اس کا انتظار کریں۔

البحر الرائق میں ہے:

" وقُبِلَ بعلةٍ خبرُعدل ، ولوقنّا أو أنثى لرمضان ، وحُرّين أوحُرّ وحُرّتين للفطر؛ لأن صوم رمضان أمر ديني، فأشبه رواية الأخبار ، ولهٰذا لايختص بلفظ الشهادة – إلى أن قال– وأما هلال الفطرفلأنه تعلق به نفع العباد وهوالفطر، فأشبه سائر حقوقهم ، فيشترط فيه مايشترط في سائر حقوقهم من العدالة والحرية والعدد و عدم الحد في قذف ، ولفظ الشهادة والدعوىٰ الخ". (۱)

اور درمختار میں ہے:

"وقُبِلَ بلادعوى وبلا لفظ"أشهد" وبلا حكم ومجلس قضاء ؛ لأنه خبرلا شهادة ، للصوم مع علة كغيم وغبار، خبرعدل أومستور– ولوكان العدل قنّا أو أنثى أو محدوداً فى قذف تاب– وشُرِطَ للفطر مع العلة والعدالة نصاب الشهادة ولفظ أشهد الخ". (۲)

(۱) البحر الرائق:۲/۲۶۶-۲۶۷

(۲) الدر المختار مع الشامی: ۲/۳۸۵-۳۸۶

اس سے معلوم ہوا کہ رمضان کے چاند کی صورت میں خبر صادق کے پہنچنے پر اس کے مطابق عمل جائز ہے مگر عید کے لیے شہادت کے ضروری ہونے کی وجہ سے صرف کسی خبر پر افطار درست نہیں ، لہٰذا قاضی کے فیصلہ کا انتظار کرنا چاہئے۔

جہاں قاضی ہوں وہاں کا حکم تو صاف ہے کہ فیصلہ کے لئے قضاء کا انتظار ضروری ہے، البتہ جہاں قاضی نہ ہو جیسے ہندوستان کے اکثر شہروں کا حال ہے تو اس سلسلہ میں صاحبِ بحر و درمختار دونوں نے تصریح کی ہے کہ ایسے علاقوں میں ضرورت کی وجہ سے شہادتِ شرعیہ ساقط ہو جائے گی اور صرف دو ثقہ و معتبر آدمیوں کی خبر پر افطار کیا جاسکتا ہے۔

علامہ حصکفی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

" ولو كان ببلدة لاحاكم فيها صاموا بقول ثقةٍ و أفطروا بإخبار عدلين مع العلّة للضرورة ...... قوله: لاحاكم فيها: اى لا قاضى ولا والى كما فى الفتح ، قوله: للضرورة: اى ضرورة عدم وجود حاكم يشهد عنده". (۱)

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے فرمایا کہ:

"انهم لوكانوا ببلدة لاقاضى فيها ولا والٍ فان الناس يصومون بقول الثقة ويُفطِرُون بإخبارعدلين للضرورة". (۲)

اور علامہ بنوری رحمہ اللہ نے اسی پر یہ فرمایا ہے:

(۱) الدرالمختار مع رد المختار : كتاب الصوم : ۳۵۴/۳ (زکریا)

(۲) البحر الرائق: ۲/ ۲۶۷

''جہاں شرعی قاضی نہیں ہے وہاں شہادت شرعیہ گزارنا نہیں چاہئے بلکہ عید میں صرف دو عادل آدمیوں کی خبر پر عید کرنا چاہئے۔''

علامہ کی عبارت یہ ہے:

''اعلم أن بلاد الهند اليوم ليستْ فيها حكومة إسلامية وليس فيها دار قضاء المسلمين ، فالحكم في مثلها الصوم بإخبار ثقة ، والفطر بقول ثقتين ، ولاينبغي لعلماء العصر من المفتين المشي على ما هو شان قضاء دارالإسلام من الشهادة وغيرها''. (۱)

مگر حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے عمدۃ الرعایۃ اس کے خلاف یہ لکھا ہے کہ ثقہ عالم حاکم کے قائم مقام ہوتا ہے، لکھتے ہیں:

''والعالم الثقة في بلدة لاحاكم فيها قائم مقامه''. (۲)

اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

''جن ملکوں میں اسلامی حکومت نہیں ہے یا ہے؛ مگر باقاعدہ شرعی قاضی مقرر نہیں ہیں وہاں شہر کے عام دیندار مسلمان جس عالم یا جماعت پر مسائل دینیہ میں اعتماد کرتے ہوں اس شخص یا جماعت کو قاضی کے قائم مقام سمجھا جائے گا اور رویت ہلال میں اس کا فیصلہ واجب التعمیل ہوگا۔''(۳)

---

(۱) معارف السنن: ۵/۳۴۵

(۲) عمدۃ الرعایۃ: ۱/۲۴۶ حاشیہ:۸

(۳) رویت ہلال

زمانے کے موجودہ حالات کے لحاظ سے بھی بہتر یہی ہے کہ جہاں قاضی نہ ہو وہاں کسی معتبر عالم دین یا جماعت و کمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کیا جائے تا کہ انتشار وافتراق سے بچا جاسکے۔

(ا)(ر) رویت ہلال اور آلات جدیدہ

ایک علاقے کی رویت کی خبر کسی دوسرے علاقے میں جدید آلات جیسے ریڈیو، فیکس، ٹیلی گرام یا فون کے ذریعہ موصول ہو تو اس پر عمل کرنا صحیح ہوگا یا نہیں؟ اور یہ کہ ان کے اعتبار کے لیے کچھ شرائط ہیں یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں تفصیل ہے جو حسب ذیل ہے:

ریڈیو اور ٹیلی وژن کی خبر

ریڈیو اور ٹیلی وژن کی خبر بسلسلہ رویتِ ہلال معتبر ہونے یا نہ ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ:

(۱) رمضان کے چاند کے ثبوت کے لیے ان کی خبر اس وقت معتبر ہو سکتی ہے جبکہ ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن اس بات کے پابند ہوں کہ بغیر علماء کے فیصلہ کے کوئی خبر ہلال کے بارے میں شائع نہ کریں بلکہ علما کے فیصلہ کے مطابق ثقہ لوگوں کے انتظام سے نشر کریں، اگر ثقہ لوگوں کے انتظام سے علما کے فیصلہ کو نشر کیا جائے تو اس پر رمضان کے ثبوت کو مانا جا سکتا ہے، ورنہ نہیں؛ کیونکہ رمضان کے چاند کے لیے شہادت شرط نہیں ہے بلکہ ثقہ و معتبر آدمی کی خبر کافی ہے۔ (۱)

(۲) عید کے چاند کے لیے چوں کہ آسمان کے غبار آلود ہونیکی صورت میں شہادتِ شرعیہ شرط ہے؛ لہٰذا ریڈیو اور ٹی وی کا اعلان ہلال عید کے لیے کافی نہ ہوگا

---

(۱) شامی: ۲/۳۹۰

کیوں کہ یہ زیادہ سے زیادہ خبر صادق کا درجہ پائیں گے نہ کہ شہادت کا۔ شہادت کے لیے گواہ کا مجلس حاکم یا قاضی میں حاضر ہو کر گواہی دینا ضروری ہے جو یہاں مفقود ہے؛ لہٰذا ہلال عید کے سلسلہ میں ان پر نشر ہونے والے اعلان پر عمل درآمد نہیں کیا جاسکتا۔

(۳) البتہ اگر مختلف طریقوں سے اتنی خبریں آجائیں کہ احتمال کذب وخطاء ختم ہو جائے، تو اس پر رمضان وعید دونوں کا ثبوت ہوسکتا ہے، اس کو خبر مستفیض کہتے ہیں۔

"قال الشامي: في الذخيرة قال شمس الأئمة الحلواني: الصحيح من مذهب أصحابنا أن الخبر إذا استفاض وتحقق فيما بين أهل البلدة الأخرى يلزمهم حكم هذه البلدة. (۱)"

خبر مستفیض کی صورت یہ ہے کہ مختلف لوگوں کی طرف سے خبریں پہنچیں کہ فلاں شہر میں رویت ہوئی اور فیصلہ ہوا۔ شامی میں ہے:

"معنى الاستفاضة أن تأتي من تلك البلدة جماعات متعددون كل منهم يُخبِرُ عن أهل تلك البلدة أنهم صاموا عن روية. " (۲)

استفاضہ کی صورت میں شہادت شرط نہیں ہے۔

قال الشامي على قول الدر المختار : نعم لو استفاض الخبر في البلدة الأخرى لزمهم على الصحيح. قلت: وجه الاستدراک أن

(۱) الشامي: ۲/۳۹۰

(۲) الشامي: ۲/۳۹۰

هذا الاستفاضة ليس فيها شهادة على قضاء قاض ولا على شهادة لكن لما كانت بمنزلة الخبر المتواتر وقد ثبت بها أن أهل تلك البلدة صاموا يوم كذا لزم العمل بها". (۱)

خلاصہ یہ کہ ریڈیو کے مختلف اسٹیشن اگر چاند ہونے کا فیصلہ نشر کریں تو پھر اس خبر کو خبر مستفیض کہا جائے گا؛ لہٰذا اس اعلان وخبر پر مقامی قاضی یا کمیٹی فیصلہ کردے تو درست ہوگا۔

حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

"اگر عام رویت ہلال کمیٹی یا کسی قاضی ومفتی کے سامنے شہادت گزرنے اور اس فیصلہ کی اطلاع مختلف شہروں اور مختلف اطراف کی دس بیس نشرگاہوں سے آجائے تو اصطلاح فقہا میں یہ خبر مستفیض ہو جائے گی جس میں شرائط شہادت ساقط ہو جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں ہلال رمضان وہلال عیدین دونوں میں ریڈیو کی خبر پر عمل درست ہوگا بشرطیکہ شہر کے قاضی ومفتی اس چیز کو خبر مستفیض تسلیم کرلیں، عوام خود اس کا فیصلہ نہ کریں۔ (۲)

ظاہر ہے کہ ریڈیو اور ٹی وی کا اس سلسلہ میں ایک ہی حکم ہے۔(وھو ظاہر جداً)

ٹیلیفون اور وائرلس کی خبر

(۱) جن صورتوں میں محض خبر ثقہ ثبوت ہلال کے لئے کافی ہے ان میں ٹیلیفون اور اسی طرح وائرلس کی خبر پر اعتماد کیا جا سکتا ہے بہ شرطیکہ خبر دینے والا ثقہ آدمی ہو اور

(۱) امداد المفتین:۴۷۸-۴۷۹

(۲) مجموعة الفتاویٰ: ۱/ ۴۰۸

اس کی آواز اس طرح پہچان لی جائے کہ ظن غالب حاصل ہو جائے کہ یہ فلاں آدمی ہے۔

(۲) جن صورتوں میں شہادت ضروری ہے، ظاہر ہے کہ ان میں محض ٹیلیفون یا وائرلس کی خبر کافی نہ ہوگی، اگر چہ خبر دینے والا معتبر ہو اور پہچان لیا جائے؛ کیوں کہ شہادت میں گواہی دینے والے کا روبرو حاضر ہونا ضروری ہے۔

(۳) ہاں اگر متعدد لوگوں کی طرف سے اتنے فون ملیں کہ یقین حاصل ہو جائے اور استفاضہ کی صورت پیدا ہو جائے، تو اس پر عید و رمضان دونوں میں اعتماد کرنا درست ہے۔

ٹیلی گرام اور ٹیلکس

تار اور ٹیلکس میں چوں کہ خبر دہندہ کی نہ تحریر ہوتی ہے اور نہ دستخط ہوتا ہے، پھر اس کو بھیجنے میں غیر مسلم لوگوں کا دخل بھی ہوتا ہے اس لیے علما نے اس کے بارے میں زیادہ احتیاط برتی ہے۔ بعض نے اس کو مطلقاً غیر معتبر قرار دیا ہے اور بعض نے بشرائط بعض صورتوں میں اس کو معتبر مانا ہے۔ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے مطلقاً ان کی خبر کو غیر معتبر قرار دیا ہے۔ (۱)

حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے پہلے بعض شرائط کے ساتھ تار کی خبر کو معتبر قرار دیا تھا اور یہ ۱۳۲۱ھ کی بات ہے؛ مگر بعض ناگفتہ بہ حالات کی بنا پر اس فتوے سے رجوع کر کے اپنے فتوے مرقومہ ۱۳۲۷ھ میں اس کی خبر کو مطلقاً غیر معتبر قرار دیدیا، لیکن پھر ۱۳۲۹ھ کے ایک فتوے میں بعض شرائط سے اس کو معتبر قرار دیا ہے۔ (۲)

(۱) تفصیل کے لئے دیکھو: امداد الفتاویٰ: ۲/ ۸۸-۲/ ۹۳

(۲) دیکھو: عزیز الفتاویٰ: ۳۷۳ وفتاویٰ دارالعلوم: ۶/ ۳۷۶

اسی طرح مفتی عزیز الرحمٰن رَحِمَہُ اللّٰہُ وغیرہ حضرات علما نے بھی بعض صورتوں میں اس کا اعتبار کیا ہے۔(۱)

اور وہ شرائط یہ ہیں:

(۱) رمضان کے چاند کی خبر بذریعہ تار اس وقت معتبر ہو سکتی ہے، جب کہ خبر دہندہ شناسا ہو اور معتبر ہو اور آسمان صاف ہونے کی خبر آئے اور ان خبروں سے کم از کم ظن غالب حاصل ہو جائے مثلاً دو تین لوگوں کے تار پہنچیں۔

(۲) ظاہر ہے کہ تار کی خبر شہادت نہیں ہو سکتی؛ لہذا ان صورتوں میں اس کا اعتبار نہ ہوگا جن میں شہادت شرط ہے۔

(۳) مختلف لوگوں کے اتنے تار کسی علاقہ کے متعلق چاند ہونے اور وہاں اس پر فیصلہ ہونے کے پہنچ جائیں کہ یقین حاصل ہو جائے تو یہ بھی خبر مستفیض ہوگی اور اس پر رمضان وعید دونوں میں اعتبار کیا جا سکتا ہے۔(۲)

E-mail کی خبر

E-mail کی خبر کا کیا حکم ہے؟ یہاں اس کا ذکر بھی مناسب ہے، میرے نزدیک اس کا حکم ٹیلی گرام اور ٹیلکس کے مشابہ ہے؛ کیوں کہ اس میں بھی بھیجنے والے کی کوئی تحریر نہیں ہوتی جس سے یہ اندازہ لگایا جا سکے کہ یہ کس نے بھیجا ہے؛ بل کہ ٹیپ شدہ حروف ونقوش ہوتے ہیں، جس کو کوئی بھی ٹیپ کر کے روانہ کر سکتا ہے۔

البتہ اس میں اور ٹیلی گرام وٹیلکس میں ایک فرق ہے، وہ یہ کہ E-mail کے پتہ سے اس کا اندازہ لگانا ممکن ہے کہ کس نے بھیجا ہے اور یہ کہ وہ ہمارا شناسا ہے یا

(۱) تفصیل کے لئے دیکھو: امداد الفتاویٰ: ۲/۸۸-۲/۹۳

(۲) دیکھو؛ عزیز الفتاویٰ: ۳۷۳ وفتاویٰ دار العلوم: ۶/۳۷۶

نہیں؛ نیز فوری طور پر اس کی تصدیق حاصل کرنا بھی آسان ہوتا ہے، اس کے برخلاف ٹیلی گرام و ٹیلکس میں کوئی علامت ایسی نہیں ہوتی جس سے بھیجنے والے کا اندازہ لگانا ممکن ہو۔

اس فرق کی وجہ سے E-mail کو خط کے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے؛ لیکن جس طرح خط میں یقین سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ فلاں ہی کا خط ہے؛ بل کہ ایک اندازہ ہی ہو سکتا ہے؛ کیوں کہ فقہا کرام کے مطابق ''الخط یشبہ الخط'' (ایک خط دوسرے خط کے مشابہ ہوتا ہے)؛ لہٰذا یہ امکان رہتا ہے کہ کسی اور کا خط ہو، اسی طرح اس میں بھی پتہ ہونے کے باوجود یہ امکان ہے کہ کسی اور نے اس پتہ سے E-mail کیا ہو ؛ کیوں کہ ایسا بہت ہوتا ہے کہ لوگ کسی کا E-mail ID دھوکہ سے معلوم کر لیتے ہیں اور اس کا غلط استعمال کرتے ہیں ،تو اس امکان کے ہوتے ہوئے ،اس پر کلی اعتماد نہیں کیا جا سکتا، اس لیے اس کی خبر کا حکم یہ ہے کہ جب تک تحقیق نہ ہو کہ یہ کس نے بھیجا ہے، اس پر عمل نہ کیا جائے اور اگر معلوم ہو جائے تو پھر انہی شرائط کا لحاظ کیا جائے گا جو ٹیلی گرام کے بیان کئے گئے ہیں۔

فیکس (Fax) کی خبر

فیکس (Fax) کی خبر کا حکم کیا ہے؟ اس بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ اس کا حکم خط کا حکم ہے؛ کیوں کہ جس طرح خط میں تحریر ہوتی ہے جس سے خط لکھنے والے کی پہچان ہو سکتی ہے اسی طرح اس میں بھی صاحب خط کو اس کی تحریر سے معلوم کیا جا سکتا ہے؛ مگر جیسا کہ پہلے لکھا گیا ہے ایک کا خط دوسرے کے خط کے مشابہ ہو سکتا ہے، اس لیے یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ فلانے کا خط ہے، اسی طرح فیکس کا حال بھی ہے؛ لہٰذا جو حکم خط کا ہے وہی حکم فیکس کی خبر کا ہوگا۔

فلکیاتی حساب سے مدد

(الف)۲۹/تاریخ کو رویت بصری کا فنی اصولوں کے تحت امکان ہے یا نہیں؟ اس کو معلوم کرنے کے لیے جدید فلکیاتی تحقیقات سے مدد لینا درست ہے یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ چوں کہ آج فلکیاتی تحقیقات نے کافی ترقی حاصل کر لی ہے اور اس سلسلے میں بعض جدید نقشہ جات بھی بنانے والوں نے بنائے ہیں اس لیے اگر اس حد تک ان سے مدد لی جائے کہ افق پر ۲۹/تاریخ کو رویت بصری از روئے قواعد ممکن ہے یا نہیں معلوم ہو جائے، تو اس میں شرعاً کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی۔

البتہ اس سے صرف اتنا ہی کام لینا چاہیے جتنا کہ اس کا دائرہ ہے، مثلاً قواعد وحساب نے کسی جگہ ۲۹/تاریخ کو رویت کا امکان ظاہر کیا؛ مگر چاند کی رویت نہ ہوئی تو ظاہر ہے کہ رویت کا فیصلہ نہ ہوگا۔

(ب) اگر کسی خطہ میں فلکیاتی حساب سے قمری ماہ کی ۲۹/تاریخ کو چاند کی بصری رویت کا امکان نہ ہو، مثلاً نئے چاند کے پیدا ہونے کے بعد اس پر ابھی کم سے کم آٹھ ۸ گھنٹے نہ گزرے ہوں تو چوں کہ اس صورت میں چاند کی بصری روایت حدِ امکان سے باہر ہوتی ہے، تو ایسے خطہ سے رویت ہلال کی شرعی شہادت ملے تو کیا کرنا چاہیے رد کرنا چاہیے یا قبول کر لینا چاہیے؟

راقم کا خیال یہ ہے کہ ایسی شہادت رد کی جا سکتی ہے، جب کہ فلکیاتی حسابات قطعی ہوں اور کبھی خطا نہ کرتے ہوں؛ مگر واقعات کی روشنی میں دیکھا جائے تو ان حسابات میں قطعیت نہیں نظر آتی۔ ایسا ہوتا ہے کہ محکمہ موسمیات کے ماہرین کسی تاریخ کو رویت بصری کا امکان ظاہر کرتے ہیں اور دوسرے ماہرین فلکیات اس کا انکار کرتے اور عدم امکان کا فیصلہ سناتے ہیں۔

مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے رمضان ۱۳۸۰ھ کا واقعہ اپنی کتاب ''رویت ہلال'' میں پیش کیا ہے کہ کراچی میں محکمہ موسمیات ایک ہفتہ پہلے سے یہ اعلان کررہا تھا کہ ۲۹/رمضان جمعہ کے روز غروب آفتاب کے بعد چاند تقریباً ۲۱/منٹ افق پر رہے گا اور دیکھا جائے گا جو تمام کراچی کے اخبارات میں شائع ہوا؛ مگر پنجاب یونیورسٹی کی رصدگاہ کے حکام نے اس کی تردید کی اور اخبار ''ایوینگ اسٹار'' میں انکا بیان شائع ہوا کہ یہ پیش گوئی غلط ہے۔ جمعہ کے روز ہلال عید نظر آنے کے غالباً بہت کم امکانات ہیں۔ (۱)

اس واقعہ کو پیش کر کے حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''اتنی بات اس اختلاف میں سب کے لیے واضح ہوگئی کہ ان قواعد و آلات سے حاصل ہونے والے نتائج کو قطعی و یقینی کہنا محض خوش گمانی ہے۔ صحیح یہ ہے کہ اس میں بھی غلطیاں ہوسکتی ہیں۔'' (۲)

ظاہر کہ جب ماہرین کی ایک جماعت رویت کا عدم امکان ظاہر کررہی ہے اور دوسری امکان کا اظہار کررہی ہے، تو فیصلہ کن چیز یہ حساب نہ ہوا؛ لہٰذا شہادت شرعیہ کا محض ان حسابات کی بنا پر رد کرنا صحیح نہیں ہے۔ (۳)

(ج) اس سلسلہ کا ایک سوال یہ ہے کہ چاند کی رؤیت کے لیے کیا محکمۂ موسمیات سے مدد لی جاسکتی ہے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ آج مطلع صاف ہے یا گرد آلود یا کثافت زدہ ہے اور چاند کی رؤیت ممکن ہے یا نہیں؟

---

(۱) رویت ہلال: ۴۲-۴۳

(۲) رویت ہلال: ۴۴

(۳) دیکھو: شامی: ۲/ ۳۸۷

اس کا جواب واضح ہے کہ محکمہ موسمیات سے اس طرح کی مدد اس غرض سے لینا درست ہے؛ مگر رویت ہونے یا ہونے کا فیصلہ تو شرعی اصولوں پر ہی ہوگا، محض رویت کے امکان سے رویت کا ثبوت نہیں سمجھا جائے گا۔ (کمامر)

(د) ایک سوال اس مبحث میں یہ زیرِ غور ہے کہ ۲۹ رشعبان کو مطلع ابر آلود تھا اور ایک شخص کی گواہی پر قاضی نے رمضان کا فیصلہ کر دیا، پھر تیس دن رمضان کے پورے ہو گئے؛ مگر مطلع صاف ہونے کے باوجود رویت نہ ہوئی، جب کہ لوگوں نے رویت کا اہتمام بھی کیا، تو اب تیس دن کے بعد والے دن کو عید الفطر کہا جائے یا یہ سمجھا جائے کہ رمضان کے چاند کی گواہی دینے والے نے دھوکہ کھایا ہے یا غلط بیانی کی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں ائمہ احناف میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک عید نہیں کی جائے گی اور رمضان میں رویت ہلال کی گواہی دینے والے کو خاطی سمجھا جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں عید منائی جائے گی۔ امام زیلعی رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کو اشبہ قرار دیا ہے۔

درمختار میں ہے:

”ولو صاموا بقول عدل حيث يجوز، وغُمَّ هلال الفطر لا يحل على المذهب خلافاً لمحمد كذا ذكرهُ المصنف، لكن قال ابن الكمال عن الذخيرة : أنهُ إن غُمَّ هلال الفطر حل اتفاقاً ، وفي الزيلعي : الأ شبه إن غُمَّ حل وإلا لا .“

(اگر لوگوں نے ایک عادل کے قول پر جبکہ اس کی گنجائش ہو روزہ

رکھا اور عید الفطر کا چاند پوشیدہ ہوگیا، تو حنفی مذہب پر افطار جائز نہیں، برخلاف امام محمد رحمہ اللہ کے، مصنف نے اسی طرح ذکر کیا ہے؛ لیکن ابن الکمال رحمہ اللہ نے ذخیرہ کے حوالے سے کہا کہ اگر عید الفطر کا چاند پوشیدہ ہو تو عید کرنا باتفاق جائز ہے، اور زیلعی میں ہے کہ زیادہ مناسب بات یہ ہے کہ اگر چاند چھپا ہوا ہو تو عید کرنا جائز ہے ورنہ نہیں)

اس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک صورت مسئولہ میں روزہ افطار کرنا جائز نہیں جبکہ مطلع صاف ہو اور ایک آدمی کے قول پر اعتماد کر کے رمضان مانا گیا ہو، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں افطار جائز ہے، ہاں اگر مطلع ابر آلود ہو اور چاند اس کی وجہ سے دکھائی نہ دے تو اس میں باتفاق ائمہ افطار حلال ہے، اور اس میں امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف وامام محمد رحمہم اللہ سب کا یہی قول ہے۔

امام شامی رحمہ اللہ نے اس پر لکھا ہے :

" قوله :" لكن " استدراک على ما ذكره المصنف من أن خلاف محمد فيما إذا غُمَّ هلال الفطر بأن المصرح به في الذخيرة وكذا في المعراج عن المجتبیٰ : أن حل الفطر هنا محل وفاق ، إنما الخلاف فيما إذا لم يغم ، ولم يُرَ الهلال ، فعندهما لايحل الفطر وعند محمد يحل كما قال شمس الائمة الحلواني، حرره الشرنبلالی فی الإمداد وقوله : "وفي الزيلعي الخ " نقله لبيان فائدة لم

تظهر من كلام الذخيرة وفى ترجيح عدم حل الفطر إن لم يغم شوال لظهور غلط الشاهد. (۱)

لہذا شیخین کے قول کے مطابق مذکورہ بالا صورت میں عید و افطار کے بجائے مزید ایک روزہ رکھنا چاہیے اور پہلے شاہد کو خاطی شمار کرنا چاہیے۔

اور فقہا شوافع میں بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں؛ مغنی المحتاج میں لکھا ہے:

" وإذا صمنا نعدل ولم نرالهلال بعد ثلاثين أفطرنا في الأصح المنصوص ، وإن كانت السماء مصحية ، أي لا غيم فيها لكمال العدد بحجة شرعية ، والثاني: لا ، لأن الفطر يؤدي إلى ثبوت شوال بقول واحد وهو ممتنع." (۲)

نصاب خبر وشہادت

فقہا کرام نے لکھا ہے کہ مطلع صاف ہونے کی صورت میں رمضان وعیدین دونوں کے چاند کے ثبوت کے لیے اتنے آدمیوں کی خبر ضروری ہے، جن کی خبر سے ظن غالب حاصل ہو جائے۔ ہلال رمضان کے بارے میں ہدایہ میں ہے:

"وان لم تكن بالسما ء علة لم تقبل الشهادة حتىٰ يراه جمع عظيم يقع العلم بخبر هم."

اور عید کے چاند کے بارے میں لکھا ہے:

وان لم يكن بالسماء علة لم تقبل الا شهادة جماعة

(۱) الدر المختار مع حا شية الشامي: ۳۹۱/۲

(۲) مغنى المحتا ج: ۴۲۱/۱

يقع العلم بخبرهم". (۱)

اور درمختار میں ہے:

" وقُبِلَ بلا علّةٍ جمع عظيم يقع العلم الشرعى وهو غلبة الظن بخبرهم."

شامی رحمہ اللہ نے اس کی شرح میں کہا ہے:

" أى إن شرط القبول عند عدم العلة فى السماء لهلال الصوم أو الفطر أو غيرها...... إخبار جمع عظيم." (۲)

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے لکھا:

" إن لم يكن بالسماء علة فيها يشترط أن يكون الشهود جمعاً كثيراً يقع العلم بخبرهم أى علم غالب الظن لا اليقين." (۳)

جمع عظیم کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ پچاس آدمی مراد ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ اہل محلّہ میں سے اکثر مراد ہیں اور بعض نے فرمایا کہ ہر مسجد سے ایک دو آدمی ہوں تو جمع عظیم ہے۔ خلف بن ایوب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بلخ میں پانچ سو آدمی بھی قلیل ہیں (تو اس سے زیادہ ہونا چاہیے) مگر ظاہر الروایۃ میں کوئی عدد مذکور نہیں ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ لوگوں کی تعداد جس پر جمع عظیم کا اطلاق ہوسکتا ہے،

---

(۱) هدايه: ۱/۱۹۵-۱۹۶

(۲) الدر المختار مع ردالمحتار: ۲/۳۸۷-۳۸۸

(۳) البحر الرائق: ۲/۲۶۸

امام المسلمین کی رائے پر منحصر ہے۔(۱)

یہی آخری قول اکثر علما احناف نے اختیار کیا ہے۔

رمضان وعید کے بارے میں بصورت عدم علت ایک قول یہ ہے جو ابھی گذرا۔ اس بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس موقعہ پر بھی دو شاہدوں کی گواہی کافی ہے۔ اس قول کو امام حسن رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے۔ صاحب البحر اور علامہ شامی رحمہما اللہ نے اس قول کو اپنے اپنے زمانے کے لحاظ سے قابل عمل قرار دیکر راجح کہا ہے۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" وینبغی العمل علیها فی زماننا لأن الناس تکاسلت عن ترائی الأهلة ، فانتفی قولهم "مع توجههم طالبین لما توجهوا إلیه" فکا ن التفرد غیر ظاهر فی الغلط." (۲)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے ردالمختار اور منحۃ الخالق میں ابن نجیم رحمہ اللہ کے خیال کی بھرپور تائید کی ہے۔(۳)

وجہ یہ ہے کہ لوگ چاند دیکھنے کا اہتمام نہیں کرتے؛ لہٰذا اگر جمع عظیم کی قید لگائی جائے جیسا کہ ظاہر الروایۃ میں ہے، تو چاند کا ثبوت مشکل ہو جائے گا، پھر لوگ رمضان کے ثبوت پر ناخوش و ناراض ہوتے ہیں؛ بل کہ شاہدوں کو ایذا بھی دیتے پائے گئے ہیں۔ اور زمانہ فسق کا زمانہ ہے اس لیے امام شامی اور امام ابن نجیم رحمہما اللہ

---

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۶۸، شامی: ۲/۸۸

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۶۸

(۳) منحۃ الخالق علی البحر الرائق: ۲/۲۶۸ و شامی: ۲/۳۸۸

کی رائے ہے کہ بصورت عدم غیم وعلت بھی صرف دو شاہدوں کی گواہی کو معتبر قرار دینا چاہیے۔

راقم کہتا ہے کہ حضرات مفتیان کرام کو چاہیے کہ حالات کا جائزہ لے کر فیصلہ کریں کہ کیا چاند کے سلسلے میں تکاسل کی وہی صورت حال آج پائی جاتی ہے یا نہیں، اگر ہے تو اسی قول پر فتوی دینا چاہیے۔

عدل کا معیار

خبر وشہادت کے نصاب میں فقہائے کرام نے افراد کے لیے عدل کی شرط لگائی ہے، اس صورت میں یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ موجودہ دور میں بھی کیا عدل کا وہ معیار ضروری ہے، جو فقہا نے لکھا ہے؟ شاید اس سوال کا منشأ یہ خیال ہو کہ موجودہ دور میں ایسے لوگ نہیں ملتے جو اس معیار پر پورے اُترتے ہوں۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر خبر دینے والا ایک جمع عظیم ہو، تو اس میں تو عدالت شرط نہیں ہے۔علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے:

"ولا يشترط فيهم الاسلام ولا العدالة." (۱)

ہاں ایک دو آدمیوں کی خبر کی صورت میں عدالت شرط ہے اور عدالت کی تعریف یہ کی گئی ہے:

"والعدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروة".

(عدالت ایک ملکہ ہے جو انسان کو تقوی وطہارت اور مروت کی ساتھ رہنے پر ابھارتا ہے۔)(۲)

---

(۱) شامی: ۲/۳۸۸

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۶۶، شامی: ۲/ ۳۸۸

اور مراد یہاں عدل کا ادنی مرتبہ ہے جیسا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے:

”والشرط أدناها ، وهو ترک الكبائر والإصرار على الصغائر وما يخلُّ بالمروة.“ (۱)

اسی طرح ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے بھی ادنی مرتبۂ عدالت کو یہاں شرط قرار دیکر اس کی یہی تعریف کی ہے کہ کبائر سے اجتناب ہو اور صغائر پر اصرار نہ ہو اور مروت کے خلاف کوئی حرکت نہ کیجائے۔ (۲)

ظاہر ہے کہ عدالت کی مذکورہ تعریف کے مطابق رویتِ ہلال کے سلسلے میں عمل درآمد کرنے میں کوئی پریشانی نہیں۔ ایسے افراد جو تقوی اور مروت کے اس ادنیٰ معیار پر پورے اتریں معاشرہ میں کم نہیں ہیں، اگر چہ پہلے ادوار کی بنسبت اس سلسلے میں کمی ہوسکتی ہے؛ مگر فی نفسہٖ ایسے افراد کم نہیں ہیں ؛ لہٰذا عدالت کی تعریف میں کسی ترمیم کی ضرورت نہیں۔

ہاں البتہ ضرورت کے موقعہ پر غیر عدل کی گواہی بھی قبول کی جاسکتی ہے اور ایسے مواقع میں صرف اتنا کافی ہے کہ گواہی دینے والا معاشرہ میں جھوٹا نہ سمجھا جاتا ہو۔

مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے معین الاحکام کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

”علامہ قرافی نے باب السیاست میں بیان کیا ہے کہ علما نے اس کی تصریح کی ہے کہ جب کسی جگہ شاہد عادل نہ ملیں تو ہم غیر عادل لوگوں میں سے جو دین کے اعتبار سے بہتر اور فسق میں کم ہو اس کی

---

(۱) شامی: ۲/۳۸۸

(۲) البحر الرائق: ۲/۲٦٦

شہادت کے قائم کریں گے اور ایسا کرنا اس زمانہ کے قاضیوں کے لئے لازم ہے تا کہ لوگوں کے حقوق اور مصالح ضائع نہ ہو جائیں۔ پھر فرمایا کہ میں نہیں جانتا کہ کوئی عالم وفقیہ اس بات سے اختلاف کرے گا۔"(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ ضرورت کے موقعہ پر فاسق کی شہادت بھی مقبول ہے، جب کہ وہ جھوٹا نہ ہو اور معاشرہ میں سچا سمجھا جاتا ہو، اگرچہ اصطلاحِ شریعت میں وہ فاسق ہی کیوں نہ ہو۔

مستور الحال کی خبر

مستور الحال آدمی جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ یہ کیسا آدمی ہے، اچھا ہے یا برا، اس کے متعلق عام طور پر فقہا نے یہی لکھا ہے کہ اس کی خبر معتبر نہیں؛ لیکن ایک روایت میں امام حسن بن زیاد رحمۃ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ سے نقل کیا ہے کہ مستور الحال کی خبر رمضان کے چاند میں مقبول ہے۔(۲)

مگر اس روایت کا کیا درجہ ہے؟ اس کے بارے میں علامہ حصکفی اور علامہ ابن نجیم رحمہما اللہ غیرہ نے لکھا ہے کہ یہ ظاہر الروایت کے خلاف ہے؛ مگر علامہ شامی رحمۃ اللہ نے اس کو بھی ظاہر الروایۃ قرار دیا ہے اور اس کی دلیل میں انھوں نے حاکم الشہید رحمۃ اللہ کی کافی سے ایک عبارت نقل کی ہے جس میں مسلم و مسلمہ کی شہادت کو معتبر قرار دیتے ہوئے تصریح کی گئی ہے کہ عدل ہو یا غیر عدل اور غیر عدل سے مراد مستور ہونا بیان کیا ہے۔ اور حاکم الشہید رحمۃ اللہ نے ''الکافی'' میں امام محمد رحمۃ اللہ کی کتب سے جو ظاہر الروایہ کہلاتی ہیں ان کا کلام جمع کیا ہے۔(۳)

(۱) رویت ہلال:۳۸بحوالہ معین الاحکام:۴۵

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۶۶،شامی :۲/۳۸۵

(۳) شامی: ۲/۳۸۵

اس سے معلوم ہوا کہ یہ امام ابو حنیفہ کی یہ روایت ظاہر الروایہ کے خلاف نہیں؛ بلکہ ظاہر الروایہ ہی ہے، اور یہ معلوم ہے کہ ظاہر الروایہ میں مذکور بات وحکم کا درجہ مقدم ہوتا ہے۔

نیز اس روایت کی متعدد حضرات فقہاء نے تصحیح بھی کی ہے، امام بزازی نے اس کی تصحیح کی ہے، اور معارج اور تجنیس میں بھی اس کی تصحیح کی گئی ہے، اور امام حلوانی نے اسی کو لیا ہے اور نور الایضاح میں اسی پر چلے ہیں۔ (۱)

لہٰذا اس روایت کی بنا پر گنجائش ہے کہ مستور الحال کی خبر کو قبول کیا جائے۔

شہادت اور مجلس قضا

جہاں نظامِ قضاء موجود ہے وہاں قاضی کے پاس جا کر شہادت قائم کرنا ضروری ہے، فقہا کی عام عبارات میں جو یہ لکھا گیا ہے کہ رمضان کے چاند کی صورت میں ایک عادل کی خبر مقبول ہوگی۔ الخ ان میں ظاہر یہی ہے کہ قاضی وحاکم قبول کرے گا۔

ہدایہ میں عبارت ہے:

"**وقبل الإمام شهادة الواحد العدل الخ.**" (۲)

معلوم ہوا کہ رمضان کے چاند کا مسئلہ بھی امام ہی کے سامنے جانا چاہئے۔ نیز استفاضہ کی صورت پر بحث کرتے ہوئے علامہ شامی نے لکھا ہے کہ کسی شہر کے بارے میں خبر متواتر پہنچے تو چونکہ وہاں حاکم کے فیصلہ کے بعد ہی اسکا ثبوت ہوا ہوگا؛ لہٰذا اس پر عمل درست ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

" لما كانت بمنزلة الخبر المتواتر، وقد ثبت بها أن

(۱) دیکھو: در مختار وشامی: ۲/۳۸۵، البحر الرائق: ۲/۲۶۶

(۲) هداية: ۱/۱۹۵

أهل تلک البلدة صاموا یوم کذا لزم العمل بها؛ لأن البلدة لاتخلو عن حاکم شرعی عادةً فلابد من أن یکون صومهم مبنیاً علی حکم حاکمهم الشرعی الخ." (۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بلادِ اسلامیہ میں دستور یہی تھا کہ حاکم و قاضی ہی رمضان کا فیصلہ کرتا تھا؛ لہٰذا ضروری ہے کہ نظام کو برقرار رکھنے کے واسطے چاند دیکھنے والے قاضی کے پاس جا کر گواہی دیں۔

اور جہاں نظامِ قضا نہ ہو یا والی و حاکم نہ ہو وہاں جیسا کہ پہلے لکھا گیا ہے، عالم ثقہ یا کمیٹی اس کی قائم مقام ہوگی۔ ہم نے حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ کے حوالے سے اوپر یہ نقل کیا ہے کہ مستند عالم حاکم کے قائم مقام ہوتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

"**والعالم الثقة في بلدة لا حاکم فیها قائم مقامه.**" (۲)

اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کا حوالہ بھی دیا تھا کہ آپ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور لکھا ہے کہ "جن ملکوں میں اسلامی حکومت نہیں ہے یا ہے؛ مگر باقاعدہ شرعی قاضی مقرر نہیں ہیں، وہاں شہر کے عام دیندار مسلمان جس عالم یا جماعت پر مسائل دینیہ میں اعتماد کرتے ہوں اس شخص یا جماعت کو قاضی کے قائم مقام سمجھا جائے گا اور رویت ہلال میں اس کا فیصلہ واجب التعمیل ہوگا۔ (۳)

میری رائے میں موجودہ حالات کے لحاظ سے بھی بہتر یہی ہے کہ جہاں قاضی نہ ہوں وہاں کسی معتبر عالم دین یا جماعت و کمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کیا جائے تا کہ انتشار و افتراق سے بچا جا سکے۔

---

(۱) شامی: ۲/۳۹۰

(۲) عمدة الرعایة: ۱/۲۴۶ حاشیہ:۸

(۳) رویت ہلال:۳۹

رہا یہ مسئلہ کہ چاند دیکھنے والوں کا بیان شہادت ہے یا خبر؟ اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کے چاند کی صورت میں اس کی حیثیت محض خبر کی ہے اور عید کے چاند کی صورت میں شہادت کی ہے۔

درمختار میں رمضان کے چاند کے بارے میں ہے:

''وقُبِلَ بلادعوی وبلا لفظ ''أشهد'' وبلا حکم ومجلس قضاء لانهٗ خبر لا شهادة للصوم الخ''.

(اور رمضان کے چاند میں دعوے کے بغیر اور ''میں گواہی دیتا ہوں'' کے الفاظ کے بغیر اور قاضی کے حکم اور مجلس قضاء کے بغیر عادل کی بات قبول کی جائے گی؛ کیوں کہ یہ خبر ہے، شہادت نہیں۔)(۱)

اور اسی میں عید کے چاند کے بارے میں فرمایا:

''وشُرِطَ للفطر مع العلة والعدالة نصاب الشهادة ولفظ أشهد الخ.''

(اور عید الفطر کے چاند کے لیے مطلع صاف نہ ہونے کے ساتھ اور چاند کی خبر دینے والوں کے عادل ہونے کے ساتھ نصاب شہادت اور لفظ ''اشہد'' بھی شرط ہے۔)(۲)

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے فرمایا:

''اعلم ان ما کان من باب الدیانات فانهٗ یکتفی فیه بخبر الواحد العدل کهلال رمضان وماکان من حقوق

---

(۱) الدر المختار مع الشامی: ۲/۳۸۵-۲/۳۸۶

(۲) الدر المختار مع الشامی: ۲/۳۸۵-۲/۳۸۶

العباد وفيه الزام محض كالبيوع والأملاک ، فشرطه العدد والعدالة ولفظ الشها دة مع باقی شروطها ومنه الفطر الخ.''

(جاننا چاہیے کہ جو امر باب دیانات سے ہو اس میں ایک عادل کی خبر کافی سمجھی جاتی ہے، جیسے رمضان کا چاند اور جو امر حقوق العباد میں سے ہو اور اس میں الزام محض ہو جیسے تجارتیں اور املاک، تو باقی شرطوں کے ساتھ اس کی شرط گواہوں کا متعینہ عدد، ان کی عدالت اور لفظ شہادت ہے، اور انہی امور میں سے ایک افطار بھی ہے۔)(۱)

اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ عید کے چاند میں جب شہادت ضروری تو اس کے باقی شروط مثل مجلس قضا وغیرہ بھی ضروری ہوں گے، جہاں قاضی نہیں ہیں، ان علاقوں کے بارے میں علامہ عبدالحی رحمہ اللہ کی رائے گزری کہ عالم ثقہ اس کے قائم مقام ہے اور علامہ بنوری رحمہ اللہ کی رائے گزری کہ وہاں صرف خبر پر معاملہ ہوگا، شہادت کی ضرورت نہیں۔ در مختار میں بھی اسی طرح لکھا گیا ہے، صاحب بحر نے بھی اسی کو لیا ہے۔ یہ مسئلہ اوپر عرض کر چکا ہوں۔

تاخیر شہادت کا حکم

اگر کوئی شخص شہادت عند القاضی میں تاخیر کرے تو اس کا کیا حکم ہے، اس کے متعلق فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ شہادت دینے میں تاخیر کرنا بعض صورتوں میں فسق کا موجب ہے جس سے شہادت مردود ہو جاتی ہے۔

چناں چہ علامہ ابن نجیم المصری رحمہ اللہ نے ''الاشباہ والنظائر'' میں لکھا ہے :

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۷۷

" شاهد الحسبة إذا أخَّرَ شهادتَه بغير عذر لا يُقْبَلُ لفسقه." (۱)

اور فتاوی عالم گیری میں شیخ خواہر زادہ رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے:

" إن في حقوق العباد إذا طلب المدعيّ من الشاهد ليشهد له فأخّر من غيرعذر ظاهر، ثم أدّى بعد ذلک لاتُقْبَلُ شهادة هذا الشاهد لأنّ بالتأخير من غيرعذر صَارَ فاسقاً، كذا في الظهيرية." (۲)

(حقوق العباد کے بارے میں اگر مدعی نے گواہ سے مطالبہ کیا کہ وہ اس کے حق میں گواہی دے اور وہ بغیر کسی ظاہری عذر کے تاخیر کردے اور اس کے بعد گواہی ادا کرے، تو اس گواہ کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی؛ کیوں کہ بلا عذر تاخیر کرنے کی وجہ سے وہ فاسق ہو چکا ہے۔)

مگر علامہ رافعی رحمہ اللہ نے حاشیہ ابوالسعود رحمہ اللہ سے یہ بھی نقل کیا ہے:

" يُشْتَرَطُ لفسقه بالتأخير بعد العلم بالحرمة من غير عذر ظاهر تَعيُّنُه لأداء الشهادة." (۳)

اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر سے شہادت اس وقت مردود ہوتی ہے جب کہ تین شرطیں پائی جائیں: (۱) ایک یہ کہ یہ تاخیر بلا عذر ہوئی ہو۔ (۲) دوسری یہ کہ تاخیر کی حرمت کا علم ہو۔ (۳) تیسری یہ کہ اس کے علاوہ کوئی اور اداشہادت کے لیے موجود نہ ہو۔

---

(۱) االأشباه والنظائر: ۲/۳۲۴

(۲) فتاوی عالمگیری: ۳/ ۴۶۷

(۳) تقريرات الرافعی علی ردالمحتار: ۶/۲۰

پھر یہاں علما میں ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ شہادت میں تاخیر سے اس کا غیر مقبول ہونا ہر قسم کی شہادت کے بارے میں ہے یا خاص حرمۃ فروج کے سلسلہ میں ہے۔ علامہ حموی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے حاشیہ الاشباہ میں اس پر کلام کیا ہے، اور ہر قسم کی شہادت میں تاخیر کو موجب فسق قرار دئے جانے کی تائید کی ہے۔[1]

پس اگر بلا عذر شہادت دینے میں تاخیر کریں تو مذکورہ شرائط کے پائے جانے کی صورت میں چاند کے معاملہ میں بھی شہادت رد کر دینا مناسب اور قرین قیاس ہے؛ کیوں کہ جب معاملہ رمضان و عید کا ہوتا ہے تو اس کی اہمیت سب کو معلوم ہوتی ہے پھر بھی شہادت میں تاخیر ضرور موجب فسق ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم

رہا یہ مسئلہ کہ کتنی تاخیر موجب رد ہوگی، حموی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے قنیہ کے حوالے سے اس میں اختلاف کا ذکر کیا ہے، پھر بعض فضلا سے نقل کیا ہے کہ مدار اس پر ہے کہ قاضی کے پاس حاضر ہو کر شہادت دینے پر قدرت ہو، یعنی اتنی تاخیر کرنا جو قاضی کے پاس حاضر ہونے کے لیے درکار ہے وہ موجب فسق نہ ہوگی اور اس سے زائد تاخیر موجب فسق و رد ہوگی۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

"قال بعض الفضلاء: بل المدار على التمكن من الشهادة عند القاضي." (۲)

لہٰذا اگر شہادت دینے میں اس قدر تاخیر کیا کہ قاضی کے پاس حاضر ہونے میں اس قدر وقت کی ضرورت نہیں تھی، تو اس شخص کی شہادت موجبِ فسق ہوگی اور مردود قرار دی جائے گی اور اگر تاخیر اس قدر ہوئی ہے کہ اس قدر وقت کی ضرورت تھی تاکہ

---

(۱) دیکھو: الاشباہ مع الحموی: ۲/۳۲۴

(۲) حموی علی الاشباہ: ۲/۳۲۴

قاضی کے پاس آسکے تو یہ تاخیر موجب فسق نہ ہوگی اور قبول کر لی جائے گی۔

حدودِ قضا

بعض صوبوں میں جہاں نظام قضا موجود ہے جیسے صوبۂ بہار اور اڑیسہ، اگر وہاں کا قاضی چاند ہونے کا ثبوت ہونے کے بعد اعلان کرتا ہے تو وہاں کے قاضی کا فیصلہ اس کے حدودِ قضا کے مسلمانوں کے لیے لازم وواجب العمل ہے۔

عالمگیری میں یہ جزئیہ لکھا ہے کہ:

" إذا قلد السلطان رجلاً قضاء يوم يجوز ويتأقت وإذا قيده بالمكان يجوز و يتقيد بذلك المكان".

(اگر سلطان نے کسی شخص کو ایک دن کے لئے قضاء کا عہدہ سونپا تو یہ جائز ہے اور وہ ایک دن سے موقت ہوگا اور اگر سلطان نے اس کو کسی جگہ کے ساتھ مقید کیا تو یہ بھی جائز ہے اور اسی مکان وجگہ کے ساتھ مقید ہوگا۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ قاضی کا عہدہ زمانے سے بھی مقید ہوسکتا ہے اور جگہ کے ساتھ بھی مقید ہوسکتا ہے، لہٰذا جس قدر اختیار ہو اسی کے دائرہ تک اس کا فیصلہ نافذ ہو گا، اور اس دائرے کے باہر اس کی حیثیت قاضی کی نہ ہوگی، لہٰذا اس کا حکم وفیصلہ بھی نافذ نہ ہوگا۔

اس سلسلے میں حضرات فقہائے کرام کا بیان بہت واضح ہے، علامہ ابن الہمام وعلامہ شامی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ:

" والقاضي لو أَخْبَرَ قاضيَ البلد الآخر بأنّه ثَبَتَ عنده

(۱) فتاوی عالمگیری:۳/۳۸۵

بِبَيِّنَةٍ قَبِلَهَا حقَّ فلان الكائن في بلد القاضي الآخر لم يجز العمل به؛ لأن إخبار القاضي لايثبت حُجّةً فيغير محلِّ ولايته.''

(قاضی اگر دوسرے شہر کے قاضی کو یہ خبر دے کہ میرے پاس قابل قبول گواہی کی بنیاد پر فلاں شخص کا حق جو دوسرے قاضی کے شہر میں رہتا ہے ثابت ہوگیا تو اس پر عمل کرنا جائز نہیں؛ کیوں کہ قاضی کی خبر اس کے حدود ولایت کے باہر حجت نہیں ہوسکتی۔)(۱)

اس سے صاف طور پر یہ بات ثابت ہوگئی کہ قاضی کا حکم و فیصلہ اس کے حدودِ اختیار ہی میں واجب التعمیل و نافذ العمل ہوتا ہے، اس کے باہر وہ حجت نہیں ہوتا۔

قاضی کے اعلان کا درجہ

قاضی صاحب کی طرف سے اگر ریڈیو یا ٹیلی ویژن کے ذریعہ متعینہ الفاظ میں اعلان ہوتا ہے تو یہ اعلان اس کے حدودِ قضا کے لیے اعلانِ سلطان کے حکم میں ہوگا؛ وجہ یہ ہے کہ جب قاضی امام المسلمین کی جانب سے ولایت قضا پر فائز ہوا ہے تو وہ اس کی جانب سے اس کا بھی مجاز ہے کہ وہ اپنے حدودِ قضا میں رویت کا اعلان کرے، لہٰذا اس کا اعلان اعلانِ سلطان کے حکم میں ہے۔ وهو ظاهر.

لیکن جہاں اسلامی سلطنت ہی نہ ہو وہاں کے لوگوں کے لیے مسلمانوں کا منتخب قاضی بھی سلطان کے حکم میں ہوتا ہے؛ لہٰذا اس کا اعلان بھی اعلانِ سلطان کے درجے میں مانا جائے گا؛ کیوں کہ جہاں سلطان نہ ہو وہاں کے مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ علما کی جانب رجوع کریں اور ایسی جگہوں پر متدین و ثقہ عالم حاکم و سلطان کے

(۱) فتح القدير:۶/۳۸۲، رد المحتار:۴/۳۶۵

حکم میں ہوتا ہے۔(۱)

کمیٹی کے فیصلہ کے حدود

ہندوستان اور اس جیسے ملکوں میں جہاں اسلامی حکومت نہیں ہے، اگر ایک صوبہ کے قاضی یا رویت ہلال کمیٹی نے شرعی اصولوں کی روشنی میں رویت ہلال کا اعلان کیا تو یہ صرف اسی صوبے کے مسلمانوں کے لیے واجب العمل ہوگا اور دوسرے علاقے کے مسلمانوں کے حق میں اس کا درجہ محض ایک خبر کا ہوگا۔

" قال ابن الماجشون لا يلزمهم بالشهادة الأ أهل البلد الذى تثبت فيه الشهادة إلا أن يثبت عند الإمام الأعظم فليزم الناس كلهم لأن البلد في حقه كالبلد الواحد إذ حكمه نافذ في الجميع. " (۲)

لہٰذا دوسرے علاقوں کے مسلمانوں پر اس کی تعمیل واجب نہ ہوگی؛ بل کہ وہ محض ایک خبر ہے جس پر کوئی اعتماد کرے تو عمل کر سکتا ہے ورنہ نہیں۔

اگر غیر مسلم اعلان کرے تو؟

ریڈیو پر رویت ہلال کا اعلان کرنے والا مسلمان ہونا ضروری ہے، اگرچہ کہ ریڈیو کو اس کا پابند کیا جائے کہ وہ از خود چاند کا اعلان نشر نہ کرے؛ بل کہ علما کے فیصلہ ہی کو ان ہی کے حوالے سے نشر کرے اور وہ اس کی پابندی بھی کرے کہ علما کی طرف سے جن الفاظ میں فیصلہ دیا گیا ہے، بلا ردوبدل اس کو نشر کرے، تب بھی کسی غیر مسلم کا اعلان کافی نہ ہوگا؛ کیوں کہ فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ دیانات میں کافر کے قول کا اعتبار نہیں۔

(۱) عمدة الرعايه: ۲/۲۲۶

(۲) فتح الباري: ۴/۱۲۳

چناں چہ لکھتے ہیں:

”لایقبل قول الکافر في الدیانات.“

(کہ کافر کے قول کا دیانات میں کوئی اعتبار نہیں۔)(۱)

اسی طرح دیگر کتب میں بھی لکھا ہے؛ لہٰذا کافر کا اعلان معتبر نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم

ابر آلود مطلع والے علاقوں کا حکم

جن علاقوں میں بالعموم مطلع ابر آلود رہتا ہے اور بہت کم چاند کی رویت ۲۹؍ تاریخ کو ممکن ہوتی ہے، ایسی جگہوں پر ہمیشہ ۳۰؍ دن کا مہینہ شمار کر کے رمضان وعیدین کا فیصلہ کرنا صحیح نہیں؛ بل کہ ایسے علاقوں میں ان کے قریب کے علاقوں کی رویت کا اعتبار کرنا چاہیے، جب کہ مطلع دونوں کا ایک ہو، ہمیشہ تیس دن کا اعتبار کرنا اور اس کے قرب وجوار کے متحد المطلع علاقوں کی رویت کا اعتبار نہ کرنا صحیح نہیں۔ اسی طرح محض ماہرین فلکیات کا قول بھی اس بارے میں معتبر نہ ہوگا۔

ریڈیو کے اعلان پر اعلان

رہا یہ سوال کہ ملک کے چند شہروں یا صوبوں کی رویت ہلال کمیٹی کے ذمے داران کی طرف سے رویت کے ثبوت کا فیصلہ ہو جانے پر ان جگہوں کے ریڈیو اسٹیشن ان کی طرف سے رویت کا جو اعلان کرتے ہیں، دوسرے علاقوں کے ذمے داران کس حد تک ان اعلانات پر اعتماد کر سکتے ہیں؟ کیا ان اعلانات کی بنیاد پر وہ رویت کا ثبوت مان کر اپنے علاقوں میں اعلان کر سکتے ہیں اور اس کے لیے کیا کم از کم تین جگہوں کا اعلان درکار ہوگا؟

---

(۱) عالمگیری: ۳۴۲/۵

اس کے لئے حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ و دیگر علماء نے جو تجویز کی ہے وہ بہتر ہے۔ آپ نے "جواهر الفقه" میں لکھا ہے:

"حکومت ہر بڑے شہر میں ذیلی کمیٹیاں قائم کرے، ان میں سے ہر ایک میں کچھ ایسے مستند علما کو ضرور لیا جائے جو شرعی ضابطہ شہادت کا تجربہ رکھتے ہوں اور ہر ذیلی کمیٹی کا کام صرف شہادت مہیا کرنا نہ ہو؛ بل کہ اس کو فیصلہ کرنے کا اختیار دیا جائے۔ یہ ذیلی کمیٹی اگر باقاعدہ شہادتیں لے کر کوئی فیصلہ کر دیتی ہے، تو فیصلہ تو شہادت کی بنیاد پر ہو چکا، اب صرف اعلان کا کام باقی ہے، اس کے لیے شہادت ضروری نہیں؛ بل کہ ذیلی کمیٹی کا کوئی ذمہ دار مرکزی کمیٹی کو ٹیلی فون پر محتاط طور پر جس میں کسی کی مداخلت کا خطرہ نہ رہے، ذیلی کمیٹی کے اس فیصلہ کی اطلاع دے دے اور مرکزی کمیٹی اس صورت میں اس کو اپنا فیصلہ کہہ کر نہیں؛ بل کہ ذیلی کمیٹی کا فیصلہ بتلا کر اس طرح نشر کرے کہ مرکزی کمیٹی کے سامنے کوئی شہادت نہیں آئی؛ بل کہ فلاں ذیلی کمیٹی نے جس میں فلاں فلاں علما شریک ہیں شہادت کی بنیاد پر یہ فیصلہ کیا ہے ہم اس فیصلہ پر اعتماد کر کے اعلان کر رہے ہیں۔"(۱)

اس تجویز میں حکومت کا ذکر ہے؛ لیکن اگر اسلامی حکومت نہ ہو جیسے ہندوستان تو وہاں علما بھی ہر شہر میں کمیٹیاں قائم کر کے، ایک کو مرکز بنا سکتے ہیں اور کسی بھی ذیلی کمیٹی کے فیصلہ کا اعلان ملک بھر کے لیے وہ کر سکتی ہے؛ لیکن صرف ریڈیو اسٹیشن کے اعلان پر جب کہ ایسی منظّم صورت نہ ہو، دوسری جگہوں کی کمیٹیاں، فیصلہ نہ کریں؛ بل کہ

---

(۱) جواهر الفقه: ۱/۴۰۲-۴۰۳

اور ذرائع ابلاغ سے تحقیق کر کے فیصلہ کریں جس کی صورت اوپر لکھی گئی ہے۔

ہاں البتہ مختلف ریڈیو اسٹیشن کسی جگہ کے بارے میں چاند ہو جانے کی خبر دیں اور استفاضہ کی صورت ہو جائے تو اس پر اعتماد کرنا درست ہے اور اس پر فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

رہا یہ سوال کہ کتنی جگہوں کا اعلان درکار ہوگا، تین جگہ کا یا اس سے زائد؟ تو اس سلسلے میں صحیح بات یہ ہے کہ جس قدر اعلانات پر کمیٹی کو وہاں چاند ہو جانے کا اطمینان ویقین ہو جائے اس قدر ضروری ہے۔

حضرت محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"بعض فقہا نے پچاس اور بعض نے کم وپیش کا عدد متعین کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ تعداد کوئی متعین نہیں، قاضی یا ہلال کمیٹی کے اعتماد پر مدار ہے، بعض اوقات سو آدمیوں کی خبر بھی کم ہے اور بعض اوقات دس بیس کی خبر سے ایسا یقین کامل حاصل ہو جاتا ہے۔"(۱)

یہاں ایک بات یہ بھی ضروری طور پر نوٹ کر لینے کی ہے کہ استفاضہ کی صورت جس کا ذکر اوپر آیا ہے، اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ مختلف جگہ کے ریڈیو اسٹیشن اپنے اپنے علاقوں کے قاضیوں یا کمیٹیوں کا فیصلہ سنائیں اور اگر ایک اسٹیشن سے بہت سے شہروں کے بارے میں چاند کی خبریں سن لینا استفاضہ خبر کے لیے کافی نہیں۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"یاد رہے کہ کسی ایک ریڈیو سے بہت سے شہروں کی خبریں سن لینا استفاضہ خبر کے لیے کافی نہیں؛ بل کہ استفاضۂ خبر جب سمجھا جائے گا

(۱) رویت ہلال:۴۳

جب دس بیس جگہوں کے ریڈیو اپنے اپنے مقامات کے قاضیوں یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ نشر کریں"(1) واللہ اعلم

فقط

محمد شعیب اللہ خان عفی عنہ

مہتمم مدرسہ مسیح العلوم، بیدواڑی بنگلور

(1) رویت ہلال:۴۳

یونیفارم سول کوڈ
اور مسلمانوں کا موقف

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یونیفارم سول کوڈ اور مسلمانوں کا موقف

آج کل یونیفارم سول کوڈ کے نفاذ کا مسئلہ پوری شدت سے اٹھایا جارہا ہے اوراس کا ساتھ دینے والے، ساتھ دے رہے اور ہم نوا کررہے ہیں ؛ مگر مسلمانوں کا اس سلسلے میں کیا موقف ہے یا ہونا چاہیے؟ اس سلسلے میں بعض مدعیانِ اسلام کے مضامین سے عوام کو اشتباہ ہوجاتا ہے؛ لہٰذا ضروری معلوم ہوا کہ اس کی وضاحت کی جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام اور یکساں سول کوڈ کے مابین ایسا ہی تضاد ہے، جیسے ایمان وکفر میں ہے؛ کیوں کہ اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات ولائحۂ عمل ہے، جس کے اپنے قوانین ہیں، اپنے اصول ہیں، اپنے ضوابط وکلیات ہیں اور یہ سب کے سب، کسی بشر وانسان کے بنائے ہوئے نہیں ؛ بل کہ خالق بشر حضرت حق جل مجدہ کے بنائے ہوئے ہیں۔

اس لیے کہ اسلام میں حقِ قانون سازی، صرف اور صرف اللہ تعالی کو حاصل ہے:
﴿ إِنِ الحُكْمُ إِلاَّ لِلّٰهِ﴾ کہ حکم دینے کا اختیار صرف اللہ کو حاصل ہے، کسی انسان کو یا کسی اور مخلوق کو یہ حق حاصل نہیں، خواہ نبی ہو یا ولی، عالم ہو یا فاضل، فلسفی ہو یا سائنس دان، سب اللہ کے بندے ہیں، جن کو اللہ کے لائے ہوئے قانون پر بلا

چوں وچرا عمل کرنا ہے، ان کو قانون بنانے کا کوئی حق نہیں، اس کے برعکس یکساں سول کوڈ جو بنے گا، وہ انسانوں کی عقل وفہم، ان کے علم وتجربے کی بنا پر تیار ہوگا اور ظاہر ہے کہ اسلام نام ہے، اللہ کے قانون کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے اور پھر اس کے مطابق زندگی بسر کرنے کا اور یکساں سول کوڈ جب اللہ کے حکم کے خلاف، انسانوں کا بنایا ہوا قانون ہے؛ تو وہ اسلام کی ضد یعنی کفر ہوا؛ اس لیے اسلام میں اور یکساں سول کوڈ میں وہی نسبت ہے، جو ایمان اور کفر میں ہے؛ تو جس طرح ایک شخص کفر کو اختیار کر کے مسلمان ومومن نہیں ہوسکتا، بالکل اسی طرح یکساں سول کوڈ کو تسلیم کر کے بھی کوئی شخص دائرہ اسلام میں باقی نہیں رہ سکتا۔

مگر تعجب ہے ان مدعیانِ اسلام پر، جو ایک طرف اپنے آپ کو مسلمان کہتے اور لکھتے ہیں، اور دوسری طرف یکساں سول کوڈ کے نفاذ کو حق مانتے ہیں اور اس کے حق میں اپنا ووٹ پیش کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے لیے دو ہی راستے ہیں، یا تو صاف صاف اللہ کے قانون کو تسلیم کر کے یکساں سول کوڈ سے براءت کا اظہار کریں، یا یکساں سول کوڈ کو تسلیم کر کے دعوائے ایمان واسلام سے دستبردار ہو جائیں۔ اور ”**یؤمِنُونَ بِبَعضٍ وَ یَکفرونَ بِبَعضٍ**“ کا فلسفہ جو منافقین نے بنایا تھا، جس کی تردید قرآن نے کی ہے، اس کو چھوڑ دیں، کیونکہ یہ فلسفۂ نفاق، اسلام میں نہیں چل سکتا۔

پھر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ہندوستان میں اسلام کا عائلی قانون ہی ایک ایسا قانون ہے، جس میں مسلمانوں کو قانونی طور پر تشخص حاصل ہے، اگر اس تشخص کو بھی ختم کردیا جائے گا اور یکساں سول کوڈ نافذ کردیا جائے گا تو پھر اہل اسلام کو قانونی طور پر کیسے تشخص حاصل ہوگا؟ اس لیے اہل اسلام کبھی بھی کسی قیمت پر بھی یونیفارم سول کوڈ کے حق میں رائے نہیں دے سکتے۔

یکساں سول کوڈ کے حامی جن پر مغربی افکار نے اپنا تسلط جمالیا ہے، ان کو اس سلسلے میں جو بات کھٹکتی ہے، وہ یہ کہ اسلام کا قانون موجودہ زمانے میں قابل عمل ہونے کی صلاحیت کھو چکا ہے اور یہ کہ اس میں ترمیم اور اصلاح کی ضرورت ہے؛ مگر یہ کھٹک اور شبہ خود ان کے ذہنوں کی پیداوار نہیں؛ بل کہ مستشرقین اور ان کے ہم نوا عناصر کی منفی ومتعصب ذہنیت کا عکس ہے، جس سے یہ لوگ متأثر ومرعوب ہو گئے ہیں۔ اگر اسلام کے عائلی قوانین کا انصاف اور دیانت داری کے ساتھ مطالعہ کیا جائے اور اس عقل سے کیا جائے، جو مغربی افکار اور استشراقی عصبیت سے مرعوب نہ ہو؛ بل کہ آزاد ہو، تو کوئی وجہ نہیں کہ ان کی کھٹک اور شبہات کا ازالہ نہ ہو جائے، اسی طرح حضرات علمائے نے اس سلسلے میں جو جوابی اور تحقیقی کتابیں تحریر فرمائی ہیں، ان کا اگر کھلے دماغ اور غیر مرعوب ذہن وفکر کے ساتھ مطالعہ کیا جائے اور مغرب زدہ عقلیت سے آزاد ہو کر حقیقی عقلیت پسندی کا ساتھ دیا جائے؛ تو میں نہیں سمجھتا کہ اسلام کا قانون اور اس کی صداقت اور حقانیت مخفی رہ سکے گی۔

اسلام نے طلاق کا جو عادلانہ نظام پیش کیا ہے، یا نکاح کا جو حکیمانہ فلسفہ پیش کیا ہے، دنیا کی کوئی طاقت اس سے بہتر اور عمدہ اور معقول نہیں پیش کر سکتی، اسی طرح دوسرے احکامات بھی، یہ محض کوئی خوش فہمی نہیں؛ بل کہ ایک حقیقت اور نفس الامری واقعہ ہے، جس کا انکار اور تردید دلائل اور براہین کی روشنی میں آج تک نہیں کی جا سکی۔

اعتراض کرنے والے اعتراض تو برابر کرتے ہیں کہ مثلاً اسلام نے طلاق کا حق صرف مرد کو کیوں دیا؟ عورت کو کیوں نہیں دیا؛ مگر اس کی حکمتیں اور مصلحتیں جب سمجھائی جاتی ہیں اور عورت اور مرد کے مابین جو فطرتاً فرق ہے، اس کو عقل وعلم کی روشنی میں واضح کیا جاتا ہے، تو اس کو ماننے کے بہ جائے یا دلائل کی روشنی میں اس کی

تردید کے بہ جائے ، یہ عقلیت پسند مغرب زدہ لوگ پھر اپنی زبان وقلم سے وہی اعتراض دہرادیتے ہیں؛ نہیں معلوم کہ یہ عقلیت کی کونسی قسم ہے، جب جواب دے دیا گیا اور معقول جواب دے دیا گیا، تو اب ان کے لیے صرف دو ہی راستے ہیں، یا تو جواب کا جواب دلائل سے دیں یا تسلیم کرلیں؛ مگر افسوس کہ یہ لوگ صرف اعتراض دہرانے کو اپنی عقل پرستی کے ثبوت کے لیے کافی خیال کرتے ہیں۔

ابھی روزنامہ سالار، بابت: ۱۷/ جون ۱۹۹۵ء کی اشاعت میں پروفیسر بشیر حسین نے یکساں سول کوڈ پر ایک مضمون تحریر کیا ہے، جس میں انہوں نے مسلمانوں کو مشورہ دیا ہے کہ وہ یکساں سول کوڈ کو تسلیم کرلیں؛ اور ساتھ ہی ساتھ ''بی جے پی'' کی تعریف کی ہے کہ وہ یکساں سول کوڈ کے نفاذ کے حق میں ہے؛ مگر جناب پروفیسر صاحب سے یہ معلوم کرنا ہے کہ ''بی جے پی'' کا اگر کوئی مذہب نہ ہو اور اس کا اپنا کوئی قابل اعتماد قانونِ زندگی نہ ہو اور وہ مختلف مروجہ (LAWS) کو سامنے رکھ کر ایک مشترکہ سول کوڈ تیار کرنے کی محتاج ہو، تو اہل اسلام جن کے پاس خدا کا نازل کردہ محکم قانون ہے، جس میں معقولیت بھی ہے اور سماجی انصاف بھی ہے، وہ ایسے قانون کو کیوں ترک کردیں؟ کیا خدائی قانون پروفیسر صاحب کی نظر میں دنیا کے اور قوانین کے برابر ہے؟ پروفیسر بشیر حسین نے بعض اسلامی ممالک میں موجودہ اقدار کے مطابق تدوینِ قوانین کا حوالہ دیا ہے، اور کہا ہے کہ انھوں نے قوانین میں مختلف تبدیلیاں لائی ہیں؛ مگر پروفیسر صاحب نے یہ نہیں بتایا کہ قوانین میں تبدیلی لانے کے بعد بھی وہ قوانین اسلامی قوانین رہے یا نہیں؟ اور یہ کہ یہ تبدیلی کرنے والے قوانین میں تبدیلی کرکے کس پوزیشن میں ہوگئے؟ ظاہر ہے کہ اسلامی قوانین میں اگر اس طرح تبدیلی لائی گئی، جس سے اللہ کا قانون باطل ہوجاتا ہے، تو یہ صریح کفر

ہے، جس کے ارتکاب کے بعد کوئی شخص مسلمان نہیں رہ سکتا، خواہ اس فعل کا ارتکاب جاہل کرے یا عالم، فرد کرے یا جماعت، رعایا کرے یا حکومت، آج کئی ایسے ممالک ہیں جہاں اسلام پر رہنے ہی کو مشکل بنا دیا گیا ہے، جب کہ وہ اسلامی ممالک کہلاتے ہیں، تو کیا کسی اسلامی نام کے ملک میں اسلام کو بدل دیا جائے گا، تو وہ پھر بھی اسلام ہی رہے گا؟

پروفیسر صاحب نے مقنّنہ کو شریعت میں مداخلت کا حق دلانے کے لیے یہ دلیل دی ہے کہ خود مسلمانوں نے اپنے (Personal Law) پرسنل لا میں مداخلت کا حق تسلیم کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ ۱۹۳۹ء (Muslim Marriages Act) ''مسلم میرجس ایکٹ'' کی تحلیل اس کی مثال ہے، یہ ایکٹ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کے اجتہاد کا نتیجہ تھا۔ (۱)

مگر و پرفیسر صاحب نے یہ بتانے کی زحمت گوارا نہیں کی کہ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے جو ایکٹ اپنے اجتہاد سے تیار کیا تھا، اس میں وہ کونسی اور کتنی دفعات ایسی ہیں، جن میں انھوں نے اسلامی قانون کو ترک کر کے، اپنے اجتہاد سے نیا قانون بنایا ہے؟ اگر وہ اس کو ثابت کرتے تو بات پوری ہوتی، صغریٰ ہے کبریٰ نہیں، پھر اس کلام سے نتیجہ کیسے برآمد ہوگا؟

پروفیسر صاحب کو سب سے پہلے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اجتہاد صرف ان مسائل میں ہوتا اور ہوسکتا ہے، جو منصوص نہ ہوں اور جو منصوص احکام و مسائل ہیں، ان میں اجتہاد کا کسی کو حق نہیں۔ اگر امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ جیسے مجتہدین بھی ہوں، تب بھی منصوص احکام میں اجتہاد کا حق نہیں رہے گا، ہاں! غیر منصوص احکام میں

(۱) سالار: ۱۷/ جون

اجتہاد ہوسکتا ہے، مگر اجتہاد کے معنے یہ نہیں کہ حرام کو حلال کر دیا جائے یا جو زمانہ کہے، اس کو مان لیا جائے؛ بل کہ اجتہاد نام ہے ادلۂ شرعیہ سے استنباطِ احکام کے لیے اپنی غایتِ سعی کو صرف کرنے کا۔ (۱)

جو ادلۂ شرعیہ کو مدنظر نہ رکھ کر، زمانہ، حالت، دور وغیرہ کی بنیاد پر حکم وقانون بنایا جائے، تو اس کو فقہی اصطلاح میں اجتہاد نہیں؛ بل کہ دین کی تحریف کہتے ہیں۔ غرض یہ کہ مولانا تھانوی رَحِمَہُ اللہُ کا حوالہ محض ایک دھوکہ ہے، جو پروفیسر موصوف نے بے سمجھے بوجھے، اپنے موقف کی تائید میں پیش کر دیا ہے، کبھی مسلمانوں نے شریعت میں مداخلت کو کسی کی طرف سے گوارا نہیں کیا۔

چلتے چلتے پروفیسر صاحب نے ایک بات یہ بھی کہی ہے کہ ہمارے علما کو یہ جان کر حیرت ہوگی کہ انھوں (حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللہُ) نے مولانا عبد الماجد دریا بادی رَحِمَہُ اللہُ کو ایک مکتوب میں کہا تھا کہ وہ اپنی مطلقہ بیوی کو عدت کی مدت کے بعد بھی نفقہ ادا کریں، ''شاہ بانو'' مقدمے میں سپریم کورٹ نے اسی نظریہ کو برقرار رکھا۔ (۲)

مگر ہمیں اس پر کوئی حیرت نہیں؛ اور نہ کسی عالم کو اس پر حیرت ہوگی، البتہ اس پر ضرور حیرت ہے کہ پروفیسر صاحب نے ایک ذاتی مشورہ اور ایک قانونی حکم میں فرق محسوس نہیں کیا، کیا ایک ذاتی مشورہ جو کسی خاص حالت کی بنا پر دیا جائے اور ایک قانونی حکم جو اپنی جگہ اٹل ہوتا ہے، ان دونوں میں کوئی فرق نہیں؟ کیا مولانا تھانوی رَحِمَہُ اللہُ نے کوئی شرعی فتوی اس کا صادر کیا تھا؟ اس کو ثابت کیا جا سکتا ہے؟ یہ حال ہے، جناب پروفیسر صاحب کے دلائل کا اور عقل وفہم کا، جس سے انھوں نے

---

(۱) أصول الفقه: لأبي زهرة: ۳۷۹

(۲) سالار

علما کے کلام کو سمجھا ہے ؎

بریں عقل و دانش بباید گریست

بہ ہر حال بتانا یہ ہے کہ یکساں سول کوڈ کسی طور پر بھی قابل تسلیم نہیں، اگر چہ بعض مدعیان علم و عقل اس کی تائید کررہے ہیں؛ مگر جیسا کہ عرض کر چکا ہوں، اہل اسلام کے نزدیک یکساں سول کوڈ اور اسلام میں اسی طرح تضاد ہے، جس طرح ایمان و کفر میں تضاد ہے اور اس کو تسلیم کرنے کے بعد ملت اسلامیہ کا تشخص و امتیاز ختم ہو جائے گا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

قصر و اتمام کے مسئلے

میں کیا مکہ و منیٰ ایک شہر شمار ہوگا؟

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قصر واتمام کے مسئلے میں کیا مکہ ومنیٰ ایک شہر شمار ہوگا؟

سوال نامہ برائے سترہواں سیمینار

اس سے پہلے اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے بعض سیمیناروں میں حج سے متعلق بعض مسائل پر بحث وتحقیق کے بعد فیصلے کئے گئے تھے، اس وقت بھی حج سے متعلق ایک اہم مسئلہ پر شرعی بحث وتحقیق کے لیے آپ حضرات کو زحمت دی جارہی ہے، امید ہے کہ مسئلہ کی اہمیت کو سامنے رکھتے ہوئے پوری تحقیق وتفصیل سے جوابات تحریر فرمائیں گے، انشاء اللہ آپ حضرات کی تحقیق اور علمی ریاضت زیر بحث مسئلہ میں کسی نتیجہ تک پہنچنے میں اکیڈمی کے لیے معاون ثابت ہوگی۔

یہ بات اہل علم پر مخفی نہیں کہ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور اس کے بعد کے ادوار میں منیٰ کی آبادی مکہ مکرمہ سے بالکل الگ اور خاصے فاصلے پر تھی، مکہ مکرمہ اور منیٰ کو دو الگ آبادیاں شمار کیا جاتا تھا، اس لیے اگر کوئی شخص مکہ اور منی دونوں میں ملاکر پندرہ ایام کے قیام کی نیت کرتا تھا تو بھی اس پر مسافر کے احکام جاری ہوتے تھے اور وہ مقیم کی امامت میں نماز ادا نہ کرنے کی صورت میں قصر کرتا تھا۔

یہ بات بھی اہل علم جانتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک مسافر کے لیے قصر رخصت نہیں ہے بلکہ عزیمت ہے۔

ادھر چند سالوں سے صورت حال میں تبدیلی آئی ہے، مکہ مکرمہ کی آبادی بڑھتے بڑھتے منیٰ بلکہ اس سے آگے تک پہنچ چکی ہے اور منیٰ سرکاری طور پر بلدیہ مکہ مکرمہ کا حصہ قرار پاچکا ہے۔

اس صورت حال نے ایک بڑا اہم فقہی سوال یہ پیدا کر دیا ہے کہ کیا اب بھی مکہ اور منیٰ کو الگ الگ آبادیاں مان کر وہی فتویٰ دیا جائے جو ماضی میں تھا کہ اگر ایک شخص مکہ اور منیٰ دونوں کو ملا کر پندرہ دن یا اس سے زائد قیام کی نیت کرتا ہے تو وہ شرعاً مسافر ہی رہے گا، اور اس پر قصر لازم ہوگا، کیوں کہ عہد نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور قرون سابقہ میں ایسا ہی تھا صورت حال کی تبدیلی اور واقعاتی اور سرکاری دونوں سطح پر مکہ مکرمہ میں منیٰ کی شمولیت کی وجہ سے دونوں کو ایک آبادی تصور کیا جائے گا اور اگر دونوں کو ملا کر پندرہ یوم یا اس سے زائد قیام کا ارادہ ہو تو ایسے شخص کو مقیم مانا جائے گا اور اس پر مقیم کے احکام جاری ہوں گے؟

غالباً آپ کے علم میں یہ بات ہوگی کہ اس مسئلہ میں برصغیر کے علماء میں ایک سے زائد آراء پائی جاتی ہیں، اس کی وجہ سے حج پر جانے والے حضرات خاص طور پر کشمکش کا شکار ہوتے ہیں کہ کس رائے کو اختیار کر کے اس پر عمل کریں؟ اس لیے اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ دونوں آراء اور ان کے دلائل کا باریک بینی سے مطالعہ کر کے کوئی رائے قائم کی جائے اور ترجیحی رائے کے دلائل و وجوہات بھی تفصیل سے لکھے جائیں تا کہ اکیڈمی کو فیصلے تک پہنچنے میں سہولت ہو۔

جواب:

کسی شہر سے متصل آبادی اسی شہر کے حکم میں ہوتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے، بعض حضرات اس آبادی کو خواہ وہ شہر ہو یا گاؤں، اسی شہر کا ایک حصہ قرار دیتے ہیں جو اس سے متصل ہے، اور دوسرے حضرات اس کے خلاف اس کو اس کا حصہ نہیں مانتے، بلکہ اس کو الگ گاؤں یا شہر قرار دیتے ہیں۔

چناں چہ علامہ ابن نجیم المصری رَحِمَہُ اللّٰہُ نے لکھا ہے:

" وظاهر كلام المصنف أنه لايشترط مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر ، وفيه اختلاف وظاهر المجتبى عدم الاشتراط و هو الذي يفيده كلام أصحاب المتون كالهداية أيضاً ، وجزم في فتح القدير بالاشتراط ." (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ قصر کے لئے شہر سے متصل قریہ سے تجاوز کر جانے کے شرط ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، صاحب کنز الدقائق علامہ نسفی رَحِمَہُ اللّٰہُ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ قصر کے لئے یہ شرط نہیں ہے، اور عام طور پر اصحاب متون کے کلام سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے، اور صاحب فتح القدیر نے متصل آبادی سے تجاوز کو شرط ٹھہرایا ہے۔

ہاں اکثر حضرات نے اختلاف کا ذکر کئے بغیر یہ لکھا ہے کہ شہر سے متصل آبادی اسی شہر کے حکم میں ہے۔ چناں چہ:

(۱) مراقی الفلاح میں علامہ شرنبلالی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے مسافر کو کہاں سے قصر کرنا چاہئے؟ اس کا بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

---

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۲۶

''إذا جاوز بيوت مقامه ولو بيوت الأخبية من الجانب الذي خرج منه ، ويشترط أن يكون قد جاوز أيضا ما اتصل به أي بمقامه من فنائه كما يشترط مجاوزة ربضه ، وهوما حول المدينة من بيوت ومساكن ؛ فإنه في حكم المصر، وكذا القرى المتصلة بربض يشترط مجاوزتها في الصحيح.''

(وہ قصر کرے گا جب وہ اپنے مقام کے گھروں کی جانب سے جہاں سے وہ نکلا ہے، آگے بڑھ جائے گا، اگر چہ وہ چھپر کے مکانات ہی کیوں نہ ہوں، اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ اس کے مقام سے ملے ہوئے فناء سے بھی آگے بڑھ جائے جس طرح یہ شرط ہے کہ شہر کے ربض سے آگے بڑھ جائے اور ربض شہر کے اطراف پھیلے ہوئے مکانات اور گھر ہیں؛ کیونکہ یہ بھی شہر ہی کے حکم میں ہیں، اسی طرح وہ گاؤں اور دیہات جو ربض شہر سے متصل ہیں ان سے بھی آگے بڑھ جانا صحیح قول میں شرط ہے۔)(۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ نے البنایہ شرح ہدایہ میں ''محیط'' کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

'' ويعتبر مجاوزة عمران المصر إلا إذا كان ثم قرية أو قرى متصلة بأرض المصر، فإنه حينئذ يعتبر مجاوزة القرى''.

(اور شہر کی عمارات سے تجاوز کر جانے کا قصر میں اعتبار ہے، مگر یہ کہ

(۱) مراقی الفلاح:۱۸۷

وہاں کوئی گاؤں یا چند قریے شہر سے متصل ہوں، تو اس وقت ان قریوں سے تجاوز کا بھی اعتبار ہوگا۔)(۱)

یہی بات علامہ شامی رحمہ اللہ نے شرنبلالی کی "الامداد" کے حوالے سے لکھی ہے، چناں چہ کہتے ہیں:

" وأشار إلى أنه يشترط مفارقة ما كان من توابع الإقامة كربض المصر، وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن، فإنه في حكم المصر، وكذا القرى المتصلة بالربض في الصحيح."

(انھوں نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ توابع شہر جیسے ربض شہر سے الگ ہوجانا قصر کے لئے شرط ہے اور ربض شہر وہ گھر اور عمارات ہیں جو شہر کے ارد گرد ہوتے ہیں، کیونکہ یہ بھی شہر کے حکم میں ہیں، اور اسی طرح صحیح قول پر وہ قریے جو ربضِ شہر سے ملے ہوئے ہوں، وہ بھی شہر میں داخل ہیں۔)(۲)

اور فتاوی عالمگیری میں بھی اسی بات کو واضح الفاظ میں نقل کیا ہے:

" الصحيح ما ذكر أنه يعتبر مجاوزة عمران المصر لا غير ، إلا إذا كان ثمة قرية أو قرى متصلة بربض المصر ، فحينئذ تعتبر مجاوزة القرى بخلاف القرية التي تكون متصلةً بفناء المصر؛ فإنه يقصر الصلاة وإن لم يجاوز تلك القرية ، كذا في المحيط ."

---

(۱) البناية: ۱۵/۳

(۲) شامی: ۵۹۹/۲

(صحیح وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ قصر کے لئے شہر کی آبادی سے تجاوز کر جانا معتبر ہے نہ کہ کسی اور سے، مگر یہ کہ وہاں کوئی گاؤں ہو یا کئی گاؤں ربض شہر سے ملے ہوئے ہوں، تو اس وقت ان قریوں سے بھی تجاوز کرنے کا لحاظ کیا جائے گا، برخلاف ان قریوں کے جو فناء مصر سے ملے ہوئے ہیں کہ آدمی قصر کرے گا اگر چہ اس قریہ سے آگے نہ بڑھا ہو۔)(۱)

ان عبارات فقہیہ سے دو باتیں معلوم ہوئیں:

(۱) ایک یہ کہ قصر کی ابتداء اس وقت ہوگی جب مسافر اپنے شہر و گاؤں کی عمارات سے اور ''ربض شہر'' یعنی شہر سے متصل اطراف واکناف کے گھروں اور عمارتوں سے تجاوز کر جائے، جب تک اس حد سے تجاوز نہیں کرے گا، اس کے لئے قصر کرنا جائز نہیں۔

(۲) دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ ''ربض شہر'' یعنی شہر سے متصل گھروں وعمارتوں سے جو قریے اور گاؤں یا شہر ملے ہوئے ہوں وہ بھی شہر ہی میں داخل ہیں اس لئے قصر کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ مسافر ان سے بھی آگے بڑھ جائے، ان سے آگے بڑھنے سے پہلے قصر نہیں ہوگا۔

اس دوسرے مسئلہ سے یہ بات بھی مستفاد ہوئی کہ شہر سے متصل آبادیاں اسی شہر میں داخل مانی جائیں گی، اس لئے قصر ان سے آگے بڑھنے کے بعد ہوگا، اس سے پہلے نہیں ہوگا۔ اگر یہ آبادیاں مصر و شہر میں داخل نہ ہوتیں تو قصر ان سے پہلے ہی شروع ہو جانا چاہئے، معلوم ہوا کہ یہ متصل آبادیاں خواہ وہ گاؤں کی شکل میں ہوں یا شہر کی صورت میں، داخل شہر مانی جاتی ہیں۔

---

(۱) فتاوی عالمگیری: ۱/ ۱۳۹

علماء حنفیہ کے علاوہ اس سلسلہ میں دیگر ائمہ کرام کے مسلک میں بھی دو قول ملتے ہیں، ایک قول میں شہر سے متصل گاؤں اور قریوں کو شہر میں مانا گیا ہے جبکہ دوسرے قول میں اس کے خلاف ہے۔

چناں چہ شافعی فقہ کے امام علامہ ابو اسحاق شیرازی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''**المهذب**'' میں اس سلسلہ میں دو قول نقل کئے ہیں، وہ فرماتے ہیں:

'' وإن كان في قرية وبقربها قرية ففارق قريته جاز له القصر ، وقال ابو العباس: إن كانت القريتان متقاربتين فهما كالقرية الواحدة فلايقصر حتى يفارقهما.''

(اگر ایک قریہ ہے اور اس کے قریب ایک اور قریہ ہے تو اپنے قریہ سے الگ ہو جائے تو اس کے لئے قصر جائز ہے، اور ابو العباس رَحِمَہُ اللّٰہُ نے کہا کہ اگر دو قریے قریب قریب ہوں تو وہ ایک قریہ کی طرح ہیں، لہٰذا ان دونوں سے آگے جانے تک قصر نہیں کرے گا۔)(۱)

اور علامہ نووی شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے صرف دوسرا ایک ہی قول نقل کیا ہے:

''أما إذا كانت قريتان ليس بينهما انفصال فهما كمحلتين من قرية ، فيشترط مجاوزتهما بالاتفاق ، ...... وإن انفصلت إحداهما عن الأخرى فجاوز قريته جاز القصر، سواء قربت الأخرى منها أم بعدت. ''

(جب دو قریے اس طرح ہوں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی فصل وجدائی نہ ہو تو وہ ایک قریہ کے دو محلوں کی طرح ہیں، لہٰذا قصر کے لئے

---

(۱) المهذب: ۱/۱۹۲

ان دونوں سے آگے بڑھ جانا بالاتفاق شرط ہے، ...... اور اگر ان میں سے ایک قریہ دوسرے سے الگ ہو اور مسافر اپنے قریہ سے آگے بڑھ جائے تو اس کے لئے قصر جائز ہے، خواہ وہ دوسرا قریہ اس سے قریب ہو یا دور ہو۔)(۱)

اسی طرح فقہ شافعی کی کتاب "مغنی المحتاج" میں ہے:

" والقريتان المتصلتان يشترط مجاوزتهما، والمنفصلتان ولو يسيراً يكفي مجاوزة إحداهما".

(دو قریے جو آپس میں ملے ہوئے ہوں قصر کے لئے ان دونوں سے آگے بڑھ جانا شرط ہے، اور وہ دو قریے جو منفصل ہوں، اگر چہ دونوں میں تھوڑا ہی فاصلہ کیوں نہ ہو، ان میں صرف ایک سے بڑھ جانا کافی ہے۔)(۲)

ان حضرات نے ایک ہی روایت کا ذکر کیا ہے، اور انداز بیان ایسا ہے جیسے یہی قول ان حضرات کے نزدیک معمول بہا اور معتبر ہے۔

اور فقہ حنابلہ کے ایک معروف عالم مرداوی حنبلی رحمہ اللہ نے "المقنع" کی شرح "الانصاف فی معرفة الراجح من الخلاف" میں اس بارے میں فقہاء حنابلہ کے دو قول ذکر کئے ہیں، انہوں نے فرمایا:

" ظاهر كلامه أيضا و كثير من الأصحاب : جواز القصر إذا فارق بيوت قريته سواء اتّصل به بلد آخر أو لا،

---

(۱) شرح مهذب: ۴/۲۸۹

(۲) مغنی المحتاج: ۱/۲۶۲

واعتبر أبو المعالي انفصاله ولو بذراع."

(مصنف (ابن قدامہ) کا اور بہت سے اصحاب کا ظاہر کلام یہی ہے کہ جب اپنے قریہ کے گھروں سے جدا ہو جائے تو قصر جائز ہے، خواہ اس سے متصل کوئی دوسرا شہر ہو یا نہ ہو، اور ابو المعالی رحمہ اللہ نے فصل ہونے کا لحاظ کیا ہے، اگرچہ فصل ایک ہاتھ ہی کا کیوں نہ ہو۔)(۱)

اس عبارت سے محقق ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے قریہ سے الگ ہو جانے پر قصر کیا جائے خواہ اس سے متصل کوئی شہر ہو یا نہ ہو، لیکن علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ کی دوسری کتاب "المغنی" میں انہوں نے اس کے خلاف یہ لکھا ہے:

" وإن كان للبلد محال كل محلة منفردة عن الأخرى كبغداد ، فمتى خرج من محلته أُبيحَ له القصرُ إذا فارق محلتَه ، وإن كان بعضها متّصلاً ببعض لم يقصر حتى فارق جميعَها ، ولو كانت قريتان متدانيتين فاتّصل بناء إحداهما بالأخرى فهما كالواحدة ، وإن لم يتّصل فلكل قرية حكم نفسها".

(اگر شہر کے کئی محلے ہوں، ہر محلّہ دوسرے سے الگ ہو جیسے بغداد تو جب مسافر اپنے محلّہ سے نکل جائے تو اس کو قصر کرنا جائز ہے اور اگر وہ محلے بعض بعض سے ملے ہوئے ہوں تو اس وقت تک قصر نہ کرے جب تک کہ تمام محلوں سے تجاوز نہ کر جائے، اور اگر دو قریے قریب قریب

(۱) الانصاف: ۲/۳۱۷، نیز دیکھو: الفروع: ۲/۴۷

ہوں اس طرح کہ ایک کی عمارات دوسری سے متصل ہوں تو وہ دو قریے ایک کی طرح ہیں، اور اگر متصل نہ ہوں تو ہر ایک کا الگ مستقل حکم ہے۔)(۱)

نیز ''الانصاف'' میں علامہ مرداوی رَحِمَہُ اللہُ اسی بناء پر فرماتے ہیں کہ:

'' ظاهر كلام المصنف : أن أهل مكة ومن حولهم كغيرهم إذا ذهبوا إلى عرفة و مزدلفة ومنى وهو صحيح ، فلا يجوز لهم القصر ولا الجمع، على الصحيح من المذهب نص عليه و عليه أكثر الأصحاب.''

(مصنف ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ کا ظاہر کلام یہ ہے کہ مکہ والے اور اس کے اطراف واکناف والے دوسرے (باہر سے آنے والے) لوگوں کی طرح ہیں، کہ جب وہ عرفہ ومزدلفہ اور منی جائیں تو صحیح مذہب کی بناء پر ان کے لئے قصر کرنا جائز نہیں اور نہ دونمازوں کو جمع کرنا جائز ہے، اس کی تصریح کی گئی ہے اور اکثر اصحاب اسی پر ہیں۔)(۲)

فقہ مالکی کی کتاب:''مواهب الجليل'' میں ہے:

'' ولو كانت قريتان يتّصل بناء إحداهما بالأخرى فهما في حكم القرية ، وإن كان بينهما فضاء ، فلكل واحدة حكم الاستقلال.''

(اگر دو قریے قریب ہوں اس طرح کہ ایک کی عمارات دوسری سے

---

(۱) المغنی: ۲/۹۷

(۲) الانصاف: ۲/۱۷

متصل ہوں تو وہ دو قریے ایک قریہ کے حکم میں ہیں اور اگر ان دونوں میں فضاء یعنی فصل ہو تو ہر ایک کا الگ مستقل حکم ہے۔)(۱)

علامہ دسوقی مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے:

”مثل البساتين المسكونة القريتان اللتان يرتفق أهل إحداهما بأهل الأخرى بالفعل وإلا فكل قرية تعتبر بمفردها إن كان عدم الارتفاق لنحو عداوة“.

(سکونت پذیر باغات ہی کی طرح وہ دو قریے ہیں جن میں سے ایک کے رہنے والے دوسرے قریہ والوں سے بالفعل نفع اُٹھاتے ہیں، ورنہ ہر ایک قریہ الگ الگ مانا جائے گا اگر ان میں دشمنی وغیرہ کی وجہ سے آپسی تعاون نہ ہو۔)(۲)

اور اسی طرح کی بات فقہ مالکی کی دوسری کتاب ”الفواكه الدوانی“ میں بھی ہے، اس میں لکھا ہے:

”ومثل البساتين في اعتبار المجاوزة القريتان إذا اتصلتا أو اشتد قربهما بحيث يرتفق أهل كل واحدة بأهل الأخرى ، فلا يقصر المسافر من إحداهما حتى يجاوز الأخرى و ينفصل عن القريتين ، لا إن بعدت إحداهما من الأخرى ، أو كان بينهما عداوة بحيث لايرتفق أهل إحداهما بالأخرى ، فلا يعتبر في قصر المسافر من إحداهما مجاوزة الأخرى.“

(۱) مواهب الجليل: ۱۴۳/۲

(۲) حاشية الدسوقي: ۳۵۹/۱

(قصر میں تجاوز کے معتبر ہونے میں باغات کی طرح وہ دوقریے بھی ہیں جو متصل ہوں یا بہت زیادہ قریب ہوں، اس طرح کہ ان میں سے ایک کے رہنے والے دوسرے قریہ والوں سے مدد و نفع اُٹھاتے ہوں، لہٰذا جو شخص ان میں سے ایک سے سفر کرے وہ دوسرے گاؤں سے آگے بڑھنے، اور دونوں سے جدا ہونے تک قصر نہ کرے گا، لیکن اگر ان دوقریوں میں سے ایک دوسرے سے دور ہوں یا ان قریے والوں میں ایسی دشمنی ہو کہ ایک قریہ والے دوسرے قریہ والوں سے کوئی نفع وتعاون نہیں لیتے تو ان میں سے ایک قریہ سے سفر کرنے والے کو دوسرے سے آگے بڑھنے کا اعتبار نہیں۔)(۱)

ان عبارات سے مزید یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جن دوقریبی قریوں کے رہنے والے لوگوں میں آپسی تعلقات ہموار ہوں ان کا حکم ایک جیسا ہے، اس لئے قصر کے لئے ان دونوں سے تجاوز کرنا شرط ہے، برخلاف ان دوقریوں کے جن کے بسنے والے لوگوں میں اتفاق وارتفاق، اور آپسی رواداری نہ ہو، بلکہ دشمنی ہو تو وہ دوقریوں کے حکم میں ہیں۔

الحاصل: اس بحث سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں فقہاء کے مسالک میں دوقول وروایات ملتے ہیں، بعض نے دونوں کا ذکر کیا ہے اور بعض نے ایک کا، اور بعض نے بلا اختلاف ایک کا ذکر کیا ہے۔اور ''الموسوعة الفقهيه'' میں بھی جو چاروں ائمہ کے مسالک کی ترجمانی کے لئے لکھی گئی ہے، بلا کسی اختلاف کے یہی بات لکھی ہے:

(۱) الفواكه الدواني: ۱/۲۵۴

" القريتان المتدانيتان المتصل بناء إحداهما بالأخرى أو التي يرتفق أهل إحداهما بالأخرى فهما كالقرية الواحدة ، وإلا فلكل قرية حكم نفسها ، يقصر إذا جاوز بيوتها والأبنية التي في طرفها."

(وہ دو قریے جو قریب قریب ہوں، ان میں سے ایک کی عمارت دوسرے کے متصل ہو، یا وہ دو ملے ہوئے قریے جن میں سے ایک کے رہنے والے دوسرے سے نفع اُٹھاتے ہیں وہ ایک قریہ کی طرح ہیں، ورنہ ہر ایک کا اپنا مستقل حکم ہوگا، مسافر قصر کرے گا جب اس کے گھروں اور عمارات سے تجاوز کر جائے گا جو اس کے اطراف ہیں۔)(۱)

اس سے بھی اشارہ ملتا ہے کہ یہ تمام ائمہ کا مسلک ہے، اور فی الجملہ اس پر سب کا اتفاق ہے، البتہ دو باتوں میں جزوی طور پر اختلاف ان عبارات سے مفہوم ہوتا ہے:

(۱) ایک تو یہ کہ محض ایک آبادی کا دوسری کے قریب ہو جانا دونوں آبادیوں کے ایک قرار دینے کے لئے کافی ہے یا اس کے ساتھ ان دو قریوں و آبادیوں کے رہنے والوں کا ایک دوسرے سے تعاون لینے دینے کا سلسلہ رہنا بھی اس کے لئے ضروری ہے؟ فقہاء مالکیہ کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ دو آبادیوں میں قربت کے ساتھ ساتھ ان کے رہنے والوں میں ارتفاق کا تعلق بھی ضروری ہے، جبکہ دوسرے فقہاء کے کلام میں یہ شرط نہیں معلوم ہوتی، بلکہ محض قربت کا ہونا کافی معلوم ہوتا ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ دو آبادیوں میں قربت کا ہونا ان دو کو ایک قرار دینے کے لئے کافی ہے یا ان دونوں میں اتصال بھی ضروری ہے؟ اس میں امام ابو اسحاق شافعی رحمہ اللہ

---

(۱) الموسوعة الفقهيه: ۲۷/۲۷۹

نے ابوالعباس رحمہ اللہ کا جو قول نقل کیا ہے اس میں صاف ہے کہ:

''إن كانت القريتان متقاربتين فهما كالقرية الواحدة فلايقصر حتى يفارقهما.''

(اگر دو قریے قریب قریب ہوں تو وہ ایک قریہ کی طرح ہیں، لہٰذا ان دونوں سے آگے جانے تک قصر نہیں کرے گا۔)

اس کے برخلاف امام نووی رحمہ اللہ نے یہ نقل کیا ہے:

''وإن انفصلت إحداهما عن الأخرى فجاوز قريته جاز القصر، سواء قربت الأخرى منها أم بعدت.''

(اگر ان میں سے ایک قریہ دوسرے سے الگ ہو اور مسافر اپنے قریہ سے آگے بڑھ جائے تو اس کے لئے قصر جائز ہے، خواہ وہ دوسرا قریہ اس سے قریب ہو یا دور ہو۔)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں حضرات شوافع کا اختلاف ہے، ایک روایت میں قربت کو کافی قرار دیا گیا ہے اور دوسری میں اتصال کو لازم ٹھہرایا گیا۔

اس کے بعد اب ہم اس بات کی طرف آتے ہیں کہ علماء حنفیہ کے دو اقوال میں سے کونسا قول معتبر ہے؟ اس بارے میں بھی عبارات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض نے قول اول کی تصحیح کی ہے جس میں قصر کے لئے صرف اپنے شہر کی حدود و عمارات سے تجاوز کو شرط کہا گیا ہے، چنانچہ علامہ مصری رحمہ اللہ نے ''النہر الفائق'' میں کہا ہے:

''وأما القرية المتصلة بالربض فظاهر كلامه أنه لايشترط مجاوزتها، وصحح الشارح بقرب المصر لا

يقصر وإلا قصر، والمختار أنه يقصر فيهما؛ لأنه جاوز الربض ، ومتى جاوز الربض فقد جاوز البلد". (۱)

اسی طرح علامہ ظہیر الدین ولوالجی رحمہ اللہ نے **"فتاوی ولوالجیه"** میں اولاً یہ لکھا ہے:

"مسافر جب شہر سے نکلے اور اس کے قریب قریہ ہوتو اگر یہ قریہ شہر سے متصل ہوتو وہ داخل شہر ہے، لہٰذا وہاں قصر نہ کرے، اور اگر متصل نہ ہوتو قصر کرے"۔

اس کے بعد لکھا ہے:

"والمختار: أنه يقصر فيهما؛ لأنه جاوز الربض، وحين جاوز الربض فقد جاوز البلدة ." (۲)

ان حضرات نے اس کو مختار کہا کہ قریہ وگاؤں خواہ متصل ہو یا متصل نہ ہو، ہر صورت میں اپنے شہر سے آگے بڑھ جانے کے بعد قصر کیا جا سکتا ہے؛ کیونکہ ربض شہر (یعنی شہر سے متصل مکانات) سے تجاوز کرنے کے بعد وہ شخص شہر سے تجاوز کر گیا ہے۔

مگر بعض نے اس کے برخلاف دوسرے قول کو صحیح کہا ہے، فتاوی تاتارخانیہ میں علامہ عالم بن العلاء دہلوی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"والصحيح ما ذكرنا أنه يعتبر عمران المصر إلا إذا كانت ثمة قرية أو قرى متصلة بربض المصر ، فحينئذ يعتبر مجاوزة القرى." (۳)

---

(۱) النهر الفائق: ۱/۳۴۴

(۲) الفتاوى الولوالجيه: ۱/۱۳۱

(۳) فتاوى تاتارخانيه: ۱/۵۰۳

اسی طرح علامہ شرنبلالی اور علامہ شامی رحمہما اللہ نے بھی اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ ان کی عبارات اوپر نقل کی جا چکی ہیں، لہٰذا اب غور طلب یہ ہے کہ ان دو صحیح اقوال میں کس کو اصح مانا جائے؟ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ دوسرا قول ہی معتبر ہے، اسی لئے بعض فقہاء نے صرف اسی کا ذکر کیا ہے، اور بعض کے کلام سے یوں مستفاد ہوتا ہے کہ وہ ربض شہر سے متصل قریہ اور فناء شہر سے متصل قریہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے دونوں اقوال میں تطبیق کی صورت بیان کرنا چاہتے ہیں۔

چناں چہ امام قاضی خان رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

" وإن كانت القرى متصلةً بربض المصر فالمعتبر مجاوزة القرى ، هو الصحيح ، وإن كانت القرية متصلةً بفناء المصر ، لا بربض المصر يعتبر مجاوزة الفناء ، ولا يعتبر مجاوزة القرية ."

(اگر گاؤں شہر کے ربض سے متصل ہو تو ان قریوں سے تجاوز کا اعتبار ہوگا، اور یہی قول صحیح ہے، اور اگر قریہ فناء شہر سے متصل ہو، ربض شہر سے متصل نہ ہو، تو صرف فناء سے تجاوز کا اعتبار ہوگا، اور قریہ سے تجاوز کا اعتبار نہ ہوگا۔)(۱)

علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے قاضی خان کے اس قول کا ذکر کیا اور اس پر کوئی جرح وتنقید نہیں کی، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اسی کو اختیار کیا ہے۔(۲)

الحاصل وہ قریے اور گاؤں جو شہر سے متصل ہوں وہ اصح قول کے مطابق اسی شہر

(۱) فتاوی قاضی خان علی هامش الهندیة:۱/۱۶۵

(۲) دیکھو:البحر الرائق:۲/۲۲۶

میں داخل ہیں، اس لئے وہ سفر واقامت میں اسی شہر کے تابع ہوں گے۔

اس بحث کے پیش نظر ہمارے زیر غور مسئلہ میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مکہ کے قریب کی آبادیاں، بالخصوص وہ آبادیاں جن کی عمارات مکہ کی عمارات سے متصل ہو چکی ہیں، جیسے منی ومزدلفہ یہ مکۃ المکرّمہ میں داخل ہیں، اس لئے کہ ان میں قربت ہی نہیں بلکہ پوری طرح اتصال بھی پایا جاتا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ وہاں کے لوگوں کا آپسی ارتفاق بھی معلوم ومسلم ہے، بلکہ خود حکومت بھی ان کو ایک ہی قرار دیتی ہے، لہٰذا باتفاق ائمہ منیٰ ومزدلفہ مکہ میں داخل مانے جائیں گے۔ اور جب مکہ میں ان کو داخل مانیں گے تو لازمی طور پر قصر واتمام میں یہ مکہ کے تابع ہوں گے، لہٰذا مکہ میں اقامت ہو تو یہاں بھی اقامت مانی جائے گی اور اگر مکہ میں مسافرت ہو تو یہاں بھی مسافرت مانی جائے گی۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مفطراتِ صوم

اور عصرِ حاضر کے بعض مسائل

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مفطرات صوم اور عصر حاضر کے بعض مسائل

سوال نامہ برائے سترہواں سمینار

اسلام کے ارکان خمسہ میں سے ایک اہم رکن روزہ ہے، روزہ صبح صادق سے غروب آفتاب تک اکل وشرب اور جماع سے رکے رہنے کا نام ہے، اکل وشرب کا لفظ معروف ہے اور عام آدمی بھی اس کے متبادر مراد ومفہوم سے واقف ہے، کھانے اور پینے میں بنیادی طور پر حلق کے راستہ سے قابل خورد ونوش اشیاء انسان کے معدہ تک پہنچتی ہیں، فقہاء نے اس کو سامنے رکھتے ہوئے اجتہاد سے کام لے کر اکل وشرب کے دائرہ کو وسیع فرمایا ہے اور کسی بھی چیز کے فطری منافذ کے ذریعہ جوف معدہ یا جوف دماغ تک پہنچنے کو ناقض صوم قرار دیا ہے۔

اس پس منظر میں قدیم فقہاء نے ناک، کان، آنکھ اور آگے اور پیچھے کے راستہ سے جسم میں داخل ہونے والی اشیاء سے روزہ ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کا ذکر کیا ہے، نیز ان میں سے بعض صورتوں میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے بھی پایا جاتا ہے، فقہاء نے عام طور پر فطری منفذ اور غیر فطری منفذ کے درمیان فرق کیا ہے، اس بات کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے کہ داخل ہونے والی شئی کسی جوف میں جا کر قرار پذیر ہوتی ہے

یانہیں ہوتی؟ نیز اس پر بھی بحث کی گئی ہے کہ مجوف اعضاء سے کون سے اعضاء مراد ہیں؟ اس موضوع کا تعلق ایک حد تک طب اور علم التشریح؟ سے بھی ہے، مثلاً دماغ کو قدیم اطباء جوف مانتے تھے، غالباً اسی پس منظر میں فقہاء نے جوف دماغ اور جوف بطن کا ذکر کیا ہے، لیکن موجودہ دور میں سائنسداں جوف دماغ کے قائل نہیں ہیں، یعنی وہ دماغ کے اندر کوئی ایسا مجوف حصہ نہیں مانتے جس میں داخل ہو کر کوئی شئی ٹھہر جائے اور قرار پذیر ہو۔

میڈیکل سائنس کی ترقی اور طریقہ علاج میں بعض اختراعات نے کچھ نئے مسائل پیدا کر دیئے ہیں، جن پر قرآن وحدیث کے ارشادات اور سلف صالحین کے مقرر کئے ہوئے اصول واجتہادات کی روشنی میں غور وفکر کرنے کی ضرورت ہے، اسی طرح کے چند سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:

۱- امراض قلب سے متعلق بعض دوائیں وہ ہیں جنہیں نگلا نہیں جاتا بلکہ زبان کے نیچے دبا کر رکھا جاتا ہے، اگر روزہ کی حالت میں اس طریقہ پر مذکورہ دواء کا استعمال کیا جائے اور اس دواء کو یا لعاب میں مل جانے والے اس کے اجزاء کو نگلنے سے بچایا جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا، یہ مفسد صوم ہوگا یا نہیں؟

۲- جن لوگوں کو تنفس کا مرض ہوا نہیں بعض اوقات انہیلر استعمال کرنا پڑتا ہے، انہیلر کے ذریعہ ہوا اور اسکے ساتھ دوا- جو غالباً سفوف کی شکل میں ہوتی ہے- کا نہایت مختصر جزء پھیپھڑے تک پہنچایا جاتا ہے، گویا یہ جاتا تو حلق کے راستہ ہی سے ہے، لیکن معدہ میں نہیں جاتا بلکہ پھیپھڑے میں جاتا ہے، کیا روزہ کی حالت میں اس کا استعمال درست ہوگا؟

۳- بعض دوائیں بھاپ کے ذریعہ اندر لی جاتی ہیں، اس کا ایک سادہ طریقہ تو وہی

ہے جو قدیم زمانہ سے چلا آرہا ہے کہ ابلتے ہوئے گرم پانی میں دوا ڈال دی جاتی ہے اور اس سے نکلنے والی بھاپ کو ناک اور منہ کے ذریعہ کھینچا جاتا ہے، آج کل اس کے لیے بعض مشینی طریقے بھی ایجاد ہوئے ہیں، کیا اس طرح بھاپ کا لینا درست ہوگا؟

۴- موجودہ دور میں جسم کے اندر دواؤں کے پہنچانے کی ایک صورت انجکشن کی اختیار کی گئی ہے، جو جسم کے مختلف حصے میں لگائے جاسکتے ہیں، انجکشن کے ذریعہ دوا کسی خاص حصہ میں بھی پہنچائی جاتی ہے اور رگوں میں بھی پہنچائی جاتی ہے، تاکہ خون کے ساتھ پورے جسم میں اس کی رسائی ہوجائے، پھر بعض انجکشن محض دوا کی ضرورت پوری کرتے ہیں اور بعض وہ ہیں جو جسم کی غذا کی ضرورت پوری کرتے ہیں، پس انجکشن کے ذریعہ جسم کے اندر دوا پہنچانا یا جسم کی غذائی ضرورت کو پوری کرنا مفسد صوم ہے یا نہیں یا اس سلسلہ میں کچھ تفصیل بھی ہے؟

۵- جسم میں نمکیات کی کمی کو پورا کرنے اور غذا سے مطلوبہ قوت فراہم کرنے کے لیے ''گلوکوز'' چڑھایا جاتا ہے، یہ چونکہ ایک حد تک غذا کا متبادل ہے، اس لیے اس سے بھوک کا احساس کم ہوجاتا ہے اور بھوک کی وجہ سے پیدا ہونے والی کمزوری سے بھی آدمی محفوظ رہتا ہے، روزہ کی حالت میں کیا اس طرح گلوکوز کا استعمال درست ہوگا، جب کہ یہ فطری منفذ سے داخل نہیں کیا جاتا، لیکن اس کی وجہ سے ترک اکل وشرب سے پیدا ہونے والی کیفیت بھی انسان کے اندر متحقق نہیں ہوتی۔

۶- بعض سیال یا غیر سیال دوائیں پیچھے کے راستہ سے اندر پہنچائی جاتی ہیں، اسی طرح بواسیر کے مرض میں اندرونی مسوں پر مرہم لگایا جاتا ہے، اور امراض معدہ کی تحقیق کے لیے بعض آلات بھی اندر داخل کیے جاتے ہیں، یہ صورتیں روزہ کے لیے مفسد ہوں گی یا نہیں؟

۷- آگے کی راہ سے بھی بعض اشیاء اندر تک پہنچائی جاتی ہیں، جیسے مرد وعورت کے جسم میں مثانہ تک نلکی پہنچائی جاتی ہے، بعض امراض میں خواتین کی شرمگاہ میں سیال یا جامد دوا رکھی جاتی ہے یا مرض کی تحقیق کے لیے بعض آلات رحم تک پہنچائے جاتے ہیں، یہ صورتیں ناقض صوم ہیں یا نہیں؟

روزے میں دوا کا زبان کے نیچے رکھنا

قلبی امراض میں جو دوائیاں صرف زبان کے نیچے دبانے کی ہوتی ہیں اور حلق کے نیچے اُتاری نہیں جاتیں، ان کا حکم یہ ہے کہ ان سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ اس کی فقہی نظیر مسواک کا روزے کی حالت میں استعمال ہے، جس کو بلا کراہت جائز قرار دیا گیا ہے۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ:

" ولا بأس للصائم أن يستاك ، سواء كان السواك يابساً أو رطباً ، مبلولاً أو غيرَ مبلول ". (۱)

نیز اس کی نظیر یہ بھی ہوسکتی ہے کہ فقہاء نے عورت کو ضرورت کے موقعہ پر سالن کے چکھنے کی اجازت دی ہے، جیسے اس کا شوہر بدخلق ہو، بشرطیکہ وہ حلق کے نیچے نہ جائے۔ (۲)

بلکہ ان سب سے زیادہ واضح نظیر یہ جزئیہ ہے کہ فقہاء نے عورت کو اپنے بچے کی حفاظت کی خاطر کھانا چبانے کی بلا کراہت گنجائش دی ہے، مراقی الفلاح میں ہے کہ:

" وكره مضغه بلاعذر كالمرأة إذا وجدت من يمضغ

(۱) بدائع الصنائع: ۲/۲۶۶

(۲) مراقی الفلاح: ۲۵۶، البحر الرائق: ۲/۴۸۹، در مختار و شامی: ۳/۳۹۵

الطعام لصبيها، أما إذا لم تجد بداً منه فلا بأس بمضغها لصيانة الولد". (۱)

اور بحر الرائق اور شامی میں ہے کہ:

" والمضغ بعذر بأن لم تجد المرأة من يمضغ لصبيها الطعام من حائض أو نفساء أو غيرهما ممن لا يصوم ولم تجد طبيخا". (۲)

جب اپنے بچے کی خاطر کھانا چبانے کی اجازت ہے تو خود اپنی حفاظت کے لیے ایسی دوا کا استعمال جو حلق میں نہ جائے، صرف زبان کے نیچے دبا لی جائے، جائز ہے۔ لیکن اس میں یہ شرط ہے کہ اس کا کوئی حصہ حلق میں داخل نہ ہو، ورنہ روزہ یقیناً فاسد ہو جائے گا۔

روزے میں "انہیلر" کا استعمال

تنفس کی بیماری کے علاج کے لئے "انہیلر" کا استعمال درست نہیں، اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ اس سے ایک دوا (بصورت سفوف جیسا کہ سوال میں ہے یا بصورت سیال چیز جیسا کہ بعض کا کہنا ہے) ہوا کے ذریعے اندر پہنچائی جاتی، اور یہ اگر چہ ڈاکٹروں کے مطابق پھیپڑوں میں پہنچتی ہے، معدے میں نہیں، مگر یہ بات یقینی ہے کہ اس کو اسی راستے سے پہنچایا جاتا ہے جس سے کہ معدے کی طرف بھی راستہ جاتا ہے، اور معدے میں اس کے پہنچنے سے کوئی مانع بھی موجود نہیں ہوتا، اس لیے یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس کے کچھ اجزا کا پھیپڑوں کے بجائے معدے میں

(۱) مراقی الفلاح:۲۵۶

(۲) البحر الرائق: ۲/۴۸۹، شامی:۳/۳۹۵

چلا جانا عین ممکن ہے، لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ اس سے روزے کو فاسد قرار دیا جائے۔

وجہ یہ ہے کہ خود فقہا کرام نے لکھا ہے کہ:

"إن السبب يقوم مقام المسبب في موضع الاحتياط". (۱)

اور یہاں دوا کا بذریعہ "انہیلر" پھیپڑوں میں پہنچانا سبب ہے معدے میں پہنچنے کا، لہٰذا اس کو بھی مسبب کے درجے میں مان کر روزے کے لیے اس کو مفسد قرار دینا چاہئے۔

اور اسی اصول پر فقہا کے کلام میں احتیاطاً وجوب کی کئی نظیریں ملتی ہیں، مثلاً

(۱) نوم کا ناقض وضو ہونا اسی سبب سے ہے کہ یہ سبب ہے استرخائے مفاصل کا، اور وہ سبب ہے خروج ریح کا، جو حدث ہے، لہٰذا اس سبب کو مسبب کے قائم مقام قرار دیکر اس کو ناقض وضو مانا گیا ہے۔ (۲)

(۲) دخول بلا انزال میں وجوب غسل کی وجہ بھی یہی ہے کہ عموماً یہ انزال کا سبب ہے، لہٰذا اگرچہ انزال نہ ہو، مگر دخول ہو جائے تو غسل کو واجب قرار دیا گیا۔

فقہا فرماتے ہیں کہ:

" لأنه سبب للإنزال وهو متغيب عن البصر فقد يخفى عليه لقلته، فيقام مقامه لكمال السببية". (۳)

(۳) "ایلاج فی الدبر" کی صورت میں مفعول پر وجوب غسل کے بارے میں فقہا نے لکھا ہے کہ یہ وجوب احتیاطاً ہے۔ (۴)

---

(۱) بدائع: ۱/۱۴۶، ۲/۳۳۱

(۲) بدائع: ۲/۵۳۵

(۳) هدایه: ۱/۱۹، اللباب فی شرح الکتاب: ۱۰، بدائع: ۱/۱۴۶

(۴) هدایه: ۱/۱۹ بدائع: ۱/۱۴۶، شامی: ۱/۲۹۹

(۴) اسی طرح اس شخص پر روزہ واجب قرار دیا گیا جس نے چاند دیکھا، مگر اس کی شہادت قاضی نے رد کر دی، تو یہ شخص روزہ رکھے گا، اور اس کی وجہ احتیاط بیان کی گئی ہے۔ (۱)

الغرض ''انہیلر'' اگر چہ پھیپڑوں کے لئے بنایا گیا ہو اور اس سے اصل نشانہ پھیپڑے بنتے ہوں، مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ اس سے معدے کو جانے والے راستے ہی سے پھیپڑوں میں یہ دوا پہنچائی جاتی ہے اور معدے میں اس کے اجزا کا چلا جانا بہت ممکن ہے، لہٰذا اس کے استعمال سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔

ہاں چوں کہ ایسا شخص بغیر ''انہیلر'' کے رہے گا تو سخت پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور بسا اوقات یہ بات اس کے لئے خطرہ بھی بن جاتی ہے اس لئے ایسے شخص کو روزہ چھوڑنے کی اجازت ہوگی، اور اگر صحت مل جائے تو قضا ورنہ فدیہ ادا کرنا ہوگا۔

(۳) روزہ میں بھاپ کے ذریعہ دوا

بھاپ کے ذریعہ دوا کا اندر پہنچانا روزے کو فاسد کر دیتا ہے، خواہ وہ پرانے طریقے کے مطابق ہو یا کسی نئے طریقے کے مطابق کسی مشین کے ذریعہ ہو۔ اور وجہ ظاہر ہے کہ اس سے بھاپ اور بھاپ کے ذریعہ دوائی حلق کے اندر جاتی ہے۔ اور اس کا مفسد صوم ہونا معلوم و مسلم ہے۔

(۴) روزے میں انجکشن

روزے کی حالت میں انجکشن کے سلسلہ میں اولاً دو باتیں قابل غور ہیں: ایک انجکشن کی صورت کے بارے میں کہ اس کا کیا اثر روزے پر پڑتا ہے؟ اور دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ انجکشن کس مقصد کے لئے لگایا جا رہا ہے؟ اور مقصد کے مختلف

(۱) هدایه: ۱/۱۱۷، البحر الرائق: ۲/۴۶۴

ہونے کے لحاظ سے اس کے شرعی حکم میں کیا فرق پڑتا ہے؟

(۱) جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے اہل طب نے بھی یہ بات واضح کر دی ہے اور مشاہدہ بھی ہے کہ انجکشن میں سے بعض براہ راست گوشت میں اور بعض گوشت و پوست کے درمیان میں اور بعض راست طور پر پیٹ میں اور اکثر رگوں میں لگائے جاتے ہیں۔ لہٰذا اب غور یہ کرنا ہوگا کہ ان میں سے کونسے انجکشن کا کیا حکم ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ انجکشن خواہ رگوں میں دیا جائے، جیسے عام بیماریوں کے اندر ہوتا ہے، یا گوشت یا پوست میں لگایا جائے، جیسے ذیابیطس کے مریضوں کو ''انسولین'' پوست کے اندر لگاتے ہیں یا پیٹ میں لگایا جائے، جیسے کتا کاٹے ہوئے کو پیٹ میں لگاتے ہیں، سب کا حکم ایک ہے کہ ان سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

انجکشن کے بارے میں جمہور علما کی رائے یہی ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اپنے فتاوی ''امداد الفتاوی'' میں اسی کو اختیار کیا ہے، اسی طرح حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''فتاوی دار العلوم دیوبند'' میں اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''آلات جدیدہ کے شرعی احکام'' میں اور ''کلمۃ القوم فی انجکشن فی الصوم'' میں اسی کو اختیار فرمایا ہے۔

وجہ یہ ہے کہ فقہا کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ روزہ اس وقت ٹوٹتا ہے جب صورۃً یا معنیً افطار پایا جائے، صورۃً افطار یہ ہے کہ منہ سے کوئی چیز نگل کر جوف معدہ میں پہنچائی جائے، اور معنی افطار یہ ہے کہ جوف میں ایسی چیز پہنچائی جائے جس میں بدن کے لئے فائدہ ونفع ہو خواہ وہ غذا ہو یا دوا ہو، پھر جوف تک پہنچانے کی شرط یہ ہے کہ منفذ اصلی کے ذریعہ پہنچائی جائے۔ جب یہ باتیں پائی جائیں تو روزہ فاسد

ہوگا ورنہ روزہ باقی رہے گا۔ یہ تفصیل کتب فقہیہ میں موجود ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرات فقہا کے مطابق روزہ اس وقت فاسد ہوتا ہے جب کہ روزہ کو توڑنے والی چیز جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچے یا پہنچائی جائے اور یہ پہنچنا یا پہنچانا بھی ''منفذ اصلی'' کے ذریعہ ہو، جب یہ دو باتیں پائی جائیں تو روزہ فاسد ہوگا ورنہ نہیں، یعنی اگر روزے کو توڑنے والی چیز جوف معدہ یا جوف دماغ میں نہیں گئی یا گئی مگر ''منفذ اصلی'' کے ذریعے نہیں گئی تو اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔

اس اصول پر غور کریں کہ انجکشن میں صورتِ افطار تو نہیں پائی جاتی؛ کیوں کہ انجکشن میں منہ سے دوا نہیں پہنچائی جاتی؛ بل کہ جیسا کہ معلوم ہے رگوں یا گوشت سے دوا داخل کی جاتی ہے، ہاں انجکشن میں معنیٔ افطار پائے جاتے ہیں؛ کیوں کہ بدن کے لیے فائدہ مند چیز ''دوا یا غذا'' جوف میں پہنچائی جاتی ہے؛ مگر اس کی جو شرط ہے کہ یہ پہنچانا ''منفذ اصلی'' کے ذریعہ ہو، یہ بات اس میں متحقق نہیں، اس لیے انجکشن سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

فقہا کے کلام میں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں کہ معنی افطار پائے جانے کے باوجود منفذ اصلی کے ذریعہ جوف میں نہ پہنچنے کی بنا پر اس کو غیر مفسد مانا گیا ہے۔

(۱) فقہا نے روزے میں سرمہ لگانے کی اجازت دی ہے، اگر چہ کہ سرمے کا اثر حلق میں محسوس ہو؛ کیوں کہ یہ سرمہ حلق میں کسی منفذ اصلی سے نہیں پہنچا؛ بل کہ مسامات سے پہنچا ہے، اور آنکھ میں اور معدے یا دماغ کے مابین کوئی منفذ نہیں ہے۔

علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللہُ ''بدائع الصنائع'' میں آنکھوں میں سرمہ ڈالنے کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے اس کے جواز کی دلیل اس طرح بیان کرتے ہیں:

'' ولأنه لا منفذ من العين إلى الجوف ، ولا إلى الدماغ،

وما وجد من طعمه فذاک أثره ، لا عینه ، وأنه لا یفسد کالغبار والدخان". (۱)

اور علامہ شامی رحمہ اللہ سرمہ لگانے کے مسئلے پر وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" قال فی النهر : لأن الموجود فی حلقه أثرداخل من المسام الذی هو خلل البدن ، والمفطر أنما هو الداخل من المنافذ ، للاتفاق علی أن من اغتسل فی ماء فوجد فی باطنه أنه لا یفطر. (۲)

ان عبارات سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ محض جوف میں کسی چیز کا پہنچ جانا مفسد صوم نہیں ہے؛ بل کہ منفذ اصلی سے پہنچنا مفسد صوم ہے، اسی لیے سرمے اگر چہ آنکھوں میں ڈالنے کے بعد حلق میں محسوس ہو، اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

(۲) فقہا نے روزے کی حالت میں سر میں تیل ڈالنے اور اعضا بدن پر تیل لگانے کو جائز کہا ہے، حال آں کہ اس سے تیل بدن کے اندر پہنچتا ہے، اور اس کی تری اندر محسوس بھی کی جاتی ہے، مگر چونکہ "منفذ اصلی" سے نہیں پہنچتا، اور اصل وعین چیز نہیں پہنچتی؛ بل کہ اس کا اثر پہنچتا ہے اس لیے اس کو مفسد صوم نہیں مانا گیا۔ چناں چہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

" و کذا لو ادهن رأسه وأعضاءه ، فتشرب فیه أنه لا یضره ؛ لأنه وصل إلیه الأثر لا العین". (۳)

---

(۱) بدائع الصنائع: ۲/ ۲۳۷

(۲) شامی: ۳/ ۳۶۷

(۳) بدائع: ۲/ ۲۳۷

اور علامہ شرنبلالی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"أو ادهن لم يفسد صومه كما لو اغتسل ووجد برد الماء في كبده أو اكتحل ولو وجد طعمه في حلقه أو لونه في بزاقه أو نخامته في الأصح، وهو قول الأكثر".

آگے چل کر فرماتے ہیں:

ولو وضع في عينيه لبناً أو دواءً مع الدهن فوجد طعمه في حلقه لا يفسد صومه إذ لا عبرة مما يكون من المسام". (۱)

(۳) غسل کرنے یا پانی سے بھگویا ہوا کپڑا سر یا بدن پر لپیٹنے سے بھی روزہ فاسد نہیں ہوتا، حالانکہ اس عمل سے پانی کی ٹھنڈک وتری داخل بدن محسوس ہوتی ہے، وجہ اس کی بھی یہی ہے کہ اس کا اثر بدن میں جو محسوس کیا جاتا ہے وہ دراصل مسامات کے ذریعہ پہنچتا ہے، کسی منفذ اصلی سے نہیں پہنچتا۔

علامہ شامی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

"والمفطر أنما هو الداخل من المنافذ، للاتفاق على أن من اغتسل في ماء فوجد في باطنه أنه لا يفطر". (۲)

(۴) فقہا کرام نے لکھا ہے کہ اگر کسی کو پیٹ میں یا سر کے اندر زخم ہو جائے اور وہ اس زخم میں اندر دوا پہنچائے تو اس سے اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا، لیکن ان کے علاوہ کسی اور جگہ زخم ہو اور وہاں دوائی لگائی جائے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

---

(۱) مراقي الفلاح: ۲۳۶

(۲) شامي: ۳/۳٦۷

علامہ نسفی نے کنز الدقائق میں فرمایا کہ:

" داوى جائفة أو آمة بدواء ووصل الدواء الى جوفه أو دماغه أفطر". (۱)

اس کی وجہ یہی ہے کہ پیٹ کا زخم جس کو جائفہ کہتے ہیں اس میں دوا ڈالنے سے وہ جوف معدہ میں پہنچ جاتی ہے اور سر کے اندر دماغ کے زخم میں دوا ڈالی جائے تو وہ جوف دماغ میں پہنچتی ہے اس لئے اس کو مفسد قرار دیا گیا۔

(۵) مرد کی پیشاب گاہ میں اگر کوئی دوا ٹپکائی جائے، اور وہ مثانے تک پہنچ جائے تو فقہا میں اختلاف ہے کہ اس سے روزہ فاسد ہوگا یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ روزہ فاسد نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ مثانہ اور جوف بطن میں کوئی منفذ اصلی ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ان دونوں میں کوئی راستہ و منفذ نہیں ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ان میں منفذ ہے۔ یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ یہ بات ہر کس و ناکس محسوس کرتا ہے کہ پیشاب معدے ہی سے چل کر مثانے میں آتا ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس سے یہ سمجھا کہ دونوں کے درمیان منفذ ہے اس لئے پیشاب معدے سے مثانے میں آتا ہے؛ مگر ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں؛ بل کہ پیشاب کا معدے سے مثانہ میں آنا منفذ سے نہیں؛ بل کہ مسامات سے ہوتا ہے، وہ مسامات سے رس کر مثانے میں جمع ہوتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ پیشاب واپس معدے میں نہیں جا سکتا، اگر وہاں منفذ ہوتا تو جس طرح آیا تھا اسی طرح واپس بھی جا سکتا؛ مگر ایسا نہیں ہے۔

---

(۱) كنز الدقائق:٦٩

ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے اسی مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

"وهو مبنى على أنه هل بين المثانة والجوف منفذ أم لا ؟ وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق ، فقالا: لا، ووصول البول من المعدة الى المثانة بالترشح ، وما يخرج رشحاً لا يعود رشحاً ، كالجرة اذا سُدّ رأسها، وألقى في الحوض يخرج منها الماء، ولا يدخل فيها". (۱)

اور شامی رحمہ اللہ نے کہا کہ:

"والاختلاف مبنى على أنه هل بين المثانة والجوف منفذ أو لا؟ وهو ليس باختلاف على التحقيق ، والأظهر أنه لا منفذ له ، وانما يجتمع البول فيها بالترشح، كذا يقول الأطباء". (۲)

معلوم ہوا کہ اس مسئلے میں اختلاف دراصل جوف بطن و مثانے میں منفذ کے ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف پر مبنی ہے، اس سے اتنی بات معلوم ہوگئی کہ اگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہ ثابت ہو جاتی کہ ان دو کے درمیان منفذ نہیں ہے تو وہ بھی یہی کہتے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اگر امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ محقق ہو جاتا کہ دونوں میں منفذ ہے تو وہ بھی یہی فرماتے کہ روزہ فاسد ہو جائے گا۔

الغرض یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ مخارق اصلیہ و منافذ اصلیہ سے جو چیز ڈالی جائے اور وہ جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچ جائے وہی مفسد صوم ہے۔

---

(۱) البحر الرائق: ۲/۴۸۸

(۲) شامی: ۳/۳۷۲

بل کہ فقہا کے کلام سے یہ بات بھی صاف ہو جاتی ہے کہ کسی چیز کے مفسد صوم ہونے میں اصل جوف معدہ ہے کہ اگر اس میں کوئی چیز پہنچ جائے تو روزہ فاسد ہوگا، اور جوف دماغ میں پہنچنے کو اس لئے مفسد صوم مانا گیا ہے کہ جوف معدہ اور جوف دماغ کے مابین بھی منفذ اصلی موجود ہے، لہٰذا جو چیز دماغ میں پہنچے گی وہ اس منفذ کے ذریعے معدے میں بھی پہنچ جائے گی۔

علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ:

" وفي التحقيق: أن بين الجوفين منفذاً أصلياً ، فما وصل الى جوف الرأس يصل الى جوف البطن ". (۱)

اور شامی رحمہ اللہ نے اسی کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ:

" قال في البحر: و التحقيق أن بين الجوفين منفذاً أصلياً ، فما وصل الى جوف الرأس يصل الى جوف البطن". (۲)

الغرض ان سب سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ محض کسی چیز کے بدن میں پہنچنے یا پہنچانے سے روزہ فاسد نہیں ہو جاتا؛ بل کہ اس وقت فاسد ہوتا ہے جب کہ دو باتیں پائی جائیں: ایک یہ کہ وہ چیز جوف بطن میں پہنچے اور دوسرے یہ کہ "منفذ اصلی" کے ذریعے پہنچے۔

اس سلسلے میں بدائع الصنائع میں علامہ کاسانی رحمہ اللہ کی ایک عبارت بالکل صاف و واضح ہے وہ فرماتے ہیں:

---

(۱) البحر الرائق: ۲/۴۸۸

(۲) شامی: ۳/۳۷۶

"وما وصل الى الجوف أو الدماغ من المخارق الأصلية كالأنف والأذن والدبر بأن استعط أو احتقن أو أقطر فی أذنه فوصل الى الجوف أو الدماغ فسد صومه ، أما اذا وصل الى الجوف فلا شک فيه لوجود الأكل من حيث الصورة وكذا اذا وصل الى الدماغ لأن له منفذاً الى الجوف فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف .... وأما ما وصل الى الجوف أو الدماغ من غير المخارق الأصلية بأن داوى الجائفة والآمة فان داواها بدواء يابس لا يفسد لأنه لم يصل الى الجوف ولا الى الدماغ ولو علم أنه وصل يفسد فی قول ابی حنيفة رحمہ اللہ". (۱)

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب یہ دیکھنا چاہئے کہ عام طور پر جو انجکشن لگائے جاتے ہیں وہ رگوں میں دیے جاتے ہیں، اور یہ رگیں نہ تو جوف ہیں اور نہ منفذ اصلی، اسی طرح گوشت میں یا گوشت و پوست کے درمیان میں جو انجکشن لگائے جاتے ہیں وہ بھی منفذ اصلیہ میں نہیں ہے، لہٰذا مسئلہ صاف ہوگیا کہ انجکشن سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

(۲) اس کے بعد آیئے انجکشن کے مقصد کے لحاظ سے انجکشن کا حکم معلوم کرتے ہیں، انجکشن کبھی تو بیماری میں ضرورت کی وجہ سے لیا جاتا ہے، تا کہ اس کے ذریعہ دوائی بدن میں پہنچائی جا سکے، اور کبھی محض اس لئے لیا جاتا ہے کہ بدن میں قوت و طاقت پیدا ہو، اور اس کے لئے غذا پہنچائی جائے۔ مگر روزہ کے فاسد ہونے یا نہ ہونے کے

---

(۱) بدائع الصنائع: ۲/ ۲۲۷

لحاظ سے اس میں وہی بات ملحوظ رکھنی چاہیے جو اوپر عرض کی گئی، کہ انجکشن منفذ اصلی سے نہیں دیا جاتا، اس لیے انجکشن کی کسی بھی صورت میں اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، خواہ مقصد دوائی ضرورت ہو یا غذائی ضرورت؛ کیوں کہ روزے کے فاسد ہونے کی علت نہیں پائی گئی جیسا کہ تفصیلاً عرض کیا گیا۔

ہاں انجکشن لگانے کے مقصد کے پیش نظر اس کے جائز ہونے یا مکروہ ہونے میں اختلاف ہوسکتا ہے، کہ بلاضرورت روزہ میں انجکشن لینا مکروہ ہوگا اور ضرورت میں لینا مکروہ نہ ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ دوا تو ضرورت ہے مگر غذا روزے کی حالت میں کوئی ضرورت نہیں؛ بل کہ روزے کی حقیقت کے خلاف ہے، لہٰذا اول صورت مکروہ نہیں اور دوسری صورت مکروہ ہوگی۔

اور اس کی فقہی نظیر یہ ہے کہ فقہا نے لکھا ہے کہ روزے کی حالت میں اطمینان حاصل کرنے کی غرض سے غسل کرنے، بھیگے ہوئے کپڑے بدن یا سر پر لپیٹنے، اور سر پر پانی ڈالنے کی امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اجازت دی ہے، مگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے۔ اور مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روزے میں اس طرح کرنا گویا بے چینی و پریشانی کا اظہار ہے، اور یہ بات کراہت سے خالی نہیں۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ:

" وإنما كره الإمام الدخول في الماء والتلفف بالثوب المبلول لما فيها من إظهار الضجر في إقامة العبادة لا لأنه مفطر". (۱)

---

(۱) شامی: ۳/۳٦۷، البحر الرائق: ۲/۴۷۱

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں: ایک تو یہ کہ روزہ میں پانی کا جسم پر یا سر پر ڈالنا، غسل کرنا، جسم پر کپڑا لپیٹنا مفسد و مفطر صوم نہیں، دوسرے یہ کہ امام صاحب نے اس کو مکروہ اس لیے کہا ہے کہ اس عمل سے عبادت سے بے چینی کا اظہار ہوتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اسی طرح جب کوئی بلاضرورت ایسا انجکشن لیتا ہے جو غذا فراہم کرتا ہے تو اس سے بھی اگرچہ کہ روزہ نہیں ٹوٹتا، لیکن روزے سے پریشانی و بے چینی کا مظاہرہ ہوتا ہے، اس لئے یہ مکروہ ہوگا۔ اس کے برخلاف دوا کے طور پر انجکشن لینا ایک ضرورت ہے اور اس سے روزہ رکھنے میں سہولت ہوتی ہے اور پریشانی سے حفاظت کا سامان ہوتا ہے، اس لئے دوا کے طور پر لینا بلا کراہت جائز ہے، جیسے پانی سے تر کیا ہوا کپڑا سر یا بدن پر لپیٹنا ضرورت پر جائز ہے، اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور بعض صحابہ سے ثابت ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ:

> ”اسی پر فتوی ہے؛ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں پیاس کی وجہ سے یا گرمی کی وجہ سے سر پر پانی ڈالا تھا، اس کو ابو داؤد نے روایت کیا ہے، اور ابن عمر رضی اللہ عنہ روزے کی حالت میں کپڑا بھگو کر اپنے اوپر لپیٹ لیتے تھے“۔(۱)

اور علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ:

> ”عن أبی حنیفة أنه یکره للصائم المضمضة والاستنشاق لغیر الوضوء ولا بأس به للوضوء وکره الاغتسال وصب الماء علی الرأس والاستنقاع فی الماء

(۱) شامی: ۳/۴۰۰

والتلفف بالثوب المبلول لأنه اظهار الضجر عن العبادة.
وقال أبو يوسف: لايكره وهو الأظهر لما روى أن النبی ﷺ صب علی رأسه ماء من شدة الحر وهو صائم ولأن فيه إظهار ضعف بنيته وعجز بشريته فإن الإنسان خلق ضعيفا لا إظهار الضجر". (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ انجکشن اگر ضرورت کے لئے ہےتو بلا کراہت جائز ہے ورنہ بےچینی کا اظہار ہونے کی وجہ سے کراہت سے خالی نہیں۔

روزے میں گلوکوز چڑھانا

گلوکوز بھی چوں کہ عروق کے ذریعے چڑھایا جاتا ہے،لہٰذا اس کا مسئلہ بھی وہی ہے جو انجکشن کا ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا؛ کیوں کہ منافذ اصلیہ سے وہ نہیں پہنچایا جاتا، البتہ یہ دیکھنا چاہئے کہ یہ ضرورت کی وجہ سے دیا جارہا ہے یا بلا ضرورت؟ پہلی صورت میں جائز ہےاور دوسری صورت میں ناجائز ومکروہ؛ کیوں کہ اس میں بھی وہی بات ہے جو اوپر عرض کی گئی کہ اس سے روزے میں بےچینی کا مظاہرہ ہوتا ہے جو کہ عبادت سے بےچینی ہےاور یہ بات مکروہ ہے۔پھر بلا ضرورت لینا روزے کی حقیقت کے منافی ہے، کیوں کہ روزے کا مقصد اللہ کے لیے بھوکا پیاسا رہنا ہےاور اللہ کے عشق ومحبت کا مظاہرہ ہے،اور بلا ضرورت گلوکوز چڑھانے سے بھوک و پیاس ختم ہوکر روزے کی حقیقت بھی ختم ہوجاتی ہے،اس لیے بلا ضرورت یہ جائز نہیں ہوگا۔

مقعد میں دوائی یا آلات کا روزے کی حالت میں داخل کرنا

سیال ہو یا جامد کسی بھی دوا کا مقعد میں داخل کرنا روزہ کو فاسد کر دیتا ہے،خواہ

(۱) البحر الرائق: ۲/۴۹۰

بواسیر کے اندرونی مسوں پر مرہم کی صورت میں ہو یا اور کسی وجہ سے ہو؛ کیوں کہ سرین ایک منفذ ہے جس سے راست طور پر جوف معدہ کو راستہ ہے، اور یہ بات واضح ہے کہ جوف میں منفذ اصلی سے کسی بھی چیز کا داخل کرنا روزے کو فاسد کر دیتا ہے۔ اسی لئے فقہا نے لکھا ہے کہ:

''حقنہ لگانے سے روزہ فاسد ہو جائے گا''۔ (۱)

اور رہا تشخیص و تحقیق کے لیے مقعد میں آلات کا داخل کرنا تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، اس کی نظیر فقہا کا بیان کردہ یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے مقعد میں لکڑی یا اُنگلی داخل کی تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، بشرط کہ لکڑی کا ایک حصہ باہر ہو، پورا اندر داخل نہ ہو جائے، اور انگلی خشک ہو، تر نہ ہو۔ (۲)

علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

'' وکذا روی عن محمد فی الصائم : اذا أدخل خشبة فی المقعد أنه لا یفسد صومه الا اذا غاب طرفا الخشبة . وهذا یدل علی أن استقرار الداخل فی الجوف شرط فساد الصوم ''. (۳)

اور عالمگیری رحمہ اللہ میں ہے:

'' ولو أدخل إصبعه فی إسته أو المرأة فی فرجها لا یفسد وهو المختار إلا إذا کانت مبتلة بالماء أو الدهن

(۱) بدائع: ۲/۲۲۷، شامی: ۳/۳۷۶

(۲) در مختار مع الشامی: ۳/۳۶۹

(۳) بدائع: ۲/۲۲۷

فحينئذ يفسد لوصول الماء أو الدهن". (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر مقعد میں کوئی آلہ داخل کیا جائے اور اس میں کوئی دوایا پانی وغیرہ لگا نہ ہو تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، اور اگر اس پر دوایا پانی لگا ہو تو چوں کہ وہ دوایا پانی اندر رہ جائے گا اس لئے اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔

پیشاب کے راستے سے دوا یا کوئی آلہ داخل کرنا

روزے کی حالت میں پیشاب کے راستے سے دوا یا کسی نلکی و آلے کے داخل کرنے کے بارے میں عورت و مرد کا حکم مختلف ہے، جہاں تک عورت کا مسئلہ ہے تو اس کے بارے میں معلوم ہونا چاہئے کہ عورت کی فرج کے دو حصے ہیں: ایک داخل اور دوسرا خارج ،فرج خارج کا حکم یہ ہے کہ اس میں کسی چیز کا داخل کرنا مفسد صوم نہیں، کیوں کہ یہ جوف نہیں اور نہ اس میں داخل کی گئی دوا وغیرہ جوف میں جاتی ہے، اسی لئے اس حصہ کو داخل بدن نہیں مانا جاتا؛ بل کہ خارج مانا جاتا ہے۔

اور فرج داخل اس کے برخلاف جوف کا ایک حصہ ہے۔علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

" قلتُ: الأقرب التخلص بأن الدبر والفرج الداخل من الجوف إذ لا حاجز بينهما و بينه ، فهما في حكمه". (۲)

اسی لئے فقہا نے لکھا ہے کہ عورت کی شرمگاہ میں دوا وغیرہ ٹپکانے سے بالاتفاق اس کا روزہ جاتا رہے گا؛ کیوں کہ اس سے جوف میں وہ دوا پہنچ جاتی ہے۔

چنانچہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے بدائع میں فرمایا ہے کہ:

(۱) عالمگیری:۱/۲۰۴

(۲) شامی:۳/۳۷۲

” وأما الإقطارفی قبل المرأة فقد قال مشائخنا : انه يفسد صومها بالإجماع ، لأن لمثانتها منفذاً ، فيصل إلى الجوف“. (۱)

البحر الرائق میں ہے:

” لأن الإقطار فی قبل المرأة يفسد الصوم بلاخلاف على الصحيح“. (۲)

اس لئے عورت کی فرج داخل میں دوا کا داخل کرنا یا کسی اور چیز خواہ وہ نلکی ہو یا کسی اور آلے کا داخل کرنا روزے کو فاسد کر دیتا ہے، بشرطہ کہ اس کا کوئی حصہ فرج خارج میں نہ رہے، ہاں اگر اس کا ایک حصہ فرج خارج میں یا باہر موجود ہو تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔

اس کی نظیر یہ جزئیہ ہے جو در مختار میں لکھا ہے کہ:

”ولو أدخلت قطنةً إن غابت فسد وإن بقی طرفها فی فرجها الخارج لا“. (۳)

اور یہ بات ظاہر ہے کہ دوائیاں جب اندر پہنچانا ہوتا ہے تو اس کو پوری طرح اندر داخل کر دیا جاتا ہے، لہٰذا داخلی فرج میں دواء رکھ دینے سے روزہ فاسد ہو جائے گا، اسی طرح عورتیں جو لوپ لگا لیتی ہیں اس سے بھی روزہ فاسد ہو جاتا ہے؛ کیونکہ یہ بھی فرج داخل میں اندر رکھ دیا جاتا ہے۔

لیکن ڈاکٹر لوگ تشخیص و تحقیق کے لئے جو آلات استعمال کرتے ہیں یہ چونکہ

---

(۱) بدائع: ۲/ ۲۲۷

(۲) البحر الرائق: ۲/ ۴۸۸

(۳) در مختار: ۳/ ۳۶۹

فرج میں داخل کر کے نکال لئے جاتے ہیں، وہیں چھوڑ نہیں دیے جاتے، اس لیے ان سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، بشرطیکہ ان آلات پر کوئی دوا یا پانی وغیرہ لگا ہوا نہ ہو؛ کیوں کہ اندر داخل کی جانے والی چیز کا جوف ہی میں رہ جانا بھی فساد صوم کی شرط ہے۔

علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے اسی بات کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

" **هذا يدل على أن استقرار الداخل فی الجوف شرط فساد الصوم**". (۱)

نیز علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

" **ويشترط أيضاً استقراره داخل الجوف ، فيفسد اذا غيبها لوجود الفعل مع الاستقرار ، وان لم يغيبها فلا ؛ لعدم الاستقرار**". (۲)

معلوم ہوا کہ ڈاکٹروں کے آلات اگر پانی و دوا لگے ہوئے نہ ہوں تو ان کو عورت کی شرمگاہ میں داخل کرنے سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

اور مرد کی پیشاب گاہ میں کسی چیز کا داخل کرنا اگر صرف "ذکر" کی حد تک ہو اور مثانے تک نہ پہنچے تو بالاتفاق اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ:

" **وأفاد أنه لو بقی فی قصبة الذكر لا يفسد اتفاقاً ولاشک فيه**".

(اگر دوا یا پانی پیشاب کی نالی ہی میں رہ جائے تو بالاتفاق روزہ

(۱) بدائع: ۲/ ۲۲۷

(۲) شامی: ۳/ ۳۶۸

فاسد نہیں ہوتا۔)(۱)

اور علامہ ابن نجیم المصری رحمہ اللہ نے ''البحر الرائق'' میں خلاصے کے حوالے سے لکھا ہے:

'' وأما ما دام في قصبة الذكر فلايفسد اتفاقاً''. (۲)

معلوم ہوا کہ اگر پیشاب کی نالی میں دوا یا کوئی آلہ داخل کیا جائے اور وہیں تک محدود ہو تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور اگر وہ مثانے تک پہنچے تو اس میں اختلاف ہے کہ اس سے روزہ فاسد ہوگا یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ روزہ فاسد نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔

البحر الرائق میں ہے:

'' وان أقطر في احليله لا أي لا يفطر، أطلقه فشمل الماء والدهن ، وهذا عندهما خلافا لأبي يوسف''.

(اگر اپنی پیشاب گاہ کے سوراخ میں قطرہ ڈالا تو روزہ فاسد نہ ہوگا، قطرے کو مطلق بیان کیا لہٰذا پانی و دوا دونوں کے قطرات کو یہ شامل ہے، اور یہ فاسد نہ ہونا امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے بر خلاف امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے۔)(۳)

اور اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ مثانہ اور جوف بطن میں منفذ اصلی کے پائے جانے کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ ان

(۱) شامی: ۳/۷/۳۷

(۲) البحر الرائق: ۲/۴۸۸

(۳) البحر الرائق: ۲/۴۸۸

دونوں میں کوئی راستہ ومنفذ نہیں ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ان میں منفذ ہے۔

ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے "البحر الرائق" میں اسی مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے:

" وهو مبنى على أنه هل بين المثانة والجوف منفذ أم لا ؟ وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق ، فقالا: لا، ووصول البول من المعدة الى المثانة بالترشح، وما يخرج رشحاً لا يعود رشحاً، كاجرة اذا سُدّ رأسها، وألقى فى الحوض يخرج منها الماء ، ولا يدخل فيها "(۱)

اور شامی رحمہ اللہ نے کہا:

" والاختلاف مبنى على أنه هل بين المثانة والجوف منفذ أو لا؟ وهو ليس باختلاف على التحقيق . والأظهر أنه لا منفذ له ، وانما يجتمع البول فيها بالترشح ، كذا يقول الأطباء". (۲)

معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں اختلاف دراصل جوف بطن ومثانہ میں منفذ کے ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف پر مبنی ہے، اور ترجیح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کو دی گئی ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

---

(۱) البحر الرائق: ۲/ ۴۸۸

(۲) شامی: ۳/۲/۳۷۲

"والأظهر أنه لا منفذ له وانما يجتمع البول فيها بالترشح، كذا يقول الأطباء".

(اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ اس کو کوئی منفذ نہیں ہے، اور پیشاب مثانے میں رس کر جمع ہوتا ہے، ڈاکٹروں نے ایسا ہی کہا ہے۔)(۱)

لہٰذا مرد کے پیشاب کے راستے سے کسی دوا یا آلے کا داخل کرنا مفسد صوم نہ ہوگا؛ کیوں کہ اس سے جوف میں کوئی چیز نہیں پہنچتی، بل کہ وہ جوف سے باہر ہی رہتی ہے۔ واللہ اعلم۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

(۱) شامی: ۳/۳۷۲

صدقے کا بکرا
ایک مسئلے کی وضاحت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

صدقے کا بکرا—ایک مسئلہ کی وضاحت

مسئلہ کی صورت

حامداً و مصلیاً: عوام الناس میں صدقہ کے بکرے کی ایک رسم رائج ہے، اس سلسلہ میں فقہی غور و فکر کی ضرورت ہے، لہٰذا اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔

عام طور پر لوگ جس کو صدقہ سے تعبیر کرتے ہیں، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص سخت بیمار ہو جاتا ہے تو اس خیال سے کہ جان کے بدلے جان دینا چاہیے، اس کی جانب سے بکرا ذبح کر کے فقراء کو تقسیم کرتے ہیں؛ اور بعض لوگوں میں اس کے ساتھ یہ بھی رسم ہے کہ اس بکرے کو بیمار کے قریب لے جا کر بیمار کا ہاتھ اس پر پھیرتے ہیں، یا بکرے کو بیمار کے سر سے پیر تک چلاتے ہیں اور اس میں خیال یہ ہوتا ہے کہ اس بیمار کی بیماری اس میں اُتر گئی، اور اس کو اُتارا کہتے ہیں؛ اور بعض لوگوں میں مزید یہ ہوتا ہے کہ اس صدقے میں کالے بکرے کی تخصیص کرتے ہیں۔ اس طرح کے بکرے عوام کی زبان میں ''صدقے کے بکرے'' کہلاتے ہیں اور اکثر لوگ ''مدارس اسلامیہ'' میں طلبہ کو کھلانے کے لیے اس قسم کے بکرے دے جاتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اس عقیدے کے ساتھ اور ان تخصیصات کے ساتھ جو بکرے ذبح کیے جاتے ہیں، ان کا شرعی حکم کیا ہے؟ اس بارے میں پہلے بعض اکابر علماء کے

فتاوی نقل کرتا ہوں، پھر ان کی ضروری توضیح کروں گا۔

حضرت حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ کا فتوی

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ سے اس سلسلہ میں سوال کیا گیا تھا، پہلے سوال ملاحظہ کیجئے:

سوال: زید سخت بیمار ہوا، اس وقت اس کے خویش واقارب نے ایک بکرا لاکر زید کی جانب سے ذبح کر کے اس کا گوشت للہ فقراء کو تصدق کر دیا، اور یہ عام رواج ہو گیا ہے، اور اس طریقہ کو دم نام رکھا ہے۔ آیا یہ طریقہ شرعاً کیسا ہے اور اس کا ثبوت کہیں ہے یا نہیں؟

اس کا جواب حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے یہ دیا ہے:

الجواب: چونکہ (اس عمل سے) مقصود فداء ہوتا ہے اور ذبح کی یہ غرض صرف عقیقہ میں ثابت ہے، اور جگہ نہیں؛ اس لیے یہ طریقہ بدعت ہے۔[1]

حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا دوسرا فتوی

اسی قسم کے ایک سوال کا جواب حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے مزید وضاحت سے دیا ہے اور وہ فارسی زبان میں لکھا گیا ہے؛ یہاں صرف جواب کا ترجمہ پیش کرتا ہوں:

الجواب: اگر چہ خیر القرون میں اس کی عادت کا ہونا نظر سے نہیں گذرا، مگر قاعد کلیہ شرعیہ کی طرف نظر کرتے ہوئے، یہ عمل فی نفسہ اباحت کا حکم رکھتا ہے، لیکن بعض عوارض کے سبب اس کے بدعت ہونے پر فتوی دینا میرا معمول ہے۔ اور وہ عارض یہ

(۱) امداد الفتاوی: ۵/ ۳۰۷

ہے کہ اکثر لوگ اس عمل میں نفس صدقہ کو نافع نہیں سمجھتے، بلکہ خاص طور پر جانور ذبح کرنے اور خون بہانے کو مریض کا فدیہ جانتے ہیں۔ اور یہ بات غیر قیاسی ہے جو (قرآن وحدیث کی) نص کی محتاج ہے، اور نص ہے نہیں، اور عوام کے اس اعتقاد پر دلیل، ان لوگوں کا جانور کی قیمت کی مقدار صدقہ کرنے پر راضی نہ ہونا ہے۔(۱)

حضرت مفتی رشید احمد صاحب کا فتوی

نیز پاکستان کے مشہور عالم حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی دامت برکاتہم نے اسی سلسلہ کے ایک سوال کا جواب تفصیل سے دیا ہے، فرماتے ہیں:

''آفات و بیماری سے حفاظت کے لئے صدقہ وخیرات کی ترغیب آئی ہے، مگر عوام کا اعتقاد اس بارے میں یہ ہوگیا ہے کہ کسی جانور کا ذبح کرنا ہی ضروری ہے، جان کو جان کا بدلہ سمجھتے ہیں، شریعت میں اس کا کوئی ثبوت نہیں، یہ عوام کی خود ساختہ بدعت ہے۔ اگر کوئی یہ عقیدہ نہ رکھتا ہو تو بھی اس میں چونکہ اس عقیدے اور بدعت کی تائید ہے، لہٰذا ناجائز ہے، اور کسی قسم کا صدقہ وخیرات کردے، شریعت میں قربانی اور عقیقہ کے سوا اور کہیں بھی جانور کا ذبح کرنا ثابت نہیں۔ یہ بھی غلط عقیدہ اچھے اچھے دیندار لوگوں میں بھی پایا جاتا ہے، اس لئے علماء پر لازم ہے کہ اس کی اصلاح پر خاص توجہ دیں، اور مدارس دینیہ میں اس قسم کے بکرے جو دئے جاتے ہیں، ان کو ہرگز قبول نہ کریں۔ علماء کی چشم پوشی اور ایسے ''بکروں'' کو قبول کر لینے سے اس گمراہی کی تائید ہوتی ہے۔(۲)

---

(۱) امداد الفتاویٰ:۵/ ۳۰۷

(۲) احسن الفتاویٰ:۱/ ۳۶۷

توضیحاتِ احقر

ان فتوؤں سے چند امور پر روشنی پڑتی ہے، میں یہاں ان کی توضیح کروں گا تا کہ بات بالکل صاف طریقہ سے سامنے آجائے:

(۱) بیماری سے شفاء اور مصائب اور آفات سے حفاظت کیلئے صدقہ کے طور پر جانور ذبح کر کے فقراء کو دینا فی نفسہ درست ہے، اور یہ عمل اس مقصد میں مؤثر و مفید بھی ہے، جیسے اور چیزوں کا صدقہ دینا درست و مئوثر ہے۔

چنانچہ احادیث میں صدقہ کی ترغیب کے ساتھ اس کا سبب شفاء امراض ہونا اور دفع مصائب کے لئے مفید ہونا بھی وارد ہوا ہے۔ مثلاً ایک حدیث میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

«قال رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم :حَصِّنُوْا أَمْوَالَکُمْ بِالزَّکوٰۃِ، وَ دَاوُوْا مَرْضَاکُمْ بِالصَّدَقَۃِ».

(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے مالوں کی حفاظت زکوٰۃ کے ذریعہ کرو اور اپنے مریضوں کا علاج صدقہ سے کرو)۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ صدقہ و خیرات بیماری کے لئے شفاء کا سبب ہیں۔ ایک اور حدیث میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

« إِنَّ الصَّدَقَةَ لَتُطْفِئُ غَضَبَ الرَّب وَ تَدْفَعُ عَنْ مِيتَةِ السُّوْءِ ».

(صدقہ خیرات، رب کے غصہ کو ٹھنڈا کر دیتا ہے اور بری موت کو

(۱) معجم کبیر طبرانی :۱۰/ ۱۲۸،معجم اوسط:۲/۴/۲۷۴،سنن بیہقی:۳/۳۸۲

دفع کرتا ہے)۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کے غضب کی وجہ سے جو مصائب و پریشانیاں پیش آتی ہیں، صدقہ ان سے حفاظت کا ذریعہ بنتا ہے، اس طرح کہ وہ اللہ کے غضب کو ٹھنڈا کر دیتا ہے۔

مگر یہ مطلق صدقہ کے بارے میں ہے، خواہ وہ اناج کی شکل میں دیا جائے، یا رقم دی جائے، یا کپڑا دیا جائے، یا جانور ذبح کر کے گوشت دیا جائے یا پکا کر کھلایا جائے، یا اور کوئی چیز دی جائے۔

(۲) عوام الناس نے بیماری سے شفاء اور آفات سے تحفظ کے لیے صدقہ میں جانور کی جو تخصیص کر رکھی ہے، یہ صحیح نہیں ہے، اور اس میں دو طرح کی غلطی لوگوں سے ہو رہی ہے:

(الف) ایک یہ کہ اس میں اکثر لوگوں کا عقیدہ ہو گیا ہے کہ یہ جان کے بدلہ جان ہے، جس کو جان کا فدیہ کہتے ہیں، اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ہم یہ جانور اللہ کے نام پر دیں گے تو اللہ اس جان کے بدلہ ہماری یا فلاں کی جان کی حفاظت کرے گا۔ اسی لیے اکثر لوگ کوئی اور چیز صدقہ دینے یا جانور کی قیمت صدقہ کرنے تیار نہیں ہوتے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ عام طور پر جانوروں کے صدقہ وخیرات میں مذکورہ عقیدہ پوشیدہ ہوتا ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس عقیدہ کے ساتھ جانور کا صدقہ درست ہے یا نہیں؟ اس کا جواب اوپر کے فتاوی میں موجود ہے کہ یہ عقیدہ عوام کا خود ساختہ اور بدعت ہے۔ لہٰذا اس عقیدے کے ساتھ صدقہ درست نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جان کے فدیہ میں جانور ذبح کرنا شریعت میں صرف دو موقعوں پر ثابت ہے: ایک قربانی میں اور دوسرے

---

(۱) ترمذی: ۱/۱۴۴، رقم: ۶۶۴، صحیح ابن حبان: ۸/۱۰۳

عقیقہ میں۔ ان دو موقعوں کے سوا کسی اور جگہ اس مقصد کے لیے جانور دینے کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ لہٰذا اپنی طرف سے بیماری و پریشانی کے موقعہ پر جان کے بدلہ جان کا صدقہ متعین کرنا دراصل دین میں اضافہ اور بدعت ہے، جیسا کہ اوپر کے فتوؤں میں تصریح کی گئی ہے۔

اس پر یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ جب شریعت میں قربانی اور عقیقہ کے موقعہ پر فدیہ میں جانور دینے کا ثبوت ہے، تو اسی پر قیاس کرتے ہوئے بیماری وغیرہ کے موقعہ پر فدیہ میں جانور دیا جائے تو کیا حرج ہے؟ اس کا جواب حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے فتوے میں دیا گیا ہے: وہ یہ کہ جان کے بدلہ جان دینا امر غیر قیاسی ہے، جس پر کسی اور مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، اس کے لیے تو نص کی ضرورت ہے، اور نص ہے نہیں۔ لہٰذا اس پر قیاس کر کے دوسرے موقعہ پر اس کو متعدی نہیں کیا جاسکتا۔

میں کہتا ہوں کہ اس کی وجہ یہ فقہی اصول ہے کہ قیاس صرف ان امور میں درست ہے جو عقل سے سمجھے جاسکتے ہوں، ورنہ قیاس جائز و درست نہ ہوگا۔

علامہ سرخسی اور علامہ بزدوی رحمہما اللہ نے قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں لکھی ہیں، اور ان میں سے ایک یہ بھی لکھی ہے کہ:

”والثاني أن لا يكون معدولاً عن القياس“. (۱)

لہٰذا جب اس عقیدے کے ساتھ ذبح و صدقہ امر خلاف قیاس ہے تو اس پر قیاس کرنا بھی جائز نہ ہوا، لہٰذا ان دو موقعوں کے علاوہ کسی اور موقعہ پر اس عقیدے سے ذبح و صدقہ جائز نہیں، خلاصہ یہ کہ اس خاص عقیدہ کے ساتھ صدقہ کا جو رواج ہے یہ شرعی نقطۂ نظر سے درست نہیں ہے اور بدعت میں داخل ہے۔

---

(۱) اصول السرخسی: ۱۴۹/۲، اصول البزدوی: ۲۵۵/۱

(ب) اس میں دوسری خرابی یہ ہے کہ شریعت میں صدقہ عام تھا، کسی بھی چیز سے دیا جا سکتا تھا، مگر عوام نے اس کو جانور کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔اسی لیے یہ لوگ اس موقعہ پر کسی اور چیز کے ذریعہ صدقہ کرنے راضی نہیں ہوتے، بلکہ جانور ہی دینے پر مصر ہوتے ہیں۔اور یہ بات اہل علم پر پوشیدہ نہیں کہ بلا دلیل کسی عام کی تخصیص جائز نہیں، یہ بھی شریعت میں دخل اندازی کے مترادف اور بدعت ہے۔

(ج) ہوسکتا کہ بعض لوگ ایسے بھی ہوں جو نہ ایسا عقیدہ رکھتے ہوں اور نہ تخصیص کرتے ہوں، بلکہ محض ثواب کے لئے یا شفاء امراض اور آفات سے تحفظ کے لئے بلا تخصیص، جیسے اور چیزیں صدقہ کرتے ہیں ایسے ہی جانور بھی صدقہ دیتے ہوں، مگر چونکہ اس سے غلط عقیدہ رکھنے والوں کی تائید ہوتی ہے، لہٰذا صدقہ کے بکروں کا رواج ہی ترک کرنے کے قابل ہے، لہٰذا صدقہ دینا ہی ہے تو کسی اور چیز سے دیا جائے، روپیہ پیسہ، اناج، کپڑا، کھانا وغیرہ، بلکہ رقم دیدینا افضل بھی ہے کہ اس سے حاجت مند اپنی ضروریات کو آسانی سے پوری کرسکتا ہے، لہٰذا جن کا عقیدہ ہی غلط ہے ان کو تو اس سے توبہ کرنا اور اس سے احتراز کرنا ہی ہے اور جن کا عقیدہ غلط نہیں، ان کو بھی چاہئے کہ اس سے پرہیز کریں تاکہ بدعت کی تائید نہ ہو۔

عام مسلمانوں سے گزارش

ان توضیحات کے بعد میں عام مسلمانوں سے گذارش کرتا ہوں کہ اسلام میں صدقہ وخیرات کی جو اہمیت ہے اور اسکی جتنی تاکید وترغیب آئی ہے، اس کے پیش نظر صدقات وخیرات کا اہتمام کرنا چاہئے، مگر اسی کے ساتھ اس بات کی کوشش بھی کرنا چاہئے کہ ہمارا صدقہ وخیرات، اللہ کے نزدیک مقبول ہو۔اور عمل کے مقبول ہونے

کی دو شرطیں ہیں: ایک یہ کہ نیت میں اخلاص ہو کہ صرف اللہ کی رضا اور ثواب کے حاصل کرنے کے لیے عمل کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ وہ عمل قانون شریعت کے دائرہ میں ہو۔ اگر ہم ایک عمل پورے اخلاص سے کریں مگر وہ عمل شریعت سے ثابت نہ ہو تو وہ عمل ہرگز مقبول نہ ہوگا۔ مثلاً کوئی شخص محض اللہ کو راضی کرنے کے لیے روزانہ پانچ وقت کے بجائے چھ وقت نماز پڑھے، یا فجر میں دو کے بجائے چار رکعت فرض نماز پڑھے، تو کیا وہ مقبول عمل قرار دیا جائے گا یا مردود؟ ظاہر ہے کہ مردود ہی کہا جائے گا۔ وجہ اس کی سوائے اس کے کچھ نہیں کہ یہ کام شریعت کے دائرہ میں نہیں ہوا، حالانکہ اخلاص ہے۔ لہٰذا اپنے صدقہ کو بھی مقبول بنانے کے لیے ضرورت ہے کہ اخلاص کے ساتھ ساتھ قانون شریعت کے مطابق اس کو کیا جائے۔

اور اوپر عرض کیا گیا ہے کہ جان کے بدلہ جان سمجھ کر بکرا یا کوئی اور جانور صدقہ دینا اور اسی طرح جانور دینے کی کوئی خصوصیت سمجھنا، خلاف شریعت اور بدعت ہے۔ اس لیے بیماری، مصیبت و پریشانی کے موقعہ پر صدقہ دینا ہو تو جانور کو مخصوص نہ کیا جائے، بلکہ جو میسر آئے وہ اللہ کے نام پر صدقہ دیدیں، بلکہ رقم دینا زیادہ بہتر ہے۔ اور امید رکھیں کہ اللہ تعالیٰ صدقہ کی برکت سے ثواب دیں گے اور مصائب و آفات سے حفاظت فرمائیں گے اور بیماری سے شفاء عطاء فرمائیں گے، اور یہ سب صدقہ کی برکت سے ہوگا، صدقہ کے بدلہ نہیں برکت و بدلہ میں بہت فرق ہے۔ اللہ تعالیٰ صدقہ سے خوش ہو کر اس پر برکات مرتب فرماتے ہیں۔ یہ نہیں کہ ایک چیز لیکر اس کے بدلہ دوسری چیز دیتے ہیں؛ دیکھئے قربانی کے سلسلہ میں فرمایا گیا کہ قربانی کا گوشت وخون خدا کے پاس نہیں پہنچتا بلکہ اللہ کے پاس تمہارا تقوی پہنچتا ہے۔ اس لیے جو میسر آجائے وہ صدقہ دیں۔

اہل مدارس سے گذارش

یہاں اہل مدارس سے بھی ایک گزارش کرتا ہوں، وہ یہ کہ عام لوگ صدقہ کے جانور مدارس اسلامیہ میں طلبہ کے لیے دیتے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ اخلاص سے دیتے ہیں، مگر بدعت ہونے کی وجہ سے یہ بے برکت ہوتے ہیں۔ لہٰذا اہل مدارس کو اس کے لینے میں احتیاط کرنا چاہیے، ایک تو اس لیے کہ مدارس کی طرف سے اس بدعت کو سند جواز نہ مل جائے، دوسرے اس لیے کہ طلبہ کے لیے اس قسم کی چیز مناسب بھی نہیں ہے جس میں بدعت شامل ہے۔

دوسری بات یہ عرض کرتا ہوں کہ اہل مدارس کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس قسم کی بدعات پر نکیر کریں اور عوام کے عقائد واعمال کی اصلاح کی طرف خصوصی توجہ دیں، تاکہ ایک طرف اگر عوام کی اصلاح ہو تو دوسری طرف اہل مدارس کو ان کی طرف سے پاک وصاف اور حلال وطیب مال کے ذریعہ امداد ملے، جس میں برکات کا ظہور ہوگا اور طلبہ پر نیک اثرات مرتب ہوں گے۔

فقط
شعیب اللہ خان عفی عنہ۔
۱۵/ جمادی الاولی ۱۴۱۷ھ

مسافتِ سفر کا مبدأ کیا ہے؟

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے؟

سوال نامہ برائے سترہواں سمینار

آبادی میں اضافہ اور دیہی آبادیوں کی شہر کی طرف منتقلی کی وجہ سے شہر پھیلتے جارہے ہیں اور بعض شہر تو ایسے ہیں کہ اس کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک کا فاصلہ سو کیلومیٹر سے بھی تجاوز کر گیا ہے، شریعت میں سفر کی بنیاد پر بعض سہولیں دی گئی ہیں، ان میں سے بعض سہولتیں مطلق سفر سے متعلق ہیں اور بعض کا تعلق ایک خاص مسافت کے سفر سے ہے، ان ہی سہولتوں میں نماز میں قصر اور روزہ نہ رکھنے کا حکم بھی شامل ہے، یہ مسافت علماء ہند کے مشہور نقطہ نظر کے مطابق ۴۸ میل کی ہے، اس بات پر بھی تقریباً اتفاق ہے کہ ان سہولتوں کا فائدہ عملاً شہر کی آبادی اور شہر کے متعلقات سے باہر نکلنے کے بعد ہی اٹھایا جاسکتا ہے، اس پس منظر میں یہ بات اہمیت اختیار کر گئی ہے کہ:

الف- اگر ایک شخص اپنے گھر سے ۴۸ میل کا راستہ طے کرلے، لیکن ابھی وہ ہو شہر میں ہی، شہر کی حدود سے باہر نکلنے کی نوبت نہیں آئی ہو، اور اس سے آگے جانے کا ارادہ بھی نہ ہو، تو کیا اس پر مسافر کے احکام جاری ہوں گے اور وہ نماز میں قصر کرے گا؟

ب- اگر وہ ایسے مقام کا سفر کر رہا ہو، جو شہر کی انتہائی حدود سے تو ۴۸ رمیل کے فاصلہ پر نہیں ہو، لیکن اس کے گھر کے پاس سے ۴۸ رمیل یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو تو وہ قصر کرے گا یا اتمام؟

یہ سوالات اس لیے خاص طور پر اہمیت کے حامل ہیں کہ حنفیہ اور بعض اور فقہاء کے نزدیک مسافر کے لیے قصر کا حکم بطور عزیمت کے ہے نہ کہ بطور رخصت کے، اور قصر واجب ہے نہ کہ محض جائز۔

جواب

(ا) اس مسئلہ میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب تک اپنے شہر کے حدود سے تجاوز نہیں کرے گا اس کے لئے قصر جائز نہیں ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے ''درمختار'' کے قول:

''**من خرج من عمارة موضع إقامته**''.

کے تحت لکھا ہے کہ:

''**قال في الإمداد : يشترط مفارقتها ولو متفرقة**''.

(امداد میں لکھا ہے کہ عمارتوں سے جدا ہوجانا شرط ہے اگر چہ کہ وہ عمارات متفرق ہوں۔)(۱)

اور تاتارخانیہ میں ہے کہ:

''**لا يصير الشخص مسافراً بمجرد نية السفر بل يشترط معه الخروج ، قال محمد: يقصر حين يخرج من مصره ويخلف دور المصر ، وفي الغياثية: والمعتبر من**

---

(۱) شامی: ۲/۵۹۹

الخروج أن يجاوز المصر و عمر اناته ، وهو المختار وعليه الفتوى''.

(کوئی شخص محض نیت سے مسافر نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ شرط ہے کہ وہ نکل جائے ، امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ جب شہر سے نکل جائے اور شہر کی عمارات سے دور ہو جائے تو قصر کرے، اور فتاوی غیاثیہ میں ہے کہ: نکلنے سے مراد یہ ہے کہ شہر سے اور اس کی عبارات سے تجاوز کر جائے اور یہی مختار ہے اور اسی پر فتوی ہے۔)(۱)

اور اس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ:

« صليت الظهر مع النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة أربعاً، والعصر بذي الحليفة ركعتين. »

(میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مدینہ میں ظہر کی نماز چار رکعتیں پڑھیں اور عصر ذوالحلیفہ میں دو رکعتیں پڑھیں۔)(۲)

اس سے فقہا نے استدلال کیا ہے کہ چونکہ ذوالحلیفہ مدینہ کے باہر اور مدینہ کے ختم ہو جانے کے بعد ہے، لہٰذا قصر کا حکم شہر کی آبادی سے نکل جانے کے بعد لاگو ہوگا۔

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل بھی ہے، چنانچہ حضرت جبیر بن نفیر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں حضرت شرحبیل بن سمط رضی اللہ عنہ کے ساتھ ایک قریہ کی طرف جو سترہ یا اٹھارہ

(۱) تاتارخانیه: ۵۰۲/۱

(۲) بخاری: ۱۰۳۹،مسلم:۶۹۰

میل پر واقع تھا نکلا، تو انہوں نے دو رکعتیں پڑھیں، میں نے پوچھا تو کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو میں نے ذوالحلیفہ میں دو رکعتیں پڑھتے ہوئے دیکھا تو میں نے ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ میں وہی کر رہا ہوں جو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے ہوئے دیکھا ہے۔(۱)

اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ کوفہ سے بصرہ کی جانب سفر کے لئے نکلے تو راستہ میں ظہر کی نماز چار رکعات پڑھی، وہاں ایک جھونپڑی تھی اس کو دیکھ کر فرمایا کہ:

"لو لا هذا الخُصّ لصلينا ركعتين".

(اگر یہ جھونپڑی نہ ہوتی تو ہم دو رکعت نماز پڑھتے۔)(۲)

مطلب یہ ہوا کہ چونکہ یہ جھونپڑی موجود ہے اس لئے ہم یہاں قصر نہیں کر سکتے، اگر یہ نہ ہوتی اور ہم شہر کی عمارات سے باہر ہو جاتے تو قصر کی اجازت ہوتی۔

الغرض یہ مسئلہ اتفاقی واجماعی ہے کہ مسافر جب تک حدود شہر و حدود قریہ سے باہر نہیں نکل جاتا اور اس کی عمارات سے جب تک تجاوز نہیں کر جاتا اس کے لئے قصر کی گنجائش نہیں۔

(۲) اس دوسرے سوال کا مقصد یہ ہے کہ موجودہ دور میں شہروں کی وسعتوں میں بے پناہ اضافہ ہوتا جا رہا ہے، اور ایک شخص جب اپنے گھر سے نکلتا ہے تو بعض وقت شہر کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک پہنچتے ہوئے ہی مسافت سفر طے ہو جاتی ہے، تو ایسے حالات میں مسافت سفر کا نقطہ آغاز کس کو مانا جائے؟ شہر کی

---

(۱) مسلم: ۶۹۲

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ: ۲/۲۰۳، مصنف عبد الرزاق: ۲/۵۲۹

حدود ختم ہونے کے بعد سے یا اپنے گھر یا محلّہ سے؟

اس مسئلہ میں معاصر علماء میں بحث جاری ہے اور بعض نے اس پر فتوی دیا ہے کہ اپنے گھر یا اپنے محلّہ کی آبادی سے مسافت سفر کی ابتداء مانی جائے گی۔ حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب رَحِمَہُ اللہُ سابق مفتی دارالعلوم دیوبند نے بھی یہی لکھا ہے، آپ نے ایک فتوے میں اولاً وہ فقہی عبارات نقل کی ہیں جن میں اس بارے میں اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ ربض شہر سے متصل قریوں سے تجاوز کر جانا قصر کے لئے لازم ہے یا نہیں؟ اور اس مسئلہ میں بعض کی رائے کا ذکر کیا ہے کہ لازم نہیں بلکہ اپنے شہر سے تجاوز کے بعد قصر کیا جا سکتا ہے، پھر فرمایا کہ:

> ''ان عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جن بڑے شہروں میں میل ہا میل تک مسلسل محلے اور آبادیاں پھیلی ہوئی ہوں، جیسے بمبئی، کلکتہ وغیرہ ان شہروں میں جب کوئی موجودہ کیلومیٹر کے حساب سے سوا ستہتر کلومیٹر یا اس سے بھی زیادہ مسافت تک جانے کی نیت سے اپنے مقام سے چلے تو اس شہر کے تمام محلوں اور آبادیوں کے باہر جانے کے بعد بھی قصر شروع کرنے کا حکم دینا صحیح نہ ہوگا، مزاج شرع وشارع علیہ السلام کے خلاف ہوگا، بلکہ ایسے شہروں میں حکم شرع ان عبارات فقہیہ کی رو سے یہ ہوگا کہ اگر ایسے محلّہ وآبادی سے متصل اس کا فناء یا ربض ہوں تو اس فناء یا ربضہ سے باہر نکلنے کے بعد مسافر شمار ہو جائے گا۔ الخ (۱)

اور دارالعلوم کورنگی سے بھی ایک فتوی مفتی شاہ محمد تفضّل علی صاحب رَحِمَہُ اللہُ کا لکھا ہوا، حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم کی تصدیق کے ساتھ

(۱) نظام الفتاوی: ۲/ ۱۶۸

صادر ہوا ہے، جس میں بعض فقہی عبارات سے اور بعض مفتیان کرام کے فتاوی سے یہ اخذ کیا گیا ہے کہ مبدأ مسافت سفر اپنا گھر ہے، پھر ایک طویل بحث کے بعد یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ:

''ان باتوں کی روشنی میں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ چونکہ مسافت سفر کی تعیین کا تعلق سراسر عرف سے ہے کہ عرف عام میں جس قدر قطع مسافت کو مسافت سفر کے بقدر سمجھا جاتا ہو اسی مسافت کو احکام سفر لاگو ہونے کے واسطے شرعاً کافی و معتبر سمجھا جاتا ہے، اس لئے اس کی ابتداء و انتہاء کی تعیین بھی لوگوں کے عرف کے ذریعہ ہوگی، لہٰذا عرف عام میں لوگ جس مقام سے مسافتِ سفر کی ابتداء سمجھتے ہیں وہی مبدأ مسافتِ سفر ہونا چاہئے اور جس مقام کو اس کی انتہاء سمجھتے ہیں وہ مقام منتہاء مسافت سفر شمار ہونا چاہئے''۔

اس فتوے پر حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے لکھا ہے کہ:

''مبدأ مسافت سفر کے بارے میں بندہ کو ابھی تک تردد ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ فقہاء کی عبارات سے بظاہر یہی مفہوم ہوتا ہے کہ جہاں سے قصر کے احکام لاگو ہوتے ہیں وہیں سے مسافت سفر کا بھی اعتبار کیا جائے گا، اس کی مختلف وجوہات ہیں:

(۱) اگر ان دونوں میں کوئی فرق ہوتا تو فقہاء اس کو ضرور بیان کرتے؛ کیونکہ یہ اہم مسائل میں سے ہے، جو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تھا، اس کے باوجود فقہاء کا اس کو بیان نہ کرنا اور قصر کی ابتداء کہاں سے ہوگی اس کو بیان کرنا اس بات کی طرف غمازی کرتا ہے کہ قصر کی ابتداء و مسافت سفر کی ابتداء دونوں کا نقطہ ایک ہے۔

(۲) پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ اگر مبدأ قصر و مبدأ مسافت سفر دونوں ایک نہ ہوں بلکہ بعض حضرات کے نظریہ کے موافق مسافت سفر اپنے گھر سے یا محلّہ سے شمار ہو تو فقہاء کے کلام میں تضاد پیدا ہوگا؛ کیونکہ مثلاً ایک بڑے شہر کا رہنے والا جس کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک کا فاصلہ ساٹھ میل ہو، وہ اگر ایک سرے سے دوسرے سرے کی جانب سفر کی نیت سے چلے تو شہر کے اندر رہتے ہوئے ہی اڑتالیس میل پر اس کو قصر کرنا چاہئے، حالانکہ شہر کی حدود میں رہتے ہوئے قصر نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ فقہاء کی تصریحات شاہد ہیں۔ اب ایک طرف فقہاء یہ کہیں کہ قصر شہر اور اپنے گاؤں سے باہر نکلنے کے بعد ہی ہوگا اور دوسری جانب یہ مانا جائے کہ مسافت سفر کی ابتداء اپنے گھر سے شمار ہوگی، تو کیا یہ بات معقول ہو سکتی ہے؟ نہیں، بلکہ یہ ماننا لازم آئے گا کہ قصر حدود شہر کے اندر بھی ہو سکتا ہے بلکہ ہونا چاہئے، حالانکہ یہ بات فقہی تصریحات کے بالکل خلاف ہے۔

(۳) فقہاء نے ایک مسئلہ اس سلسلہ میں لکھا ہے کہ:

> ’’مسافر کا اپنے شہر سے تجاوز اسی جانب سے معتبر ہے جس جانب سے وہ نکلا ہے اگر چہ کہ اس شہر کی دوسری جانب سے وہ شہر سے تجاوز نہ کیا ہو‘‘۔(۱)

فتاوی تاتارخانیہ میں ہے کہ:

’’ ثم يعتبر الجانب الذي منه يخرج المسافر من البلدة، لا الجوانب بحذاء البلدة حتى أنه إذا خلف البنيان الذي خرج منه قصر الصلاة وإن كان بحذائه بنيان آخر

(۱) در مختار مع الشامي: ۲/۶۶۰، البحر الرائق: ۲/۲۲۶

من جانب آخر من المصر''.

(پھر اسی جانب کا اعتبار کیا جائے گا جس جانب سے مسافر شہر سے نکل رہا ہے نہ کہ شہر کی دوسری جوانب کا، یہاں تک کہ مسافر جب ان عمارات کو اپنے پیچھے کر دے جس سے کہ وہ نکلا ہے تو وہ نماز کو قصر کرے اگر چہ کہ اس کے مقابل شہر کی دوسری جانب عمارات ہوں۔)(۱)

اس مسئلہ میں قابل لحاظ بات یہ ہے کہ جب قصر کے لئے اسی جانب کا اعتبار ہے جس جانب سے مسافر شہر سے نکلا ہے تو لا محالہ لوگوں کی جائے خروج کے مختلف ہونے کی وجہ سے یہاں یہ صورت بھی متحقق ہو سکتی کہ ایک شخص شہر کے کنارے رہتا ہو اور وہ اسی جانب کسی جگہ کا سفر کرنے کے لئے نکلے تو وہ پانچ منٹ میں شہر کے باہر ہو جائے اور اس کے برخلاف ایک شخص اسی کے پڑوس میں رہتا ہو اور وہ اس کے بالمقابل دوسری جگہ کا سفر کرنے کے لئے دوسری جانب کو چلے اور شہر سے باہر ہونے تک ایک گھنٹہ یا اس سے زائد لگ جائے، مگر فقہاء نے دونوں کے لئے ایک ہی حکم بیان کیا ہے کہ وہ جب اپنے سفر کی جانب سے شہر کی حدود پار کر جائے تو قصر کرے۔ اگر ان دونوں میں فرق تھا تو اس کو بیان کرنا چاہئے تھا۔

(۴) نیز فقہاء نے لکھا ہے کہ مسافر جب واپس ہو تو اس کو شہر میں داخل ہونے کے بعد اتمام کرنا چاہئے، خواہ وہ ابھی اپنے گھر یا محلّہ تک نہ پہنچا ہو، اور شہر میں داخل ہونے سے قبل اگر چہ وہ شہر کے قریب ہو، قصر ہی کرنا چاہئے۔(۲)

قابل غور یہ ہے کہ اگر مسافت سفر کا آغاز اپنے گھر یا اپنے محلّہ سے ہوتا تو واپسی

(۱) التاتارخانية: ۱/۵۰۳

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۳۱، الولوالجيه: ۱/۱۳۴

میں بھی اس کی انتہاء گھر یا محلّہ پر ہوتی ،مگر فقہاء نے واپسی کے موقعہ پر دخول شہر اور دخول عمارات شہر کا ذکر کیا ہے، اگر گھر یا محلّہ اس کا منتہی ہوتا تو یہ کہنا چاہئے تھا کہ اپنے گھر یا محلّہ میں آ کر اتمام کیا جائے۔

ان تمام باتوں سے یہ بات آشکارا ہوتی ہے کہ فقہاء نے مسافت سفر کی ابتداء و انتہاء حدود شہر کو قرار دیا ہے، نہ کہ گھر و محلّہ کی حدود کو، لہٰذا شہر بڑا ہو یا چھوٹا ہر صورت میں مسافت سفر کی ابتداء وانتہاء حدود شہر ہی کو قرار دینا اصل ہے۔

پھر ایک بات اور بھی یہاں قابل لحاظ ہے، وہ یہ کہ فقہاء نے جب شہر سے متصل آبادیوں اور قریوں کو بھی اسی شہر میں داخل مان کر قصر کے لئے اس سے تجاوز کو شرط کہا ہے تو جو حصے و محلے پہلے سے شہر میں داخل ہیں ان کو مسافر کے حق میں کس بنیاد پر اس شہر سے خارج مانا جائے؟ اور شہر سے نکلنے سے پہلے ہی ''**قصر فی الصلاۃ**'' کا حکم دیدیا جائے؟ یہ بات نہایت ہی عجیب بھی ہے اور متضاد قسم کی بھی کہ ایک طرف ہم شہروں سے متصل دوسرے گاؤں کو بھی شہر میں داخل کریں اور دوسری جانب شہر میں داخل حصوں کو اس سے خارج کریں۔

یہاں یہ عرض کر دینا بھی مناسب ہے کہ حضرت مفتی نظام الدین صاحب رحمہ اللہ نے جن فقہی عبارات سے استدلال کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ:

> ''جن بڑے شہروں میں میل ہا میل تک مسلسل محلے اور آبادیاں پھیلی ہوئی ہوں، ان میں جب کوئی سوا ستہتر کلومیٹر یا اس سے بھی زیادہ مسافت تک جانے کی نیت سے اپنے مقام سے چلے تو حکم شرع یہ ہوگا کہ اگر ایسے محلّہ وآبادی سے متصل اس کا فناء یا ربض ہوں تو اس فناء یا ربضہ سے باہر نکلنے کے بعد مسافر شمار ہو جائے گا''۔

یہ بات ان عبارات سے اخذ کرنا مشکل ہے، کیونکہ ان عبارات میں یہ مسئلہ اٹھایا گیا ہے کہ اگر ایک شہر سے متصل دوسری آبادی ہو تو قصر کے لئے اس آبادی سے تجاوز کر جانا لازم ہے یا نہیں؟ اور ایک رائے بعض فقہاء کی اس میں یہ ہے کہ اس سے تجاوز لازم نہیں، اس سے یہ اخذ کیا گیا ہے کہ جس طرح شہر سے متصل دوسرے قریے و گاؤں سے تجاوز قصر کے لئے لازم نہیں اسی طرح بڑے شہروں کے مختلف حصے و محلے بھی قصر کے لئے الگ الگ شمار ہوں گے، مگر اس استدلال میں احقر کو کلام ہے:

ایک تو اس وجہ سے کہ یہ تجاوز کا شرط نہ ہونا تمام فقہاء کی رائے نہیں، بلکہ بعض کی رائے ہے، اور اگر چہ بعض نے اس کو صحیح بھی کہا ہے، تاہم اس کے خلاف دوسری رائے کی بھی متعدد حضرات نے تصحیح کی ہے۔

چنانچہ علامہ شرنبلالی رَحِمَہُ اللہُ نے فرمایا ہے کہ:

" إذا جاوز بيوت مقامه ولو بيوت الأخبية من الجانب الذي خرج منه ، ويشترط أن يكون قد جاوز أيضا ما اتصل به أي بمقامه من فنائه كما يشترط مجاوزة ربضه ، وهو ما حول المدينة من بيوت و مساكن ؛ فإنه في حكم المصر، وكذا القرى المتصلة بربض يشترط مجاوزتها في الصحيح".

(وہ قصر کرے گا جب وہ اپنے مقام کے گھروں کی جانب سے جہاں سے وہ نکلا ہے، آگے بڑھ جائے گا، اگر چہ وہ چھپر کے مکانات ہی کیوں نہ ہوں، اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ اس کے مقام سے ملے ہوئے

فناء سے بھی آگے بڑھ جائے جس طرح یہ شرط ہے کہ شہر کے ربض سے مراد آگے بڑھ جائے اور ربض شہر کے اطراف پھیلے ہوئے مکانات اور گھر ہیں کیونکہ یہ بھی شہر ہی کے حکم میں ہیں، اسی طرح وہ گاؤں اور دیہات جو ربض شہر سے متصل ہیں ان سے بھی آگے بڑھ جانا صحیح قول میں شرط ہے۔)(۱)

اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے شرنبلالی کی ''الامداد'' کے حوالے سے لکھا کہ:

'' وأشار إلى أنه يشترط مفارقة ما كان من توابع الإقامة كربض المصر، وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن، فإنه في حكم المصر ، وكذا القرى المتصلة بالربض في الصحيح''.

(انہوں نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ توابع شہر جیسے ربض شہر سے الگ ہو جانا قصر کے لئے شرط ہے اور ربض شہر وہ گھر اور عمارات ہیں جو شہر کے ارد گرد ہوتے ہیں، کیونکہ یہ بھی شہر کے حکم میں ہیں، اور اسی طرح صحیح قول پر وہ قریے جو ربض شہر سے ملے ہوئے ہوں، وہ بھی شہر میں داخل ہیں۔)(۲)

اور فتاوی عالمگیری میں بھی اسی بات کو واضح الفاظ میں نقل کیا ہے کہ:

''الصحيح ما ذكر أنه يعتبر مجاوزة عمران المصر لا غير ، إلا إذا كان ثمة قرية أو قرى متصلة بربض المصر ،

(۱) مراقی الفلاح:۱۸۷

(۲) شامی: ۵۹۹/۲

فحينئذ تعتبر مجاوزة القرى بخلاف القرية التي تكون متصلةً بفناء المصر؛ فإنه يقصر الصلاة وإن لم يجاوز تلك القرية ، كذا في المحيط‘‘.

(صحیح وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ قصر کے لئے شہر کی آبادی سے تجاوز کر جانا معتبر ہے نہ کہ کسی اور سے، مگر یہ کہ وہاں کوئی گاؤں ہو یا کئی گاؤں ربض شہر سے ملے ہوئے ہوں، تو اس وقت ان قریوں سے بھی تجاوز کرنے کا لحاظ کیا جائے گا، برخلاف ان قریوں کے جو فناء مصر سے ملے ہوئے ہیں کہ آدمی قصر کرے گا اگر چہ اس قریہ سے آگے نہ بڑھا ہو۔)(۱)

ان سب کتب میں صحیح اس کو کہا گیا ہے کہ ربض شہر سے متصل آبادی وگاؤں شہر میں داخل ہے، اسلئے اس سے تجاوز قصر کے لئے شرط ہے۔

دوسرے اس وجہ سے کہ جمہور فقہاء نے اس قول کو اختیار نہیں کیا ہے، بلکہ تمام مکاتب فقہیہ کے علماء نے اس کے برخلاف دوسرے قول کو اختیار کیا اور شہر سے متصل گاؤں وآبادی کو شہر میں داخل مانا ہے اور اس سے تجاوز کو شرط قصر قرار دیا ہے۔ ان حضرات کے اقوال وعبارات کو ہم نے منیٰ کے مکہ میں داخل ہونے یا نہ ہونے کے سوال کے جواب میں نقل کیا ہے، اس کو دیکھ لیا جائے۔

یہاں بعض کا تذکرہ کرتا ہوں، علامہ نووی شافعی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ:

’’ أما إذا كانت قريتان ليس بينهما انفصال فهما كمحلتين من قرية ، فيشترط مجاوزتهما بالاتفاق، ......

(۱) فتاوی عالمگیری: ۱/ ۱۳۹

وإن انفصلت إحداهما عن الأخرى فجاوز قريته جاز القصر ، سواء قربت الأخرى منها أم بعدت''.

(جب دو قریے اس طرح ہوں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی فصل وجدائی نہ ہو تو وہ ایک قریہ کے دو محلوں کی طرح ہیں ،لہٰذا قصر کے لئے ان دونوں سے آگے بڑھ جانا بالا تفاق شرط ہے،...... اور اگر ان میں سے ایک قریہ دوسرے سے الگ ہو اور مسافر اپنے قریہ سے آگے بڑھ جائے تو اس کے لئے قصر جائز ہے،خواہ وہ دوسرا قریہ اس سے قریب ہو یا دور ہو۔)(۱)

علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے ''المغنی'' میں لکھا ہے کہ:

'' وإن كان للبلد محال كل محلة منفردة عن الأخرى كبغداد ، فمتى خرج من محلته أُبيُحَ له القصرُ إذا فارق محلتَه ، وإن كان بعضها متّصلاً ببعض لم يقصر حتى فارق جميعَها ، ولو كانت قريتان متدانيتين فاتّصل بناء إحداهما بالأخرى فهما كالواحدة ، وإن لم يتّصل فلكل قرية حكم نفسها ''.

(اگر شہر کے کئی محلے ہوں ، ہر محلّہ دوسرے سے الگ ہو جیسے بغداد تو جب مسافر اپنے محلّہ سے نکل جائے تو اس کو قصر کرنا جائز ہے اور اگر وہ محلے بعض بعض سے ملے ہوئے ہوں تو اس وقت تک قصر نہ کرے جب تک کہ تمام محلوں سے تجاوز نہ کر جائے ،اور اگر دو قریے قریب قریب

(۱) شرح مهذب: ۲۸۹/۴

ہوں اس طرح کہ ایک کی عمارات دوسری سے متصل ہوں تو وہ دو قریے ایک کی طرح ہیں، اور اگر متصل نہ ہوں تو ہر ایک کا الگ مستقل حکم ہے۔)(۱)

اور فقہ مالکی کی کتاب: ''مواهب الجليل'' میں ہے کہ:

''ولو كانت قريتان يتّصل بناء إحداهما بالأخرى فهما في حكم القرية، وإن كان بينهما فضاء، فلكل واحدة حكم الاستقلال''.

(اگر دو قریے قریب ہوں اس طرح کہ ایک کی عمارات دوسری سے متصل ہوں تو وہ دو قریے ایک قریہ کے حکم میں ہیں اور اگر ان دونوں میں فضاء یعنی فصل ہو تو ہر ایک کا الگ مستقل حکم ہے۔)(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ تقریباً تمام مکاتب فقہیہ کے علماء کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ شہر سے متصل آبادیاں بھی شہر میں داخل ہیں اور ان سے تجاوز شرط قصر ہے۔

تیسرے اس وجہ سے کہ اگر اس آبادی سے تجاوز شرط نہ ہونے کے قول کو تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ شہر سے خارج آبادیاں اگر شہر سے متصل بھی ہو جائیں تب بھی وہ شہر میں داخل نہیں ہیں، مگر اس سے یہ اخذ کرنا کہ ''جو آبادیاں پہلے سے شہر میں شمار ہوتی ہیں وہ بھی اسی حکم میں ہیں اور ان کو بھی شہر میں داخل نہیں مانا جائے گا بلکہ شہر سے خارج قرار دیا جائے گا'' صحیح نہیں، بلکہ قیاس مع الفارق ہے۔

---

(۱) المغنی: ۲/۹۷

(۲) مواهب الجليل: ۲/۱۴۳

یہاں کسی کو علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ کی اس عبارت سے شبہ نہ ہو جو ابھی نقل کی گئی جس میں ہے کہ:

''اگر شہر کے کئی محلے ہوں، ہر محلّہ دوسرے سے الگ ہو جیسے بغداد تو جب مسافر اپنے محلّہ سے نکل جائے تو اس کو قصر کرنا جائز ہے'' کیونکہ اسی کے بعد انہوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ: ''اگر وہ محلے بعض بعض سے ملے ہوئے ہوں تو اس وقت تک قصر نہ کرے جب تک کہ تمام محلوں سے تجاوز نہ کر جائے''، اس سے معلوم ہوا کہ محلّہ اگر الگ ہو تب اس کو شہر سے الگ مانا جائے گا ورنہ نہیں۔

الغرض احقر کی رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ شہر بڑا ہو یا چھوٹا اس کے حدود سے نکلنے سے قبل جس طرح اس پر احکامِ سفر (**قصر فی الصلاۃ و جواز افطار وغیرہ**) لاگو نہیں ہوتے، اسی طرح مسافت سفر کا نقطہ آغاز بھی حدود شہر سے نکلنے پر ہی مانا جائے گا۔

واللہ أعلم و علمہ أتم و أحکم

حررہ العبد محمد شعیب اللہ خان

الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور

۱۴/ ذی الحجہ/ ۱۴۲۸ھجری

وطن اصلی سے تعلق باقی رکھتے ہوئے
کسی اور مقام پر مستقل قیام کی صورت میں
قصر واتمام کا حکم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

وطن اصلی سے تعلق باقی رکھتے ہوئے کسی اور مقام پر مستقل قیام کی صورت میں قصر واتمام کا حکم

سوالنامہ برائے سترہواں سمینار

کھانے پینے کی طرح رہائش بھی انسان کی بنیادی ضرورت ہے، اس لیے انسان عموماً اپنی رہائش کے لیے مکان تعمیر کرتا ہے، اس میں اپنے اہل وعیال کے ساتھ رہتا ہے، اور انسان جہاں رہتا ہے اس جگہ اور اس آبادی سے اسے ایک انس سا ہو جاتا ہے، جسے انسان اپنا وطن قرار دیتا ہے، انسان کے لیے وطن اور مستقل قیام گاہ جس قدر ضروری ہے، تقریباً اتنا ہی ضروری سفر اور نقل وحرکت بھی ہے، کیوں کہ اس کی بہت سی ضروریات دوسرے مقامات سے متعلق ہوتی ہیں، اسی پس منظر میں شریعتِ اسلامی میں قیام اور سفر کے الگ الگ احکام مقرر کیے گئے ہیں اور فقہاء نے قرآن وحدیث کو سامنے رکھتے ہوئے انسان کی جائے رہائش کی درجہ بندی کی ہے، اور اسے تین حصوں میں تقسیم کیا ہے: ایک وطن اصلی، جو آدمی کی اصل قیام گاہ ہوتی ہے، البتہ اس کی تفصیل میں اختلاف پایا جاتا ہے، دوسرے: وطن اقامت، جس میں انسان کا قیام حنفیہ کے اقوال پر پندرہ دن یا اس سے زیادہ کا ہو، اس مدت کے سلسلہ میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، تیسرے: وطن اقامت کی مدت سے کم کا قیام، یہ قیام

بھی سفر ہی کے حکم میں ہے، وطن اصلی اور وطن اقامت کے درمیان بھی بعض احکام میں اختلاف ہے، لیکن نماز میں اتمام اور قصر کے لحاظ سے دونوں کا حکم یکساں ہے، یعنی وطن اصلی میں بھی اتمام کیا جائے گا اور وطن اقامت میں بھی۔

اس دور میں کسب معاش کے ذرائع کی وسعت کی وجہ سے ایک نئی صورتحال یہ پیدا ہوئی ہے کہ بہت سے لوگ ملازمت وغیرہ کے لیے اپنے وطن اصلی سے تعلق باقی رکھتے ہوئے کسی اور جگہ اقامت اختیار کر لیتے ہیں اور ان کا سال کا زیادہ تر حصہ اسی مقام پر گذرتا ہے، عید، بقر عید یا طویل تعطیلات میں وہ اپنے وطن اصلی کی طرف جاتے ہیں پھر لوٹ آتے ہیں، زندگی کے اسباب بھی اسی دوسری جائے قیام میں بتدریج مہیا ہو جاتی ہیں، بلکہ بعض اوقات وطن اصلی سے زیادہ رہائشی سہولتیں یہاں میسر ہوتی ہیں، بعض لوگ یہیں مکان بھی بنا لیتے ہیں، بعض حضرات کرایہ کے مکان پر اکتفا کرتے ہیں، کچھ لوگ اہل وعیال کو چھوڑ کر تنہا مقیم ہوتے ہیں اور کچھ لوگ اہل وعیال کے ساتھ یہاں قیام پذیر ہوتے ہیں، اس پس منظر میں چند سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:

ا۔ مذکورہ جائے قیام کی حیثیت اگر وہاں مکان بنا لیا جائے تو وطن اصلی کی ہوگی یا نہیں اور کیا وطن اصلی میں تعدد ہو سکتا ہے؟

۲۔ جن لوگوں نے مکان نہیں بنایا ہے، کرایہ کے مکان میں ہیں یا ادارہ وکمپنی کی طرف سے دیے گئے مکان میں ہوں اور اہل وعیال کے ساتھ رہتے ہوں، کیا ان کے حق میں یہ جگہ وطن اصلی کی طرح شمار کی جائے گی، اگر ایسے لوگ کسی سفر کے بعد چند دن یہاں قیام کر کے دوبارہ سفر کا ارادہ رکھتے ہوں، تو انہیں قصر کرنا چاہیے یا اتمام؟

۳۔ اگر اس جائے قیام میں کوئی آدمی تنہا رہ رہا ہو، بال بچے ساتھ نہ ہوں اور مکان ذاتی نہ ہو تو اس کے لیے کیا حکم ہے؟

الجواب ومنه الصواب

وطن کی قسمیں اور تعریفات

اس سوال کے حل سے قبل ہمیں وطن کی اقسام پر روشنی ڈالنا چاہیے، فقہاء نے وطن کی تین قسمیں بیان کی ہیں، ایک وطن اصلی، بعض حضرات نے اس کا نام وطن قرار رکھا ہے، دوسرا وطن اقامت، اس کو بعض نے وطن مستعار نام دیا ہے، اور تیسرا وطن سکنی۔

وطن اصلی : وطن اصلی اس مقام کا نام ہے جہاں انسان کی پیدائش ہوئی ہو یا وہ جگہ جس کو اس نے اپنے لئے بطور وطن اختیار کر کے اس میں اپنے اہل و عیال کو رکھا ہو اور اس سے دوسری جگہ منتقل ہونے کا کوئی ارادہ نہ ہو۔

علامہ کاسانی اور علامہ ابن نجیم مصری رحمہما اللہ نے لکھا ہے کہ:

" وهو وطن الانسان في بلدته ، أو بلدة أخرى اتخذها دارا ، و توطن بها مع أهله وولده ، وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها".

(وطن اصلی انسان کا اپنا شہر ہے یا کوئی دوسرا شہر جس کو اس نے اپنے لئے وطن بنا لیا ہو اور اپنے اہل و عیال کو اس میں رکھا ہو، اور وہاں سے منتقل ہونے کا کوئی قصد نہ ہو)۔ (۱)

اور علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ:

---

(۱) بدائع الصنائع: ۱/۲۸۰، البحر الرائق: ۲/۲۳۹

''وهو أنه إذا نشأ ببلدة أو تأهل بها توطن بها''.

(وطن اصلی یہ ہے کہ جب آدمی کسی شہر میں پیدا ہو یا کسی شہر میں اہل وعیال بنالے تو اس نے اس کو وطن بنالیا۔)(۱)

اور فتاوی تاتارخانیہ میں وطن اصلی کی تعریف میں لکھا ہے:

'' وهو مولد الرجل والبلد الذي تأهل به''.

(وطن اصلی آدمی کا پیدائشی مقام ہے یا وہ شہر جس میں اس نے شادی کر لی ہو۔)(۲)

اور علامہ حصکفی وعلامہ شامی رحمہما اللہ کی عبارتوں سے مزید ایک بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر آدمی کسی جگہ وطن بنانے کی نیت سے رہ جائے تو وہ بھی وطن اصلی ہے، علامہ حصکفی رحمۃ اللہ کہتے ہیں کہ:

'' هو موطن ولادته أو تأهله أو توطنه''.

(وطن اصلی وہ آدمی کا مقام ولادت یا مقام نکاح یا مقام توطن ہے۔)

اور شامی رحمۃ اللہ '' تاهل'' کی شرح میں کہتے ہیں کہ:

'' قوله تأهله: أي تزوجه. قال في شرح المنية : ولو تزوج المسافر ببلد ولم ينو الإقامة به ، فقيل : لا يصير مقيماً وقيل: يصير مقيماً وهو الأوجه''.

(تاهل یعنی وہاں شادی کرلے، شرح منیہ میں فرمایا کہ اگر مسافر نے کسی شہر میں شادی کر لی اور وہاں ٹھیرنے کی نیت نہیں کی، تو کہا گیا

(۱) مبسوط: ۲۵۲/۱

(۲) تاتارخانیہ: ۵۱۲/۱

ہے کہ وہ مقیم نہ ہوگا، اور دوسرا قول یہ کہا گیا ہے کہ وہ مقیم ہوگا اور یہی قول مناسب ہے۔)

اور ''توطن'' کی تشریح میں کہتے ہیں:

'' قوله : أو توطنه: أي عزم على القرار فيه وعدم الارتحال وإن لم يتأهل ، فلو كان له أبوان ببلد غير مولده وهو بالغ ولم يتأهل به فليس ذلک وطناً له إلا إذا عزم على القرار فيه و ترک الوطن الذي كان له قبله''.

(توطن یعنی وہاں رہنے کا اور وہاں سے منتقل نہ ہونے کا عزم کرلیا ہو، پس اگر اس کے والدین اس کے مقام پیدائش کے علاوہ کسی جگہ رہتے ہوں اور وہ خود بالغ ہو اور وہاں شادی بھی نہ کی ہو تو یہ اس کا وطن نہ ہوگا مگر یہ کہ وہ وہاں رہ جانے کا عزم کرلے اور اس سے پہلے والے وطن کو ترک کردے۔)(۱)

الغرض فقہاء کی ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ وطن اصلی تین مقامات میں سے ایک ہے: یا تو وہ مقام جہاں آدمی کی پیدائش ہوئی ہو، یا وہ مقام جس میں آدمی نے شادی کرکے بیوی بچوں کو رکھا ہو، یا وہ مقام جہاں اس نے مستقل رہنے کی نیت سے رہائش اختیار کرلی ہو۔

وطن اقامت: وطن اقامت وہ جگہ ہے جہاں پندرہ دن یا اس سے زائد رہنے کی نیت سے کوئی مسافر رہ گیا ہو، جبکہ وہ جگہ اس طرح رہنے کی صلاحیت بھی رکھتی ہو۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ:

(۱) در مختار مع الشامی: ۲/۶۱۴

''وأما وطن الإقامة فهو الوطن الذي يقصد المسافر الإقامة فيه وهو صالح لها نصف شهر''.

(رہا وطن اقامت تو وہ وہ وطن ہے جہاں مسافر نے آدھا مہینہ ٹھیرنے کا قصد کیا ہو، جبکہ وہ جگہ اس کی صلاحیت رکھتی ہو۔) (۱)

علامہ کاسانی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

''ووطن الإقامة وهو أن يقصد الإنسان أن يمكث في موضع صالح للإقامة خمسة عشر يوما أو أكثر''.

(وطن اقامت وہ ٹھیرنے کے قابل جگہ ہے جہاں انسان پندرہ دن یا اس سے زائد رہنے کا قصد کرے۔)(۲)

علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے کہا کہ:

''ووطن المستعار وهو أن ينوي المسافر المقام في موضع خمسة عشر يوماً وهو بعيد عن وطنه الأصلي''.

(وطن مستعار یعنی وطن اقامت وہ یہ ہے کہ مسافر پندرہ دن ایک جگہ میں ٹھیرنے کی نیت کرلے جبکہ وہ جگہ اس کے وطن اصلی سے دور ہو۔)(۳)

معلوم ہوا کہ جس جگہ کوئی سفر کرنے والا پندرہ دن یا اس سے زائد ٹھیرنے کی نیت سے رہ جائے اس کو وطن اقامت کہتے ہیں، جبکہ وہ جگہ رہنے کے قابل بھی ہو، جیسے شہر یا گاؤں اور جنگل یا سمندر وغیرہ نہ

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۳۹

(۲) بدائع الصنائع: ۱/۲۸۰

(۳) المبسوط: ۱/۲۵۲

ہو جہاں رہائش نہیں ہوتی۔

وطن سکنی: وطن سکنی یہ ہے کہ اپنے شہر کے علاوہ کسی اور جگہ پندرہ دن سے کم کی نیت سے رہ جائے۔(۱)

اس تفصیل کے بعد اصل مسئلہ پر غور کیا جائے کہ جس جگہ آدمی نے ملازمت یا تجارت وغیرہ کی غرض سے مستقل سکونت اختیار کر لی ہے، اور وہاں اپنے اہل وعیال کو بھی لا رکھا ہے اور وہاں گھر وزمین بھی بنالی ہے اور وہیں رہ جانے کی نیت بھی ہے تو فقہاء کی تصریحات کے مطابق اس کو اس کا وطن اصلی مانا جائے گا۔

لیکن اس میں یہ شرط ہے کہ وہاں سے واپس اپنے وطن یا کسی اور جگہ چلے جانے کا قصد نہ ہو، اگر ایسا قصد وارادہ ہوگا تو وہ مقام وطن اصلی نہ ہوگا۔ علامہ کاسانی رحمہ اللہ اور علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ کی یہ عبارت جو ہم نے اوپر نقل کی ہے اس بارے میں صاف ہے:

" وهو وطن الانسان في بلدته ، أو بلدة أخرى اتخذها دارا ، و توطن بها مع أهله وولده ، وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها".

(وطن اصلی انسان کا اپنا شہر ہے یا کوئی دوسرا شہر جس کو اس نے اپنے لئے وطن بنالیا ہو اور اپنے اہل وعیال کو اس میں رکھا ہو، اور وہاں سے منتقل ہونے کا کوئی قصد نہ ہو۔)(۲)

اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایک آدمی کے دو یا زائد وطن اصلی ہو سکتے ہیں، مثلا

---

(۱) بدائع الصنائع: ۱/۲۸۰، مبسوط: ۱/۲۵۲، البحر الرائق: ۲/۲۴۱، تاتارخانیہ: ۱/۵۱۲

(۲) بدائع الصنائع: ۱/۲۸۰، البحر الرائق: ۲/۲۳۹

ایک وہ جگہ جہاں پیدائش ہوئی، دوسری وہ جگہ جہاں اس نے شادی کرکے اپنے اہل وعیال کو رکھا ہوا ہے اور تیسری وہ جگہ جہاں اس نے دوسری شادی کی اور وہاں بھی اپنے اہل وعیال کو رکھا ہوا ہے۔

ابن نجیم رحمہ اللہ ایک ''وطن اصلی'' کے دوسرے ''وطن اصلی'' سے باطل ہو جانے کی بحث میں فرماتے ہیں کہ:

'' وقيدنا بكونه انتقل عن الأول ؛ لأنه لو لم ينتقل بهم ولكنه استحدث أهلا في بلدة أخرى فإن الأول لم يبطل و يتم فيهما''.

(ہم نے پہلے وطن سے منتقل ہو جانے کی قید اس لئے لگائی کہ اگر وہ اپنے اہل وعیال کے ساتھ وہاں سے منتقل نہ ہوا لیکن ایک دوسرے شہر میں دوسری بیوی بنالی تو پہلا وطن باطل نہ ہوگا اور وہ ان دونوں وطنوں میں پوری نماز پڑھے گا۔)(۱)

اس سلسلہ میں علامہ کاسانی کی عبارت بالکل واضح ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

''ثم الوطن الأصلي يجوز أن يكون واحداً أو أكثر من ذلك، بأن كان له أهل و دار في بلدتين أو أكثر ولم يكن من نية أهله الخروج منها ، وإن كان هو ينتقل من أهل إلى أهل في السنة ، حتى إنه لو خرج مسافراً من بلدة فيها أهله و دخل في أي بلدة من البلاد التي فيها أهله فيصير مقيماً من غير نية الإقامة''.

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۳۹

(پھر وطن اصلی ایک بھی ہوسکتا ہے اور ایک سے زائد بھی، اس طرح کہ اس کے اہل وعیال اور گھر دو شہروں یا زائد شہروں میں ہوں اور اس کے اہل کی نیت وہاں سے جانے کی نہ ہو، اگر چہ وہ خود سال بھر ایک بیوی کے پاس سے دوسری بیوی کے پاس منتقل ہوتا رہتا ہو، حتی کہ اگر وہ ایک شہر سے جہاں اس کے اہل ہوں مسافر بن کر نکلے اور دوسرے شہروں میں سے کسی شہر میں داخل ہو جس میں اس کے اہل رہتے ہوں تو وہ بغیر اقامت کی نیت ہی کے مقیم ہو جائے گا۔)(۱)

(۲) وہ جگہ جہاں آدمی اپنے اہل وعیال کے ساتھ رہ جائے اور وہیں رہ جانے کی نیت ہو تو وہ جگہ اس کا وطن اصلی ہوگا اگر چہ کہ اس نے وہاں کوئی اپنا ذاتی مکان نہ بنایا ہو، اور کرایہ کے یا کمپنی وغیرہ کی جانب سے دئے ہوئے مکان میں رہتا ہو؛ کیونکہ وطن اصلی ہونے کے لئے وہاں ذاتی مکان کا ہونا کوئی لازمی نہیں، بلکہ مستقل قیام کے قصد سے وہاں رہ جانا ہے۔

"البحر الرائق" میں ہے:

" ألا ترى أنه لو تأهل ببلدة لم يكن له فيها عقار صارت وطناً له ".

(کیا دیکھتے نہیں کہ اگر کسی نے کسی شہر میں اپنے اہل وعیال کو رکھا اور وہاں اس کی کوئی زمین نہ ہو تو وہ اس کا وطن ہو جائے گا۔)(۲)

(۳) اس صورت میں بھی یہ دیکھنا چاہئے کہ اس آدمی کی رہائش اس جگہ کس

---

(۱) بدائع الصنائع: ۱/۲۸۰

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۳۹

نیت سے ہے؟ اگر مستقل سکونت کی نیت ہے اور وہاں سے واپس چلے جانے کی نیت نہیں ہے تو وہ جگہ اس کا وطن اصلی ہوگا، ورنہ نہیں، ظاہر حال اس صورت میں یہی ہے کہ یہ شخص ملازمت یا تجارت کی وجہ سے یہاں قیام پذیر ہے اور مستقل سکونت مقصود نہیں، لہٰذا یہ اس کا وطن اصلی نہ ہوگا، بلکہ اگر پندرہ دن کی نیت سے یہاں ٹھیرے تو وطن اقامت ہوگا اور اگر اس سے کم کی نیت ہو تو وطن سکنیٰ ہوگا۔

واللّٰہ أعلم و علمہ أتم و أحکم

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مرغی کی صفائی کے متعلق
ایک مسئلے کی تحقیق

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مرغی کی صفائی کے متعلق ایک مسئلے کی تحقیق

تمہید

مرغی کے پر آسانی سے اکھاڑنے کے لیے آج عام طور پر یہ صورت اختیار کی جا رہی ہے کہ اس کو ذبح کرنے کے بعد گرم گرم کھولتے ہوئے پانی میں ڈال دیتے ہیں حال آں کہ اس کے پیٹ کی آلائش ونجاست اسی میں رہتی ہے، جب اس کو جوش دے کر اس کے پر اکھاڑ لیتے ہیں، تو پھر پیٹ کی گندگی صاف کرتے ہیں، اس صورت کے بارے میں عام طور پر جواز وعدمِ جواز کا سوال کیا جاتا ہے، احقر کے پاس اس کے متعلق ایک استفتا تفصیل سے آیا اور احقر نے اس کا جواب بھی ضرورت کے پیش نظر تفصیل سے لکھا، خیال ہوا کہ اس کو افادۂ عام کے لیے شائع کر دیا جائے ؛ کیوں کہ اس میں ابتلائے عام ہے، شاید کسی کو اتباعِ حق کی توفیق ہو جائے، چناں چہ ذرا سی ترمیم واضافہ کے ساتھ پیشِ خدمت ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو نافع ومفید بنائے۔ آمین

سوال

عرض یہ کہ آج کل عام طور پر مرغی کو ذبح کرنے کے بعد، اس کو پیٹ کی نجاست وگندگی کے ساتھ گرم گرم کھولتے ہوئے پانی میں ڈال دیتے ہیں، تا کہ پر اکھاڑنے

میں آسانی ہو، پر اکھاڑنے کے بعد اس کے پیٹ کی نجاست صاف کرتے ہیں، اس کے بارے میں یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں:

(۱) مذکورہ بالا طریقے کو اختیار کرنا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) اگر نا جائز ہے تو اس کا اثر مرغی پر کیا ہوگا، کیا اس کی وجہ سے مرغی ناپاک وحرام ہو جائے گی؟

(۳) اگر مرغی اس سے ناپاک ہو جائے گی، تو کیا اس کو کسی طریقہ سے پاک کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

(۴) اگر اس کو پاک کیا جاسکتا ہے تو اس کا طریقہ بتائیں؟

امید ہے کہ ان سوالوں کا جواب تفصیل کے ساتھ مع دلائل دیں گے۔

الجواب ومنہ الصواب

مذکورہ بالا صورت چوں کہ آج عام ہوگئی ہے اور اکثر بڑے بڑے شہروں میں آسانی کے لیے اس کو اختیار کیا جارہا ہے، اس لیے ان سوالات کا جواب کسی قدر تفصیل سے لکھتا ہوں۔

مذکورہ طریقے پر مرغی کی صفائی ناجائز ہے

(۱) آپ کا پہلا سوال یہ ہے کہ صورتِ مذکورہ کا اختیار کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے جواب سے پہلے یہ سمجھ لیجیے کہ صورتِ بالا میں چوں کہ مرغی کو پیٹ کی آلائش وگندگی پاک کیے بغیر گرم پانی میں ڈال دیا جاتا ہے، اس لیے مرغی کے پیٹ کی یہ آلائش مسامات کے کھل جانے کی وجہ سے بآسانی اس کے سارے بدن میں پھیل جاتی ہے، جس سے مرغی نجاست سے ملوث ہو جاتی ہے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ مذکورہ طریقہ کو اپنانا دراصل پاک مرغی کو نجاست سے ملوث کرنا ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ کسی پاک چیز کو ناپاک کرنا شرعاً ناجائز ہے۔

چناں چہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لا يبولن أحدكم في الماء الدائم. وفي روايةٍ: في الماء الراكد، وفي رواية: الدائم الذي لايجري. »

(تم میں سے کوئی شخص ٹھہرے ہوئے پانی میں جو نہ بہتا ہو، ہرگز پیشاب نہ کرے)۔(۱)

اس حدیث میں ٹھہرے ہوئے پانی میں گندگی ڈالنے سے اسی لیے منع فرمایا گیا ہے کہ اس سے ایک پاک چیز ناپاک وگندی ہوجائے گی، چناں چہ حضراتِ علما نے اس حدیث کی شرح میں اس نکتے کی صراحت فرمائی ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فتح الباری میں اور علامہ نووی رحمہ اللہ شارحِ مسلم نے شرحِ مسلم میں اور علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ نے معارف السنن میں اور ملا علی قاری رحمہ اللہ نے مرقات میں اس نکتے کی جانب اشارہ کیا ہے۔(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ کوئی ایسا طریقہ اختیار کرنا جس سے کسی پاک چیز کا ناپاک ہونا لازم آتا ہو، یہ شرعاً جائز نہیں؛ لہٰذا مذکورہ طریقے پر مرغی کی صفائی کرنا ناجائز ہے، اس سے احتراز لازم ہے۔

مذکورہ طریقے سے مرغی حرام ہوجاتی ہے

(۲) آپ کا دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مذکورہ بالا طریقے کو اپنائے، تو اس کا اثر مرغی پر کیا ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جیسا کہ اوپر معلوم ہوا مذکورہ طریقے سے مرغی کے سارے بدن میں نجاست پھیل جائے گی اور پوری مرغی نجس ہوجائے گی اور

(۱) بخاري: ۲۳۲، مسلم: ۴۲۴، ترمذي: ۶۳، طحاوي: ۱/۹

(۲) فتح الباري: ۱/۳۴۶، شرح مسلم: ۱/۱۳۸، معارف السنن: ۱/۲۴۴، مرقات: ۱/۵۳

جب یہ ناپاک ہوگی تو اس کا استعمال بھی ناجائز ہوگا۔

فتح القدیر، درمختار اور اس کی شرح ''رد المختار اور البحر الرائق'' وغیرہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ مرغی ناپاک ہو جاتی ہے؛ کیوں کہ ان سب کتابوں میں اس مرغی کے متعلق جس کو آلائش سے پاک کرنے سے قبل گرم پانی میں ڈال دیا گیا ہو، یہ بحث اٹھائی گئی ہے، کہ یہ مرغی پاک ہوسکتی ہے یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ پاک ہونے نہ ہونے کا سوال اسی وقت اٹھے گا جب کہ اولاً اس کو ناپاک تسلیم کیا جائے۔(۱)

چناں چہ علامہ حصکفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''وكذا دجاجة ملقاة حالة غلي الماء للنتف قبل شقّها''

(کہ اسی طرح ناپاک ہوجاتی ہے وہ مرغی جس کو پروں کے اکھاڑنے کے لیے اس کو شق کیے بغیر، پانی کے اُبلنے کی حالت میں ڈال دیا گیا ہو۔)(۲)

اور علامہ ابن الھمام رحمہ اللہ نے بھی فتح القدیر میں اس مسئلے پر بحث کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مرغی ناپاک ہوجاتی ہے۔(۳)

اور علامہ عالم بن العلا الدہلوی رحمہ اللہ نے فتاوی تاتارخانیہ میں لکھا ہے:

''الدجاجة تذبح و ينتف ريشها ثم تغلى في الماء قبل أن يشق بطنها صار نجساً وصارت الدجاجة نجسةً بحيث لا طريق إلى أكلها إلا أن تحمل الهرة فتأكلها''.

---

(۱) دیکھو: فتح القدیر: ۱/۱۸۵، در مختار: ۱/۳۳۴، رد المحتار: ۱/۳۳۴، البحر الرائق: ۱/۴۱۵

(۲) در مختار مع الشامي: ۱/۳۳۴

(۳) فتح القدير مع العناية: ۱/۸۵

(مرغی جس کو ذبح کیا جائے اور اس کے پر اُکھاڑے جائیں پھر اس کا پیٹ شق کرنے سے قبل اس کو پانی میں جوش دیا جائے تو وہ پانی بھی نجس ہو جائے گا اور وہ مرغی بھی اس طرح نجس ہو جائے گی کہ اس کے کھانے کی کوئی سبیل نہیں سوائے اس کے کہ بلی اس کو لے جائے اور کھالے۔)(۱)

اور حضرت مولانا عبد الشکور لکھنوی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "**علم الفقه**" میں اس مسئلے کو بیان کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ "مرغی یا کوئی پرندے کا پیٹ چاک کرنے اور اس کی آلائش نکالنے سے پہلے پانی میں جوش دی جائے، جیسا کہ آج کل انگریزوں اور ان کے ہم منش ہندوستانیوں کا دستور ہے تو وہ کسی طرح پاک نہیں ہو سکتی"۔(۲)

اور حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے "بہشتی گوہر" میں اس کو نقل فرمایا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ کے نزدیک بھی مسئلہ یہی ہے اور آپ ہی نے اپنے فتاوی میں بھی اس مرغی کو ناپاک اور اس کے استعمال کو حرام قرار دیا ہے۔(۳)

حاصل یہ ہے کہ یہ مرغی اس کے بدن میں گندگی کے پھیل جانے کی وجہ سے ناپاک و نجس ہو جاتی ہے اور نجس کا استعمال حرام ہونے کی وجہ سے اس کا استعمال بھی حرام و ناجائز ہے۔

پھر یاد رہے کہ ان حضرات کے کلام میں یہ جو مذکور ہے کہ یہ مرغی کسی طرح پاک نہیں ہو سکتی، اس پر تفصیلی بحث اگلے سوال کے جواب میں آرہی ہے، یہاں صرف یہ

---

(۱) **التاتارخانية**: ۱/۱۸۵

(۲) **علم الفقه**: ۱/۴۳

(۳) دیکھو: بہشتی گوہر: ۱۰، **امداد الفتاوی**: ۱/۱۳۶

بتانا مقصود ہے کہ یہ مرغی ان تمام حضرات کے قول کے مطابق ناپاک ہوجاتی ہے۔

کیا یہ مرغی پاک ہوسکتی ہے؟

(۳) تیسرا سوال یہ ہے کہ اس مرغی کو پاک بھی کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں ائمہ کا اختلاف ہے، علامہ ابن الھمام رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"ولو أُلقيت دجاجة حالةَ الغليان في الماء قبل أن يشقّ بطنها للنتف لايطهر أبداً؛ لكن على قول أبي يوسف رحمہ اللہ يجب أن تطهر."

(اگر مرغی اُبلتے ہوئے پانی میں پر اُکھاڑنے کے لیے پیٹ چاک کرنے سے پہلے ڈال دی جائے تو یہ کبھی پاک نہ ہوگی؛ لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر پاک ہوجانا چاہیے۔)(۱)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی فتح القدیر کے حوالہ سے اس کو نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ فتح القدیر میں کہا ہے:

" أنها لاتطهر أبداً لكن على قول أبي يوسف تطهر."

(یہ مرغی کبھی پاک نہیں ہوسکتی؛ لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر پاک ہوجاتی ہے۔)(۲)

اور النهر الفائق میں بھی یہی لکھا ہے:

"گوشت میں اگر نجاست جذب ہوجائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق یہ کسی صورت میں پاک نہیں ہوسکتا اور اسی پر

---

(۱) فتح القدير: ۱/۱۸۵

(۲) رد المختار: ۱/۳۳۴

فتویٰ بھی ہے‘‘۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے، امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ مرغی کسی طرح پاک نہیں ہوسکتی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پاک ہوسکتی ہے۔

علتِ مسئلہ

ایسی صورت میں جب کہ اس میں اختلاف ہے، ضروری ہے کہ اس میں غور وفکر سے کام لیا جائے؛ اس لیے سب سے پہلے اس پر غور کرنا چاہیے کہ جن حضرات نے اس کو ابدی طور پر حرام و ناپاک قرار دیا ہے، ان کے نزدیک اس کی وجہ کیا ہے؟ علامہ ابن الھمام رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مرغی کو پانی میں جوش دینے کی وجہ سے اس کے بدن میں پھیلی ہوئی نجاست کو وہ اپنے اندر جذب کرلے گی۔

علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ کی عبارت یہ ہے:

’’ قلت: وهو سبحانه أعلم هو معلّل بتشرّبها النجاسةَ المتحللة في اللحم بواسطة الغليان.‘‘ (۲)

اس جگہ غور کرنے کی چیز یہ ہے کہ یہاں محض نجاست کے پھیل جانے پر یہ حکم نہیں ہے کہ وہ پاک نہیں ہوسکتی؛ بل کہ بدن میں پھیلی ہوئی نجاست کے جذب ہوجانے اور رگ وریشے میں سرایت کرجانے کی وجہ سے حکم لگایا گیا ہے کہ وہ پاک نہیں ہوسکتی؛ کیوں کہ نجاست کے بدن میں محض تحلیل ہوجانے پر باتفاقِ علما وہ پاک ہوسکتی

(۱) النهر الفائق:۱/۱۵۱

(۲) فتح القدير:۱/۱۸۵

ہے۔ حاصل یہ کہ اس مرغی کو پاک کرنا اس لئے ناممکن ہے کہ اس کو پانی میں جوش دے دینے سے جو نجاست کہ گرمی کی وجہ سے گوشت میں تحلیل ہو گئی تھی وہ اس کے بدن میں جذب ہو جائے گی اور رگ و ریشے میں سرایت کر جائے گی ، جس کا ازالہ ناممکن ہے۔ یہ حاصل ہے ''فتح القدیر'' کی مذکورہ بالا عبارت کا۔

اس کے بعد دوسری چیز جو قابلِ غور ہے یہ ہے کہ ہمارے علاقوں میں جو مرغی کو آلائش نکالے بغیر جوش دیتے ہیں، اس سے کیا وہ علت پیدا ہو جاتی ہے، جس کی بنا پر کہا گیا ہے کہ وہ پاک نہیں ہو سکتی؟

جہاں تک ہماری تحقیق ہے، ایسا نہیں ہوتا؛ بل کہ یہاں مرغی کو گرم پانی میں جو بہت زیادہ گرم نہیں ہوتا، تین چار منٹ کیلئے رکھا جاتا ہے، تاکہ اس کے مسامات کھل جائیں اور پروں کو اکھاڑنے میں آسانی پیدا ہو جائے۔ اس صورت میں بلا شبہ گرمی کی وجہ سے نجاست اس کے بدن میں پھیل جاتی ہے اور اسی وجہ سے وہ ناپاک بھی ہو جاتی ہے؛ مگر چوں کہ بدن میں پھیلی ہوئی نجاست کو مرغی جذب نہیں کر لیتی؛ کیوں کہ اتنی دیر تک جس میں نجاست جذب ہو جائے ، مرغی کو پانی میں نہیں رکھا جاتا؛ بل کہ صرف تین چار منٹ رکھا جاتا ہے۔ اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ تین چار منٹ تک مرغی کو گرم پانی میں رکھنے سے اس کے رگ و ریشہ میں نجاست جذب نہیں ہو سکتی۔

اس کو اس مثال سے بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ گوشت پر مسالہ لگا کر اگر تین چار منٹ آگ پر رکھا جائے تو اس کا یہ مسالہ گوشت میں جذب نہ ہوگا، ہاں! اگر کافی دیر اس کو آگ پر رکھا جائے تو مسالہ اس میں جذب کر جائے گا۔

یہاں زیرِ بحث مسئلہ میں بھی چوں کہ مرغی کو تین چار منٹ کے لیے گرم پانی میں رکھا جاتا ہے اس لیے اس میں نجاست جذب نہ ہوگی؛ اگرچہ کہ اس سے وہ نجس ہو جائے گی۔

جب یہ دو باتیں محقق ہوگئیں کہ جن حضرات نے اس مرغی کو نا قابلِ تطہیر قرار دیا ہے ان کے نزدیک اس کی وجہ نجاست کا جذب ہو جانا ہے جس کو زائل نہیں کیا جا سکتا اور یہ کہ ہمارے زیرِ بحث مسئلے میں یہ بات نہیں ہے، تو اس سے خود بخود معلوم ہو گیا کہ اس ناپاک مرغی کو پاک کیا جا سکتا ہے؛ کیوں کہ وہ علت یہاں نہیں پائی جا رہی ہے جس کی بنا پر اس کو نا قابلِ تطہیر قرار دیا گیا تھا۔

علامہ ابن الھمام رَحِمَہُ اللّٰہُ نے مسلّخ کے بارے میں یہی بات ارشاد فرمائی ہے، چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

"قلت: وهو سبحانه أعلم هو معلل بتشرّبها النجاسةَ المتحللةَ في اللحم بواسطة الغليان، و على هذا اشتهر أن اللحم السميط بمصر نجسٌ لايطهر؛ لكن العلة المذكورة لا تثبت حتى يصل الماء إلى حد الغليان، ويمكث فيه اللحم بعد ذلك زماناً يقع في مثله التشرُّب والدخول في باطن اللحم، وكل من الأمرين غير متحقق في السميط الواقع حيث لايصل الماء إلى حد الغليان، ولا يترك فيه إلا مقدار ما تصل الحرارة إلى سطح الجلد، فتنحلّ مسام السطح عن الصوف، بل ذلك الترك يمنع من جودة انقلاع الشعر، فالأولى في السميط أن يطهر بالغسل ثلاثاً". (۱)

(میں کہتا ہوں، واللہ اعلم کہ اس کے پاک نہ ہونے کی وجہ اس مرغی اور اوجھڑی

(۱) فتح القدير: ۱/۱۸۶

کا نجاست کو جذب کر لینا ہے، جو گوشت میں بوجہِ اُبالنے کے پھیل گئی ہے اور اسی بنا پر مشہور ہے کہ مصر کا مسلخ گوشت ناپاک ہے جو پاک نہیں ہوسکتا؛ لیکن مذکورہ علت اس وقت تک ثابت نہیں ہوسکتی، جب تک پانی جوش مارنے نہ لگے اور اس پانی میں وہ گوشت اتنی دیر نہ رہے، جس میں جذب اور گوشت کے اندرونی حصہ تک داخل ہونا واقع ہوتا ہے اور یہ دونوں باتیں مسلخ میں موجود نہیں؛ کیوں کہ پانی جوش مارنے کی حد تک نہیں پہنچتا اور اس کو اس پانی میں صرف اتنی دیر تک رکھا جاتا ہے کہ گرمی جلد کی سطح تک پہنچے؛ تاکہ صوف کی سطح سے مسامات کھل جائیں؛ بل کہ اگر زیادہ دیر چھوڑے رکھیں تو یہ بات بالوں کو اچھی طرح اکھاڑنے میں مانع بنے گی، پس مسلخ میں مناسب بات یہ ہے کہ وہ تین بار دھونے سے پاک ہو جائے گا)۔

فتح القدیر کی اس بات کو علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے بھی ذرا سے تغیر کے ساتھ در مختار کے حاشیہ میں نقل فرمایا ہے۔ (۱)

راقم کہتا ہے کہ جس طرح مسلخ کے بارے میں علامہ ابن الھمام رَحِمَہُ اللّٰہُ نے یہ کہا کہ اس کے ناقابلِ تطہیر نجس ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پانی جوش مارنے کی حد تک گرم ہو اور یہ کہ اس میں اس کو کافی دیر تک رکھا جائے، اسی طرح مرغی کے بارے میں بھی ان دونوں باتوں کا ہونا اس کے ناقابلِ تطہیر نجس ہونے کے لیے ضروری ہوگا اور اوپر معلوم ہو چکا کہ ہمارے ان علاقوں میں (جہاں تک احقر کی تحقیق ہے) پانی گرم تو ہوتا ہے؛ مگر اس میں مرغی کو اتنی دیر تک نہیں رکھا جاتا کہ اس میں جذب و باطنِ لحم تک دخولِ نجاست واقع ہو جائے؛ لہٰذا جو علت تھی ناقابلِ تطہیر نجس ہونے کی، وہ نہ پائی گئی؛ لہٰذا اس ناپاک مرغی کو پاک کیا جاسکتا ہے۔

---

(۱) الشامي: ۱/۳۳۴

اسی وجہ سے غالباً علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''درمختار'' میں اس قسم کی مرغی کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ تین دفعہ پانی میں جوش دینے سے پاک ہو جائے گی، جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ (۱)

نیز ابن الہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''فتح القدیر'' میں لکھا ہے کہ مسلخ کے بارے میں اوپر جو بات گذری کہ وہ پاک ہو جائے گا، یہی بات شرف الائمہ نے مرغی کے بارے میں بھی فرمائی ہے، پھر علامہ ابن الھمام رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اس پر کچھ رد بھی نہیں فرمایا ہے؛ بل کہ اس کا اقرار کیا ہے، پھر اس بات کو فتح القدیر کے حوالے سے نقل کر کے علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے بھی اس کا اقرار کیا ہے۔ پھر فتح القدیر کے اس بیان اور شرف الائمہ کی اس بات کا علامہ ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''البحر الرائق'' میں اعتراف واقرار کیا ہے، اس طرح اس مرغی کے قابلِ تطہیر ہونے کا شرف الائمہ ابن الھمام، علامہ ابن نجیم، علامہ حصکفی اور علامہ شامی رحمہم اللّٰہ نے فتوی دیا ہے اور پھر یہ بات اوپر کی دلیل سے مؤید ہے؛ لہٰذا اس میں شک نہیں کہ یہی قول راجح ہے اور ہونا چاہیے۔ (۲)

پھر یہاں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اوپر جو یہ بات گذری کہ اس کے پاک ہونے نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ نجاست رگ وریشے میں پیوست ہو جائے اور جذب ہو کر باطنِ لحم تک سرایت کر جائے، پس اس میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں کہ یہ نا قابلِ تطہیر ہے اور اسی طرح امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ بھی؛ لیکن امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں کہ یہ بھی پاک ہو سکتی ہے اور اگر نجاست جذب نہ ہو جیسے کہ ہماری زیرِ بحث صورت میں ہے تو اس

---

(۱) در مختار: ۱/۳۳۴

(۲) دیکھو: فتح القدیر: ۱/۱۸۶، الشامي: ۱/۳۳۴، البحر الرائق: ۱/۴۱۵

کے بارے میں اختلاف نہیں ہے، بل کہ اس صورت میں یہ مرغی تمام علما کے نزدیک پاک ہوسکتی ہے؛ لہٰذا اس زیرِ بحث صورت میں اس کے پاک ہونے کا قول تمام ائمہ کا متفقہ ہے جس کا ذکر اوپر ہوا؛ بل کہ تحقیق کے بعد دراصل یہ ایسی صورت ہے جس میں سب کا قول یہ ہے کہ یہ مرغی پاک ہوسکتی ہے۔

اب رہا حضرت اقدس تھانوی رحمہ اللہ اور علامہ عبدالشکور لکھنوی رحمہما اللہ کا یہ فرمانا کہ یہ مرغی کسی طرح پاک نہیں ہوسکتی، تو ممکن ہے ان حضرات نے یہ سمجھ کر لکھا ہو کہ اس مرغی میں نجاست جذب ہوجاتی ہے، پس جب اس کے خلاف یہ ثابت ہو گیا کہ نجاست جذب نہیں ہوتی تو مسئلہ بھی وہ نہ ہوگا؛ بل کہ وہ ہوگا جس کو شرف الائمہ رحمہ اللہ نے اور دوسرے علما نے لکھا ہے۔

اور بعض حضرات نے اس نجاست آلودہ مرغی کے مسئلے کو اس گیہوں پر قیاس کیا ہے جس کو شراب میں پکایا گیا ہو اور فرمایا ہے کہ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

> ''یہ گیہوں کسی حال میں پاک نہیں ہوسکتی اور علامہ شامی اور ابن الھمام رحمہما اللہ نے صاحبِ ھدایہ کی کتاب ''**التجنیس والمزید**'' سے نقل کیا ہے کہ اس میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر ہی فتوی ہے۔''(۱)

لہٰذا مرغی کے مسئلے میں بھی اسی قول پر فتوی ہونا چاہیے کہ یہ پاک نہیں ہوسکتی۔

مگر یہ قیاس محلِ تأمل ہے؛ کیوں کہ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا مرغی کے زیرِ بحث مسئلے میں نجاست اس میں جذب نہیں ہوجاتی، اس کے برخلاف شراب میں پکے

---

(۱) در مختار: ۱/۳۳۵، فتح القدیر: ۱/۱۸۶

ہوئے گیہوں میں شراب اس میں جذب ہو جاتی ہے؛ لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، یہی وجہ ہے کہ اگر گیہوں شراب میں یا پیشاب میں گر کر پھول جائے تو علما نے لکھا ہے کہ اس کو پاک کیا جا سکتا ہے۔

"ولو انتفخت من بول نقعت وجففت ثلاثاً."

(اگر پیشاب سے وہ پھول جائے تو تین دفعہ پانی میں بھگوئے جائیں اور سکھائے جائیں۔)(۱)

اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے:

"فقد يفرق بينه وبين طبخها بالخمر بزيادة التشرب بالطبخ."

جس کا حاصل یہ ہے کہ چوں کہ اس کو پکایا نہیں گیا ہے، اس لیے اس میں اس طرح نجاست جذب نہ ہوگی، جس طرح پکانے کی صورت میں جذب ہوتی ہے؛ لہٰذا اس میں اور پکانے کی صورت میں فرق ہوگا۔(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ اصل مدار مسئلے کا وہ ہے جس کا بیان اوپر آ چکا ہے؛ لہٰذا جب مرغی کے مسئلہ میں وہ علت نہیں پائی جا رہی ہے، جس کی بنا پر اس کو ناقابل تطہیر قرار دیا گیا تھا، تو وہ پاک ہو سکتی ہے۔ واللہ اعلم

ناپاک مرغی کو پاک کرنے کا طریقہ

(۴) رہا یہ سوال کہ اس کو پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟ اس کا طریقہ یہ لکھا ہے کہ پیٹ کی گندگی صاف کرنے کے بعد اس ناپاک مرغی کو تین بار پاک پانی میں

(۱) دیکھو: فتاویٰ عالمگیری: ۱/۴۲، درمختار مع الشامي: ۱/۳۳۵، بدائع الصنائع: ۱/۲۴۸
(۲) الشامي: ۱/۳۳۴

جوش دیں اور ہر مرتبہ نیا پانی لیں اور ایک مرتبہ جوش دینے کے بعد پہلے اس کو ٹھنڈا ہونے دیں، جب وہ ٹھنڈی ہو جائے تو پھر دوسری دفعہ جوش دیں، پھر ٹھنڈی ہونے دیں اور پھر تیسری دفعہ جوش دے کر ٹھنڈی کر لیں، پاک ہو جائے گی۔

درمختار میں ہے:

”ویطهر لحم طبخ بخمر بغلی وتبرید ثلاثاً، وکذا دجاجة ملقاة حالةَ غلی الماء للنتف قبل شقِّها.“

(شراب میں پکا ہوا گوشت تین دفعہ جوش دینے اور ٹھنڈا کرنے سے پاک ہو جاتا ہے، اسی طرح وہ مرغی جس کو پیٹ چاک کرنے سے پہلے پانی کے کھولنے کے وقت ڈال دیا گیا ہو۔)(۱)

اور فتح القدیر میں ہے:

”وفی التجنیس: طبخت الحنطة فی الخمر قال أبو یوسف رحمہ اللہ: تطبخ ثلاثاً بالماء وتُجفّف کلَّ مرّة، وکذا اللحم، ثم قال بعد ذلک فی دجاجة: یجب أن تطهر علی قانون ما تقدم فی اللحم.“

(کتاب تجنیس میں ہے کہ گیہوں شراب میں پکائے گیے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کو تین دفعہ پانی سے پکایا جائے اور ہر مرتبہ اس کو سکھایا جائے، اسی طرح گوشت میں بھی اور مرغی بھی پاک ہو جاتی ہے اسی قانون کے مطابق جو گوشت کے بارے میں گزرا۔)(۲)

(۱) در مختار: ۱/۳۳۴

(۲) فتح القدیر: ۱/۱۸۵

یہاں جو یہ فرمایا ہے کہ تین دفعہ پکا کر سکھانا چاہیے، اس سے مراد ٹھنڈا کرنا ہے، جیسا کہ البحر الرائق سے علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے نقل کیا ہے۔(۱)

خلاصۂ کلام

اس پوری تحریر کا خلاصہ اور حاصل یہ ہے کہ پروں کو آسانی سے اکھاڑنے کے لیے مذکورہ طریقہ اختیار کرنا جائز نہیں ؛ کیوں کہ اس سے پاک چیز کا ناپاک کرنا لازم آتا ہے۔ اور کوئی ایسا کرے گا تو اس سے مرغی پر یہ اثر ہوگا کہ وہ ناپاک ہو جائے گی اور اس کا استعمال حرام و ناجائز ہوگا، البتہ پھر اس کو پاک کیا جا سکتا ہے، اگر چہ کہ اس میں اختلاف ہے؛ مگر ہمارے یہاں کی پیش آمدہ صورت میں صحیح یہی ہے کہ وہ پاک ہو جائے گی، اور پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو تین دفعہ پاک پانی میں جوش دیں یعنی پکائیں، اور ہر مرتبہ اس کو ٹھنڈا کریں اور یہ پاکی کا طریقہ اس وقت اپنائیں کہ پہلے اس کے پیٹ کی آلائش نکال ڈالیں، ورنہ کبھی وہ پاک نہ ہوگی۔ واللہ اعلم

فقط

محمد شعیب اللہ خان

(۱) الشامي: ۱/۳۳۴

الخير المأمول

في تحقيق الاجزاء المكروهة من الحيوان المأكول

یعنی

حلال جانور کی سات چیزیں ناجائز ہیں

تمہید وتقدیم

تقریباً دو سال قبل بقرعید کے موقع پر احقر نے خطبۂ جمعہ میں کپورے کھانے کا عدمِ جواز بیان کیا تو بعض حضرات نے اس پر دلیل اور حوالہ چاہا، راقم نے اس کا مفصل جواب حوالۂ قلم کیا اور وہ اسی زمانے میں ماہنامہ ''اسلامی مشغلے'' اور ہفتہ وار ''عروج ہند'' بنگلور میں شائع ہوا، مگر اس مفصل جواب میں کپورے کے عدمِ جواز پر ایک حدیث سے استدلال اور اس حدیث کا درجہ پیش کرنے پر اکتفا کیا گیا تھا اور حضرات علما وفقہا (جو سب سے زیادہ احادیث کو سمجھنے والے ہیں) کے اقوال پیش نہیں کیے گئے تھے، حالاں کہ یہ ضروری امر تھا، لہٰذا اس جواب پر نظرِ ثانی کر کے نئی ترتیب، وضاحت طلب امور کی تشریح وتوضیح اور ترمیم واضافے کے ساتھ اس کو مرتب کیا گیا جو ابھی آپ کی نظروں سے گذرے گا۔ اس طرح اس موضوع پر ایک مفصل ومدلل رسالہ ہو گیا، لہٰذا اس کا ایک نام بھی تجویز کیا گیا۔

''الخير المأمول فی كراهة الأجزاء السبعة من الحيوان المأكول'' ولله الحمد علی ذالک''.

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے خلائق کو نفع پہنچائے اور میرے لئے ذخیرۂ معاد بنائے۔ آمین

فقط

محمد شعیب اللہ عفی عنہ

۲۹ ذی قعدہ ۱۴۱۱ھ

حلال جانور کی سات چیزیں ناجائز ہیں

معلوم ہونا چاہئے کہ حلال جانور کی سات چیزوں کو ناجائز قرار دیا گیا ہے اور ان اجزاءِ حیوان کا ناجائز ہونا حدیث سے ثابت ہے اور فقہاءِ کرام نے حدیث ہی سے استدلال کر کے ان سات چیزوں کا ناجائز ہونا، اپنی کتابوں میں تحریر فرمایا ہے، مگر افسوس کہ بہت سے لوگ ان میں سے بعض چیزوں کو استعمال کرتے ہیں اور ناجائز کام کے مرتکب ہوتے ہیں، اسی لیے کسی قدر وضاحت سے اس مسئلے کو تحریر کیا جاتا ہے۔

حدیثِ نبوی

پہلے ہم حدیثِ رسول پیش کریں گے، پھر فقہاءِ کرام کے حوالے دیں گے۔

امام عبدالرزاق اور امام محمد بن حسن شیبانی رحمہما اللہ نے حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے مرسلاً اور امام بیہقی رحمہ اللہ نے حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے مرسلاً اور انہی کے واسطے سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے موصولاً اور امام طبرانی رحمہ اللہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے موصولاً روایت کیا ہے کہ:

«كَرِهَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم مِنَ الشَّاةِ سَبْعاً: الْمَرَارَةَ وَالْمَثَانَةَ وَالْغُدَّةَ وَالْحَيَاوَالذَّكَرَ وَالْأُنْثَيَيْنِ وَالدَّمَ، وَكَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم يُحِبُّ مِنَ الشَّاةِ مُقَدَّمَهَا.» (۱)

---

(۱) مصنف عبد الرزاق: ۴/۵۳۵، کتاب الآثار: ۱۷۹، سنن بیہقی: ۱۰/۷، طبرانی معجم اوسط: ۹/۱۸۱

(رسول اللہ صَلَّى اللّٰہُ عَلَيْہِ وَسَلَّم نے بکری میں سے سات چیزوں کو نا پسند کیا ہے: (۱) پتا (۲) مثانہ یعنی پیشاب کی تھیلی (۳) غدود (۴) حیا یعنی مادہ کی شرمگاہ (۵) ذکر یعنی نر کی شرمگاہ (۶) خصیتین یعنی کپورے اور (۷) خون، اور آپ کو بکری کے سامنے کا حصہ پسند تھا۔)

یہ حدیث کس درجہ قابلِ احتجاج ولائقِ استدلال ہے، اس پر ہم نے رسالے کے آخر میں اہل علم کے لئے عربی میں بحث کی ہے، اہل علم اس کو دیکھ لیں، البتہ یہاں اس قدر عرض کرنا مناسب ہے کہ یہ حدیث حضرت امام مجاہد رحمہما اللہ سے مرسلاً بھی آئی ہے اور ان کے واسطے سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے موصولاً بھی آئی ہے جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں، اور اس کی وہ سند جو مرسلاً آئی ہے وہ لائق احتجاج ہے، اس میں جو کچھ اشکال ہے وہ صرف یہ ہے کہ یہ مرسل ہے، لیکن مرسل حدیث جمہور فقہا اور بہت سے محدثین کے نزدیک لائق احتجاج ہے، اور بالخصوص اس وقت جب کہ اس کی تائید کسی اور مرسل یا موصول حدیث سے ہوتی ہو تو سبھی کے نزدیک وہ قابل قبول ہے اور یہاں اس کی تائید حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم کی موصول روایات سے ہو رہی ہے جن کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے، لہٰذا ایسی حدیث سب کے نزدیک قابل قبول ہے، اس لئے یہ مذکورہ حدیث مقبول وقابل احتجاج ولائق استدلال ہے۔

حدیث میں بکری سے مراد حلال جانور ہے

اس کے بعد یہاں پہلے اس حدیث کی ضروری شرح حوالۂ قرطاس کی جاتی ہے، سب سے پہلی بات اس حدیث میں سمجھنے کی یہ ہے کہ:

”شاۃ (بکری) سے مراد تمام حلال جانور ہیں، صرف بکری نہیں۔

چنانچہ حضراتِ علما نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے تمام

حلال جانوروں کی مذکورہ سات چیزوں کا یہی حکم بیان کیا ہے اور جہاں کہیں فقہا کی عبارت میں بکری کا لفظ آ گیا ہے، علما نے اس کو قیدِ اتفاقی قرار دیا ہے، اور تمام حلال جانوروں کا ایک ہی حکم لکھا ہے''۔

علامہ حصکفی رحمہ اللہ کی عبارت میں ان سات چیزوں کا ذکر کرتے ہوئے ''شاۃ'' (بکری) کا لفظ آ گیا تو اس پر علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" ذكر الشاة اتفاقي؛ لأن الحكم لايختلف في غيرها من المأكولات".

(بکری کا ذکر اتفاقی ہے، اس لیے کہ دوسرے حلال جانورں کا حکم اس سے مختلف نہیں ہے۔)(۱)

الغرض حدیث میں اگر چہ بکری کے مذکورہ اجزا کو ناپسندیدہ قرار دیا گیا ہے، مگر حکم کے لحاظ سے تمام حلال جانوروں کے مذکورہ اجزاء مراد ہیں۔

مچھلی کے مذکورہ اجزا کا حکم

مچھلی کے ان سات اجزا کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں قدیم فقہا کی کوئی تصریح نہیں ملی، البتہ حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ:

''کلام اس میں یہ ہے کہ جو اجزا حیوانِ دموی میں حرام و مکروہ ہیں، وہ سمک (مچھلی) میں بھی حرام و مکروہ ہیں یا نہیں؟ پس جبکہ میتہ (مردار) ہونا مچھلی کا حرمت و کراہت کا سبب نہیں ہے، تو یہ مقتضی اس کو ہے کہ اس کے اجزاء مثانہ وغیرہ حرام و نجس نہیں ہیں''۔(۲)

---

(۱) شامی: ۷۴۹/۶

(۲) عزیز الفتاوی: ۷۵۹

حضرت مفتی صاحب رَحِمَهُ اللهُ کی عبارت سے معلوم ہوا کہ مذکورہ اجزا صرف دموی حیوانات کے مکروہ ہیں اور غیر دموی جیسے مچھلی کے یہ اجزا مکروہ نہیں ہیں۔ (واللّٰہ اعلم و علمہ اتم واحکم)

حدیث میں مذکور سات اجزا

دوسری بات یہ ہے کہ حدیث مذکورہ بالا میں حلال جانور کی سات چیزوں کو ناپسندیدہ اور مکروہ قرار دیا گیا ہے، اور وہ یہ ہیں:

(۱) المرارة، یعنی پتا۔

(۲) المثانة، پیشاب کی تھیلی۔

(۳) الغدة، غدود۔

(۴) الحیا، مادہ جانور کی شرم گاہ۔

علامہ فیروزآبادی رَحِمَهُ اللهُ فرماتے ہیں کہ:

"الحیا: الفرج من ذوات الخف والظلف والسباع".

("حیا" ان جانوروں کی فرج کو کہتے ہیں، جو سم و کھر والے ہوں اوران جانورں کی فرج کو جو چیرنے پھاڑنے والے ہوں۔)(۱)

اس میں حیا فرج کو کہا گیا ہے اور فرج مؤنث کی شرم گاہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، اس لئے حیا کے معنے مادہ کی شرمگاہ۔

(۵) الذکر، مذکر حیوان (نر جانور) کی شرمگاہ۔

(۶) الأنثیین، خصیتین، اسی کو عام زبان میں "کپورے" کہا جاتا ہے۔

(۷) الدم، خون۔

---

(۱) القاموس المحیط: ۴/۲۲۲

خون سے جمہور علماء کے نزدیک دمِ مسفوح (بہنے والا خون) مراد ہے، اور اس کا حرام ہونا خود قرآنِ مجید میں بھی صاف طور پر مذکور ہے، اور بعض علما جیسے علامہ عزیزی رحمہ اللہ وغیرہ نے اس حدیث میں دم سے نہ بہنے والا خون مراد لیا ہے، مگر جمہور علما کے نزدیک نہ بہنے والا خون جائز وحلال ہے اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آیا ہے کہ ہمارے لیے دو خون حلال ہیں، ایک جگر، دوسرے تلی۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

« أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَان وَدَمَان، فَأَمَّا الْمَيْتَتَانِ فَالْحُوتُ وَالْجَرَادُ، وَأَمَّا الدَّمَانِ فَالْكَبِدُ وَالطَّحَالُ. »

(ہمارے لیے دو مرداروں اور دو خونوں کو حلال کیا گیا ہے: دو مردار تو وہ مچھلی اور ٹڈی ہیں اور دو خون تو وہ جگر اور تلی ہیں۔)(۱)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نہ بہنے والا جما ہوا خون جیسے تلی اور جگر جائز ہے۔ (واللہ اعلم)

الغرض جمہور کے نزدیک اس سے مراد بہنے والا خون ہے۔

اجزاے مذکورہ کی کراہت کا معنی

اس حدیث کی شرح کے سلسلہ میں تیسری بات یہ ہے کہ اس میں مکروہ کا جو لفظ

(۱) أقول أخرجه أحمد: ۵۴۲۳، والشافعي: ۱/۳۴۰، وابن ماجه: ۳۳۱۴، والدار قطني مرفوعاً عن ابن عمر: ۴/۲۷۱، والبيهقي مرفوعاً وموقوفاً عنه: ۱/۲۵۴، وأورده ابن حجر في الدراية: (۲/۲۱۲) والتلخيص الحبير: (۱/۲۵) مرفوعاً وصحّحه موقوفاً على ابن عمر ونقل تصحيح الموقوف عن الدارقطني وأبي زرعة وأبي حاتم. قلتُ: وهذا وإن كان موقوفاً فله حكم الرفع لأنه ليس مما يدرك بالقياس

استعمال ہوا ہے، وہ فقہی اصطلاح میں استعمال نہیں ہوا ہے؛ کیوں کہ فقہی اصطلاح دورِ صحابہ کے بعد میں فقہا نے مقرر کی ہے، بل کہ یہ لفظ یہاں اپنے عام معنی میں استعمال ہوا ہے، جس میں حرام وناجائز بھی داخل ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خود اس حدیث میں خون کو بھی مکروہ بتایا ہے، حالاں کہ وہ بالاتفاق حرام ہے اور اس کی حرمت نصِ قطعی سے ثابت ہے۔ لہٰذا یہاں مکروہ کے عام معنی مراد ہیں، جس میں حرام بھی داخل ہے۔

اب رہی یہ بحث کہ فقہی اصطلاح میں ان چیزوں کو حرام کہا جائے گا یا مکروہ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان چیزوں میں سے جن کا حرام ہونا قرآن وحدیث کی نصِ قطعی سے ثابت ہو، ان کو حرام اور جن کا حرام ہونا نص قطعی سے ثابت نہ ہو، بل کہ نصِ ظنی سے ثابت ہو ان کو مکروہ کہا جائے گا، اس اصول پر خون تو حرام ہوگا اور باقی چھ چیزیں مکروہ کہلائیں گی۔

چنانچہ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ لکھتے ہیں کہ:

''امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے فرمایا کہ خون حرام ہے اور باقی چھ اجزا کو میں مکروہ قرار دیتا ہوں''۔ (۱)

علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں کہ:

'' عن أبي حنيفة أنه قال: الدم حرام ، وأكره السّتّة ، فأطلق الحرام على الدم ، وسمّى ماسواه مكروهاً، لأن الحرام المطلق ماثبتت حرمته بدليل مقطوع به، وهو المفسّر من الكتاب''.

قال اللّٰه تعالىٰ: ﴿ أَوْ دَماً مَسْفُوْحًا ﴾ (الأنعام:)

(۱) شامی: ۶/۷۴۹

وانعقد الإجما ع علی حرمته. وأما حرمة ما سواه من السِّتَّة فما ثبت بدليل مقطوع به ، بل بالاجتهاد أو بظاهر الكتاب المحتمل للتأويل، أو الحديث، فلذا فصّل فسمّی الدم حراماً وذا مكروهاً".

(حضرت امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ خون حرام ہے اور باقی چھ کو میں مکروہ ٹھہراتا ہوں۔ امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ نے خون کو حرام کہا اور باقی چھ کو مکروہ؛ کیوں کہ حرام مطلق وہ ہے جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اور وہ قرآن میں مذکور بہنے والا خون ہے اور اس پر اجماع ہو چکا ہے اور باقی چھ چیزوں کا حرام ہونا قطعی دلیل سے ثابت نہیں بل کہ اجتہاد یا ظاہر قرآن یا حدیث سے ثابت ہے، اس لیے ان میں سے خون کو حرام اور باقی کو مکروہ کہا ہے۔)(۱)

پھر اس مکروہ سے مراد مکروہِ تحریمی ہے، جیسا کہ علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے اور علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللہُ نے اسی کو ترجیح دی ہے:

"کره تحريماً وقيل تنزيهاً ، فالأول أوجه". (۲)

مکروہ کے ارتکاب پر گناہ ہوتا ہے

یہاں یہ بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ علما نے حرام ومکروہ کی اصطلاح الگ الگ یہ بتانے مقرر نہیں کی ہے کہ حرام سے بچا جائے اور مکروہ سے بچنے کی ضرورت نہیں، بل کہ ان الگ الگ اصطلاحات کو مقرر کرنے کی وجہ یہ ہوئی کہ دلائلِ شرعیہ

---

(۱) بدائع الصنائع: ۶۱/۵

(۲) بدائع الصنائع: ۶۱/۵، درمختار مع شامی: ۷۴۹/۶

بعض قطعی ہیں اور بعض غیر قطعی، پس جو ممنوعات، دلائلِ قطعیہ سے ثابت ہوئے ان کو حرام کہا گیا اور جو دلائلِ غیر قطعیہ سے ثابت ہوئے ان کو احتیاط کے طور پر مکروہ کہا گیا، ورنہ بچنے کے حکم کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں، اس لئے دونوں سے بچنا چاہئے۔

علامہ ابن القیم رَحِمَهُ اللهُ نے بہت صحیح فرمایا کہ:

''حرام چیز پر مکروہ بولنے سے بعد میں آنے والے بہت سے لوگ غلطی میں پڑ گئے، ائمہ نے تو احتیاط کرتے ہوئے حرام کے بجائے لفظ مکروہ استعمال فرمایا، پھر بعد والوں نے ان چیزوں سے حرمت ہی کی نفی کردی، جن پر ائمہ نے مکروہ کا لفظ استعمال فرمایا تھا، پھر ان پر یہ لفظ بہت آسان ہوگیا''۔(۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مکروہ کا لفظ فقہا و ائمہ نے صرف احتیاط کے طور پر استعمال فرمایا تھا، ورنہ گناہ ہونے میں وہ حرام کی طرح ہے، اسی لیے امام محمد رَحِمَهُ اللهُ کے نزدیک ہر مکروہ حرام ہے اور دیگر علما کے نزدیک مکروہ حرام کے قریب ہے۔

الدر المختار اور البحر الرائق میں ہے کہ:

''**كل مكروه حرام عند محمد رَحِمَهُ اللهُ وعندهما إلى الحرام أقرب**''.

(امام محمد رَحِمَهُ اللهُ کے نزدیک ہر مکروہ حرام ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک حرام کے قریب ہے۔)(۲)

---

(۱) اعلام الموقعین: ۱/۳۹

(۲) الدر المختار مع الشامی: ۶/ ۳۳۷، البحر الرائق: ۸/۱۸۰

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ مکروہِ تنزیہی سے گناہ ہوتا ہے یا نہیں؟ تو آپ نے فرمایا کہ مکروہِ تنزیہی سے بھی گناہ ہوتا ہے۔(۱)

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ مکروہ کا ارتکاب بھی ناجائز ہے اور اس سے بھی گناہ ہوتا ہے، لہٰذا مذکورہ اشیا سے بھی بچنا ضروری ہے۔

مکروہ کو حرام کہنا صحیح ہے

اسی تفصیل سے یہ بھی واضح ہوا کہ مکروہِ تحریمی کو حرام کہنا صحیح ہے۔

چنانچہ علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے "البحر الرائق" میں فرمایا کہ:

"ويصح إطلاق اسم الحرام عليه".

"کہ مکروہ تحریمی پر حرام کا اطلاق کرنا صحیح ہے"۔

علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے "درمختار" میں فرمایا کہ:

"وأفاد في البحر صحة إطلاق الحرمة على المكروه تحريماً".

(یعنی البحر الرائق میں اس بات کا افادہ کیا ہے کہ مکروہ تحریمی کو حرام کہنا صحیح ہے۔)(۲)

اور تحفۃ الملوک میں ہے کہ:

" كل مكروه فى كتاب الكراهية فهو حرام عند محمد ، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف: هو إلى الحرام أقرب ، فلهذا عبّرنا عن أكثر المكروهات بالحرام".

(۱) کفایت المفتی: ۱۳۱/۹

(۲) در مختار: ۱۶۱/۲

(کتاب الکراہیہ میں جو بھی مکروہ کہا جائے وہ امام محمد کے نزدیک حرام ہے اور امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کے نزدیک وہ حرام کے قریب ہے، لہٰذا ہم نے اکثر مکروہات کو حرام سے تعبیر کیا ہے۔)(۱)

معلوم ہوا کہ فقہا کے یہاں اکثر مواقع پر مکروہ کو حرام سے بھی تعبیر کردیا جاتا ہے، اور اسی لیے علامہ کاسانی و علامہ شامی رحمہما اللہ وغیرہ نے ان سات چیزوں کو حرام سے تعبیر کیا ہے، جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔ بہر حال ان چیزوں سے پرہیز حرام کی طرح کرنا چاہیے، مکروہ کہ کر ان کو معمولی نہ سمجھنا چاہیے۔

حضراتِ فقہا کے اقوال

اب آیئے اس مسئلے پر حضرات فقہا کرام کے اقوال کا مطالعہ کریں:

(۱) علامہ حصکفی رحمہ اللہ درمختار میں فرماتے ہیں:

" (كره تحريماً) قيل تنزيهاً والأول أوجه (من الشاة سبعٌ: الحيا، و الخصية، والغدة ، والمثانة ، والمرارة ، والدم المسفوح، والذكر، للأثر الوارد في كراهة ذلك".

(بکری میں سے سات چیزیں مکروہِ تحریمی ہیں، اور بعض نے مکروہِ تنزیہی کہا ہے، مگر پہلا قول زیادہ صحیح ہے، اور وہ چیزیں یہ ہیں: مادہ کی شرم گاہ، کپورے، غدود، مثانہ، پتا، بہنے والا خون اور نر کی شرمگاہ، یہ چیزیں اس حدیث کی وجہ سے مکروہ ہیں جو ان کی کراہت کے بارے میں آئی ہے۔)(۲)

---

(۱) تحفۃ الملوک: ۱/۲۲۳

(۲) در مختار مع شامی: ۶/۷۴۹

(۲) علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللہُ "بدائع الصنائع" میں فرماتے ہیں:

" أما بيان ما يحرم أكله من أجزاء الحيوان المأكول ، فالذي يحرم أكله منه سبعة: الدم المسفوح ، والذكر، والأنثيان، والقبل، والغدة ، والمثانة،والمرارة".

(ان چیزوں کا بیان جن کا کھانا حلال جانور میں سے حرام ہے، پس وہ چیزیں جن کا کھانا حرام ہے وہ سات ہیں: بہنے والا خون، نر کی شرمگاہ، کپورے، مادہ کی شرمگاہ، غدود، مثانہ اور پتا۔)(۱)

(۳) "فتاوی عالمگیری" میں ہے:

"أما بيان ما يحرم من الحيوان سبعة: الدم المسفوح، والذكر، والخصية، والقبل، والغدة، والمثانة، والمرارة". (۲)

(۴) علامہ ابن عابدین شامی رَحِمَہُ اللہُ نے درمختار کی شرح میں فرمایا ہے کہ:

"ما يحرم أكله من أجزاء الحيوان المأكول سبعةٌ: الدم المسفوح، والذكر، والأنثيان، والقبل، والغدة، والمثانة، والمرارة". (۳)

(۵) علامہ ابوالبرکات نسفی رَحِمَہُ اللہُ "كنز الدقائق" میں فرماتے ہیں:

" كره من الشاة : الحيا، والخصية ، والغدة ، والمثانة،

---

(۱) بدائع الصنائع :۵/۶۱

(۲) فتاوی عالمگیری:۵/۲۹۰

(۳) ردالمحتار على الدر المختار:۶/۳۱۱

والمرارة، والدم المسفوح ، والذكر". (۱)

(٦) علامہ ابن حسین الطّوری رَحِمَهُ اللہُ نے تکملۂ بحرالرائق میں "کنز الدقائق" کی مذکورہ بالا عبارت کو لیا ہے اور اس پر اوپر پیش کردہ حدیث کو بطورِ دلیل پیش کیا ہے۔ (۲)

یہ حضرات فقہا کرام کی چند عبارات اس بارے میں بطور نمونہ نقل کی گئی ہیں، ورنہ اور بھی فقہا نے اس کو لکھا ہے۔ ان عبارات میں جس طرح مکروہِ تحریمی کا اطلاق ان سات چیزوں پر کیا گیا ہے، اسی طرح ان کو حرام بھی کہا گیا ہے اور اسکا صحیح ہونا ہم اوپر ثابت کر چکے ہیں۔

حرام مغز کا حکم

یہاں تک یہ معلوم و ثابت ہو چکا ہے کہ حلال جانور کی سات چیزیں باتفاقِ علما احناف ناجائز ہیں، ان کے علاوہ بعض علما نے حرام مغز کو بھی حرام کہا ہے، چنانچہ علامہ نسفی رَحِمَهُ اللہُ کی کنز الدقائق کے اس نسخے میں جو ہندوستان میں مطبوع ہے "نخاع الصلب" کو بھی مکروہات میں شمار کیا ہے، اور نخاع الصلب حرام مغز کو کہتے ہیں۔ نیز علامہ طحطاوی نے حاشیہ درمختار میں اس کا ذکر کیا ہے اور مکروہ لکھا ہے۔ (۳)

اور حضرت اقدس مولانا رشید احمد گنگوہی رَحِمَهُ اللہُ نے اپنے فتاوی میں اس کو حرام لکھا ہے۔ (۴)

---

(۱) کنز الدقائق: ۴۹۶

(۲) تکملۂ بحر الرائق: ۸/۴۸۵

(۳) طحطاوی علی الدر المختار: ۵/۳۶

(۴) فتاوی رشیدیہ: ۲/۶۷

نیز حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمۃ اللہ نے بھی آخراً اس کے حرام ہونے کا فتوی دیا ہے۔ اوراس کی وجہ بقول حضرت مفتی شفیع صاحب رحمۃ اللہ کے یہ ہے کہ اللہ تعالی کا قول ہے:

﴿ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الخَبَائِثَ ﴾

(وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم خبیث چیزوں کو حرام قرار دیتے ہیں)

ضب (ایک جانور) کی حرمت میں حنفیہ نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے اور ظاہر ہے کہ حرام مغز ایک ایسی چیز ہے کہ طبیعتِ سلیمہ کو اس سے نفرت واستقذار لازم ہے۔ (۱)

حدیث کا درجہ

اب آخر بحث میں ہم اس حدیث پر سند کے لحاظ سے کلام کرنا چاہتے ہیں جس سے حیوان کے اشیا مذکورہ کا ناجائز ہونا ثابت ہوا، اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ حدیث کس درجے کی ہے؟ قابلِ احتجاج ہے یا نہیں؟

مگر چوں کہ یہ اہم بحث صرف علما کے کام کی چیز ہے، اس لیے اس کو عربی میں لکھنا مناسب معلوم ہوتا ہے، البتہ عوام کے لیے اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ ائمہ حدیث وفقہ نے اس سے استدلال کیا ہے، جس سے حدیث کا قابلِ اعتبار ہونا معلوم ہوتا ہے، خصوصا امام محمد رحمۃ اللہ جیسے مجتہد نے کتاب الآثار میں اس سے سند لی ہے، اور علما نے لکھا ہے کہ جس حدیث سے مجتہد احتجاج کرے وہ اسکے نزدیک صحیح ہونے کی دلیل ہے، لہذا امام محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہوئی۔ (۲)

---

(۱) حاشیہ امداد المفتین :۹۷۱، طبع کراچی

(۲) دیکھو: مقدمة إعلاء السنن : ۱/ ۳۷-۳۸

پھر مذکورہ حدیث کو علامہ ظفر احمد عثمانی رَحِمَہُ اللہُ نے مرسل حسن یا صحیح کہا ہے۔(۱)

اور مرسل جمہور علما کے نزدیک معتبر ہے، بالخصوص اس وقت جب کہ اس کی تائید دوسری مرسل یا موصول روایت سے ہو رہی ہو، اگرچہ کہ وہ اس سے بھی کمزور ہی کیوں نہ ہو۔ اور یہاں اس مرسل کی تائید دو موصول روایات سے ہو رہی ہے جو حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر رَضِيَ اللہُ عَنہما سے آئی ہیں، لہٰذا یہ حدیث قابل استدلال ہے۔

أقول: هذا الحديث أخرجه الإمام محمد في (كتاب الآثار: ۱۷۹) والإمام عبد الرزاق في مصنفه: (۵۳۵/۴) والبيهقي في (السنن الكبرى: ۱/۷) كلهم عن مجاهد مرسلاً، وقال البيهقي: هذا منقطع أي مرسل. ورواه البيهقي أيضاً عنه عن ابن عباس موصولاً، وقال: فيه عمر بن موسى بن وجيه وهو ضعيف. وأخرجه الطبراني عن ابن عمر في (المعجم الأوسط:۱۸۱/۹) وفيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وهو ضعيف.

والحاصل: أن الحديث أخرجه ثلا ثة من المحدثين، محمد في الآثار، والطبراني في الأوسط، و البيهقي في السنن. و قد جاء الحديث مرسلاً و موصولاً، ثم الموصول جاء عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم.

قلتُ: أما المرسل فأخرجه الامام محمد والإمام عبد الرزاق عن الاوزاعي عن واصل بن أبي جميل عن مجاهد قال: كره رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ.

(۱) اعلاء السنن: ۱۳۰/۱۷

و هذا سند لا باس به ، فأما الإمام محمد فهو أعرف من أن يعرف شأنه ، وهو ممن لا نظير له فی عصره وبعده. قلت: هو محمد بن الحسن بن فرقد الكوفي الشيباني أبو عبد اللّٰه. ولد بواسط سنة اثنتين وثلا ثين ومائة. كان أبوه من جند الشام ، فقدم واسط ، فولد له بها محمد ، ثم نزل الكوفة وتفقه ، ولا زم أباحنيفة. وحمل عنه الفقه والحديث، وسمع من الثوري، وقيس بن الربيع ، وعمر بن ذر، ومسعر رحمہم اللہ، وغيرهم. وسمع الاوزاعي بالشام، وما لكاً بالمدينة. روى عنه الامام الشافعي، وروايته عنه موجودة في مسنده ، وإنكار ابن تيمية وغيره تلمّذ الشافعي من محمد رحمہ اللہ مردود وإن جلّ قائله. وقد قال الشافعي: حملتُ عن محمد وقرَ بعير كتباً ، كما نقله ابن حجر في "لسان الميزان: ۱۳۸/۵"۔

وروى عنه أبوعبيدة بن القاسم بن سلام ، وهشام بن عبداللّٰه الرازي، وأبوسليمان الجوزجاني وأبوجعفر أحمد بن محمد بن مهران ، وآخرون.

وأثنى عليه الأجلة ، ووثّقه الائمة. قال الإمام الشافعي: ما رايتُ سميناً أخف روحاً من محمد بن الحسن ، وما رايتُ أفصح منه. وقال الربيع عن الشافعي: حملتُ وقر بعير كتباً عن محمدؒ . وكان الشافعي يعظّمه ، وكذالک الإمام أحمد . وقال عبد الله بن علي المديني عن أبيه: صدوق . وقال الدار قطني: لايترک. وعن أبن معين: كتبتُ الجامع الصغير عن محمد بن الحسن. (أبوحنيفه

وأصحابه:٧٤). وقال أبوداود: لا يستحق الترک . (لسان الميزان: ١٣٩/٥). وعن أبي عبيد : ما رأيت أعلم بكتاب اللّٰه منه . وعن إبراهيم الحربي: قلتُ لاحمد: من أين لک هذه المسائل الدقيقة؟ قال: من كتب محمد بن الحسن. (١)

وأما الأوزاعي شيخ الإمام محمد فهو عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعي، كنيته أبوعمر، يروي عن عطاء ، والزهري، ونافع مولى ابن عمر، ويحيى بن سعيد، وعبد الرحمن بن قاسم بن محمد ، وغيرهم. وروى عنه مالک ، والشعبة ، والثوري ، وابن المبارک ، وابن أبي الزناد ، وعبد الرزاق ، وجما عة. قال ابن حبان: وكان من فقهاء الشام وقرائهم وزهادهم ومرابطهم. (٢)

وقال ابن حجر في تهذيب التهذيب: قال ابن المهدى ما كان بالشام أعلم بالسنة منه . وقال عثمان الدارمي عن ابن معين ثقة. وقال أبوحاتم: إمام متّبع لما سمع . وقال ابن عيينه: كان إمام أهل زمانه. وقال ابن سعد:كان ثقةً ماموناً صدوقاً فاضلًا خيراً كثير الحديث والعلم والفقه . وقال يعقوب: ثقة ثبت. وقال النسائي: إمام أهل الشام وفقيههم . وقال الشافعي: ما رايتُ أحداً أشبه فقهه بحديثه من الأوزاعي. وقال الفلاس: ثبت. (٣)

---

(١) التعليق الممجد:٣٠

(٢) كتاب الثقات: ٦٣/٧

(٣) ملخصاً من التهذيب: ٦/ ٢٣٩-٦/ ٢٤١

وأما الواصل بن أبي جميل فقد اختلفت فيه أقوال الائمة ، فقال يحيى بن سعيد: ما أدري ما واصل هذا ولا أروى عنه شيئاً. وقال أحمد ابن حنبل: مجهول ، ما روى عنه غير الأوزاعي. وقال ابن معين في رواية إسحاق بن منصور عنه: لا شيء . وفي رواية ابن أبي مريم عنه: مستقيم الحديث. (۱)

قلتُ: قد أدخله ابن حبان في (الثقات: ۵۵۹/۷). وإنما أدخل في الثقات من هوصالح للاحتجاج ،كما قال هو نفسه ، ولفظه: ''فكل من أذكر في هذا الكتاب الاول فهو صدوق ، يجوز الاحتجاج بخبره ، إذا تعرى عن خصال خمس – الى أن قال:– ربما أذكر في هذا الكتاب الشيخ بعد الشيخ ، وقد ضعّفه بعض أئمتنا ، ووثقه بعضهم ، فمن صح عندي منهم أنه ثقة ، فبالدلائل النيرة التي بيّنتُها في كتاب ''الفصل بين النقلة'' أدخلته في هذا الكتاب؛ لأنه يجوز الاحتجاج بخبره. (۲)

فالحاصل أن الواصل بن أبي جميل مختلف فيه ، ضعّفه ابن سعيد، وجهّله أحمد ، ووثّقه ابن حبان . وأما ابن معين فقد اختلفت فيه أقواله ، فقال مرةً : لا شيء ، وأخرى: مستقيم الحديث . فمثل هذا الراوي لاينزل عن درجة الحسن كما يفهم من صنيع أهل الصناعة ، وإليک شاهد منه:

---

(۱) انظر: التهذيب:۱۱/۱۰۲-۱۱/۱۰۳

(۲) على هامش كتاب الثقات: ۴/۴

قال ابن حجر في ترجمة عبد الله بن صالح كاتب الليث: قال ابن القطان: هو صدوق ، ولم يثبت عليه ما يسقط له حديثه إلا أنه مختلف فيه ، فحديثه حسن. (١)

ولولا مخافة التطويل لأتيت لک بأزيد من شاهد . و أما مايقال: إن الجرح مقدم على التعديل فهو ليس على إطلا قه ، بل إذا كان الجرح مُفسّراً بسبب يقدح في ضبطه وعدالته. وقد فصل هذا الحديث الشيخ عبد الحى اللكنوى فى كتابه "الرفع والتكميل" وأصاب وأجاد فجزاه الله تعالى. (٢)

وههنا في الواصل بن أبيجميل الجرح ليس مفسراً ، كما ترى فلا ينزل حديثه عن درجة الحسن .

ثم ليعلم أن الراوي الذي روى عنه واحد اختلفوا فيه، والجمهور على أن لا تقبل روايته، ولكن قال ابن الصلاح في مقدمته: " قلت: قد خرّج البخاري في صحيحه حديث جماعة ليس لهم إلا راو واحد ، منهم مرداس الأسلمي لم يرو عنه غير قيس بن أبي حازم ، وكذلک خرّج مسلم حديث قوم لا راوي لهم غير واحد الخ. (٣)

وقد قيل في هذا القسم من الراوي أنه إن زكّاه أحد من أئمة الجرح والتعديل مع رواية واحد عنه قُبِلَ وإلا فلا، واختاره أبو

(١) تهذيب التهذيب :٥/٢٦٠

(٢) أنظر الرفع والتكميل مع تعليقات الشيخ العلامة عبد الفتاح أبى غد ه: ٩٧-٢٠اللشيخ اللكنوي

(٣) مقدمة ابن الصلاح: ۴۴

الحسن بن القطان ، وصححه شيخ الاسلام ابن حجر. كذا فى تدريب الراوى مقدمه اعلاء السنن: (١/١٢٦)

فعلى هذا أيضاً يُقبَلُ حديث واصل هذا؛ لأنه وثقه ابن حبان وابن معين ، وهما إمامان في هذه الصناعة .

وأما تضعيف ابن معين له فيقال: إنه إضافي أعني أنه إنما ضعّفه بالنسبة إلى غيره ممّن هو فوقه ، وهكذا جمع ابن حجر أقوال ابن معين في راو واحد في كتابه ''بذل الماعون'' كما في مقدمة إعلاء السنن:١/١٦١)

فالحاصل أن الواصل لاينزل حديثه عن درجة الحسن ، وهو ممن يقبل حديثه.

وأما مجاهد فهو أجل من أن يعرف ، وقد قال ابن حبان: وكان فقيهاً عابداً ورعاً متقناً. (كتاب الثقات: ٥/٤١٩). وفي التهذيب لابن حجر: قال ابن معين ، وأبوزرعة ثقة. قال قتادة: أعلم من بقي بالتفسير مجاهد. قال ابن سعد: كان ثقةً فقيهاً عالماً كثيرَ الحديث. قال العجلي: مكي تابعي ثقة . وقال الذهبي: أجمعت الأمة على إمامة مجاهد والاحتجاج به. (١)

قال الراقم عفا الله عنه: ثبت بهذا التفصيل أن الرواة الذين رووا هذا الحديث في كراهة الأجزاء السبعة من الحيوان المأكول كلّهم ثقاتٌ ومحتجٌّ بهم ، فالحديث لاينزل عن درجة الحسن ، وقد

(١) تهذيب التهذيب :١٠/٤٣-٤٤

ذكرنا فيما مرّ أن هذا الحديث قد روي من غير طريق مرسلاً ومرفوعاً، ومعلوم أن الحديث إذا تعدّدت طرقه يتقوّى، كما لا يخفىٰ.

فإن قلتَ: أن الحديث في كراهة الأجزاء السبعة مرسل؛ لأن مجاهداً لم يسمع عن النبي صلى الله عليه وسلم ، و المرسل ليس بحجةٍ. قلتُ: إن المرسل حجة عند الحنفية والمالكية ، كما في الأصول، وراجع له ''الفية العراقى:٢١ ومقدمة ابن صلاح: ٢٢، ونخبة الفكر ونزهة النظر: ٣١وغيرها من كتب الأصول.

ثم لا يذهب عنك أنه يفهم من رسالة الإمام أبي داود إلى أهل مكة أن الاحتجاج بالمرسل هو قول الائمة قبل الشافعي ، والإمام الشافعي هوأوّل من ردّه . وإليک نص الإمام أبي داود ، فقال: أما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء فيما مضى مثل سفيان الثورى ومالک وأوزاعي ، ثم جاء الشافعي فتكلّم فيه الخ. (١)

ثم الشافعي وغيره ممن تبعه في رد المرسل إنما رده إذا لم يرد بالطرق الأخرى ، وأما إذا جاء المرسل من وجه آخر يحتج به، وكذا إذا تآيد بقول الصحابي أو بقول العلماء والائمة يحتج به، كما في كتب الأصول أيضا. قال العلامة النووي في مقدمة شرحه لصحيح الإمام مسلم: ومذهب مالک وأبى حنيفة وأحمد وأكثر الفقهاء أنه يحتج به ومذهب الشافعى أنه اذا انضم الى المرسل ما يعضده احتج به وذلک بأن يروى ايضاً مسنداً أو مرسلاً من جهة أخرى أو يعمل

(١) مقدمة على المراسيل لأبي داود :١

به بعض الصحابة أو أكثر العلماء. (۱)

فعلى هذا يحتج بهذا الحديث عند الشافعي عليه الرحمة أيضا؛ لأنه ورد بوجوه أخر ، وتأيّد بقول العلماء ، فالحديث محتج به. أما طرقه الأخر فقد قدمنا أنه جاء هذا الحديث عن مجاهد عن ابن عباس موصولاً، ولكن في إسناده عمر بن موسى بن وجيه وهو ضعيف جداً ، بل كذاب، ذاهب الحديث ،كان يضع الحديث، وليس بشيء. (۲)

فلا يجدي نفعاً، نعم جاء هذا الحديث عن ابن عمر عند الطبراني في المعجم الأوسط ، فقال ثنا يعقوب بن إسحاق ثنا يحيى الحماني ثنا عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن عبد الله بن عمر قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره من الشاة الخ وفيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وهو أيضاً ضعيف. (۳)

ولكنه لا يخفى أن الحديث الضعيف يصلح أن يكون شاهداً ، فهذا الحديث شاهد له وبه يتقوى الحديث المرسل. والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم.

فقط

حرره العبد محمد شعيب الله عفی عنہ

---

(۱) مقدمة شرح مسلم: ۱/۱۷

(۲) انظر الجرح والتعديل لابن أبي حاتم: ۱۳۳/۶، الكامل لابن عدي: ۹/۵، الكشف الحثيث: ۱/۱۹۹، لسان الميزان: ۳۳۳/۴

(۳) تهذيب الكمال: ۱۱۴/۱۷-۱۱۸، الكامل لابن عدي: ۲۶۹/۴، المجروحين لابن حبان: ۵۶/۲-۵۹، تهذيب التهذيب: ۱۶۱/۶

الكلام الفصيح في إبطال كفارة المسيح

عقیدۂ کفارۂ مسیح بائبل کی نظر میں

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

الكلام الفصيح في إبطال كفارة المسيح

عقیدۂ کفارۂ مسیح بائبل کی نظر میں

تقدیم

اَلۡحَمۡدُ لِوَلِیِّهٖ وَالصَّلَاةُ عَلٰی نَبِیِّهٖ؛ وَ عَلٰی آلِهٖ وَصَحۡبِهٖ أَجۡمَعِیۡنَ۔ أَمَّا بَعۡدُ:

عیسائیت جن بنیادوں پر قائم ہے ان میں ایک ''عقیدۂ کفارۂ مسیح'' ہے اور جس طرح اس کے دیگر عقائد ونظریات علم وعقل اور دلیل و برہان کی تائید سے عاری و خالی ہیں، اسی طرح یہ عقیدہ ونظریہ بھی بے حقیقت اور اپنی پشت پر دلائل و براہین کی طاقت سے محروم ہے۔

مگر اس کے باوجود یہ عقل کی دعوے دار عیسائی قوم اس لغو و بے حقیقت عقیدے کو دل وجان سے مانتی، اس کا پرچار کرتی اور اس کو سب سے زیادہ اہمیت دیتی نظر آتی ہے؛ حال آں کہ نہ کوئی عقلی دلیل اس کی تائید کرتی ہے اور نہ کوئی نقلی دلیل سے اس کا ثبوت ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی کافی دلیل ہے، کہ عیسائیت علم وعقل کی روشنی سے محروم اور کچھ بے حقیقت نظریات وعقائد کا معجونِ مرکب ہے۔

جیسا کہ اس رسالے سے آپ کو معلوم ہوگا کہ موجودہ عیسائیت دراصل اس

دین کی انتہائی بگڑی ہوئی صورت ہے، جو حضرت سیدنا عیسی علیہ السلام لے کرآئے تھے، اوراس دینِ عیسوی میں تحریف وتبدیلی ہوسکتا ہے، کہ بہت سے نا خدا ترس انسانوں نے کی ہو، تاہم تاریخ نے اس سلسلے میں ایک شخص کا نام محفوظ کیا ہے اوروہ ہے ''پولس''، جس کوعیسائی لوگ ''سینٹ پال''(SAINT PAUL) کے مقدس الفاظ سے یاد کرتے ہیں، یہ شخص پہلے کٹر یہودی تھا، پھر منافقانہ طور پر دینِ عیسوی میں داخل ہوااوراپنا ایک مقام اس میں بنانے کے بعداس میں تحریف وتبدیلی کا عمل کرتا رہا؛ مگرافسوس کہ کسی عیسائی عالم ودانش ورکونہ اس کا احساس ہوااورنہ ان کی دینی حمیت نے اس کو براجانا؛ بل کہ حسبِ سابق بنی اسرائیل کی روش پر چلتے ہوئے، اپنے دین میں تحریف وتبدیلی کو نہ صرف گوارا کیا گیا؛ بل کہ اس کوسراہا گیا اورمحرّف دین کوآسمانوں میں بٹھایا گیااوران ساری تحریفات کو بہ دل وجان قبول کیا گیا۔

پولس نے دینِ عیسوی میں جوتبدیلیاں وتحریفات کیں، ان میں ایک یہ ہے کہ اس نے کفارۂ مسیح کا عقیدہ ایجاد کیااورعیسائی امت کواس بے ہودہ اورباطل عقیدے کی اس طرح تعلیم دی، کہ اس کے بغیرکوئی شخص عیسائی ہی نہیں ہوسکتا اورپھر لازماً نجات بھی نہیں پاسکتا، حالانکہ اس عقیدے کا دین عیسوی میں کہیں وجودنہیں اوربائبل کی تعلیمات میں اس کا کہیں پتہ نہیں، مگرساری عیسائی دنیا آج اس بے حقیقت عقیدے کودل وجان سے لگائے ہوئے ہےاوران میں اس کے بغیرعیسائی ہونے اورنجات پانے کا تصورنہیں ہے۔

زیرِنظررسالے میں ہم نے اس عقیدے کا بطلان ثابت کیا ہے؛ مگراس کے لیے ہم نے صرف بائبل کی تعلیمات واحکامات کوسند کی حیثیت سے پیش کیا ہے، تاکہ عیسائی دنیاکے لیے قابلِ حجت بھی بنے اوران پراتمامِ حجت بھی قرارپائے۔

ہم نے اس رسالہ کو دو بابوں میں مکمل کیا ہے،

(۱) پہلا باب تین باتوں کی وضاحت میں ہے، ایک یہ کہ کفارۂ مسیح کی حقیقت عیسائی نقطۂ خیال سے کیا ہے؟

(۲) دوسری یہ کہ اس عقیدۂ کفارہ کی عیسائیت میں اہمیت کیا ہے،

(۳) تیسری یہ کہ اس عقیدے کا موجد و بانی کون ہے؟ اور باب دوم میں کفارۂ مسیح کا بطلان بائبل کی روشنی میں ثابت کیا گیا ہے اور یہ باب بارہ فصلوں پر مشتمل ہے اور ہر فصل میں اس عقیدے کی کسی ایک یا دو شقوں کا بائبل کی تعلیمات سے واضح انداز میں رد کیا گیا ہے۔

بنگلور اور اس کے اطراف میں عیسائی مشنریاں کام کرتی نظر آتی ہیں اور کبھی بائبل کو تقسیم کرتی اور کبھی کچھ چھوٹے چھوٹے کتابچے اور پمفلیٹ کو پھیلاتی نظر آتی ہیں، تاکہ اہلِ اسلام کے ایمان کو برباد کریں اور شکوک وشبہات کی دَل دَل میں ان کو پھنسا دیں؛ مگر ان شاء اللہ ان کی یہ مراد بر نہیں آئے گی، اس لیے کہ ان کا تعاقب کرنے والے علما اور اسلام کے سچے خدمت گزار موجود ہیں، جو اس مذہب اور اس کے ماننے والوں کی حقیقت علم وعقل کی روشنی میں کھول کر رکھ دیتے ہیں۔

زیرِ نظر تحریر بھی اسی کی ایک کڑی ہے، اللہ نے توفیق دی تو ان شاء اللہ ان کے دیگر باطل عقائد پر بھی اسی طرح کلام کیا جائے گا اور عیسائیت کی بے حقیقتی وغیر معقولیت کو ثابت کیا جائے گا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بابِ اول

کفارۂ مسیح کا بطلان اور اس کی لغویت و نامعقولیت ثابت کرنے سے قبل ضروری ہے کہ درجِ ذیل امور پر روشنی ڈال لی جائے۔

۱- کفارۂ مسیح کی حقیقت عیسائی نقطۂ خیال سے کیا ہے؟

۲- اس عقیدۂ کفارے کی، عیسائیت میں اہمیت۔

۳- اس عقیدے کا موجد و بانی کون ہے؟

ان میں سے ہر بات کو ہم الگ الگ فصل میں بیان کرتے ہیں، ان چیزوں پر گفتگو اس لیے ضروری ہے، کہ جب ہم ان کے اس عقیدے پر تنقیدی نظر ڈالیں گے، تو اس کا سمجھنا آسان ہوگا۔

فصلِ اول

عیسائیوں کے نزدیک کفارۂ مسیح کی حقیقت

کفارے کا عقیدہ عیسائی خیال کے مطابق پورے طور پر سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے، کہ درجِ ذیل نکات کو ذرا صبر و تحمل سے دیکھا جائے؛ کیوں کہ یہ عقیدہ

ایک طویل سلسلۂ مفروضات پر مشتمل ہے، یہاں ہم اس کا خلاصہ نہایت اختصار سے درج کریں گے:

(۱) وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ابدی زندگی پانے اور ہمیشہ ہمیشہ قائم رکھنے کے لیے پیدا فرمایا تھا، مگر حضرت آدم علیہ السلام نے چوں کہ اللہ تعالیٰ کی سخت نافرمانی کی، اس لیے بہ طورِ عذاب ان پر دائمی موت وعذاب کو مسلط کر دیا گیا اور حقیقی وابدی زندگی سے وہ محروم کر دیے گئے اور بائبل کی یہ آیت ان عیسائیوں کے نزدیک اسی طرف اشارہ کرتی ہے:

''خداوند نے آدم علیہ السلام کو حکم دیا اور کہا کہ تو باغ کے ہر درخت کا پھل بے روک ٹوک کھا سکتا ہے؛ لیکن نیک وبد کے پہچان کا درخت کبھی نہ کھانا؛ کیوں کہ جس روز تو نے اس میں سے کھایا، تو مرا۔''(۱)

غرض یہ کہ آدم کے لیے مرنا نہ تھا؛ مگر چوں کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی، اس لیے ان پر اس حکم کے مطابق موت طاری کی گئی۔

(۲) پھر یہ گناہ آدم تک محدود نہیں رہا؛ بل کہ آدم سے ان کی اولاد میں منتقل ہو گیا اور اس لیے تمام بنی آدم بھی آدم کی طرح اس گناہ سے گنہ گار ہوئے، جس کو اصلی گناہ (Original Sin) کہا جاتا ہے اور پھر موت بھی سب پر طاری کی گئی۔

چناں چہ عہد نامہ جدید میں عیسائیوں کے مقدس پولس نے رومیوں کے نام اپنے خط میں اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

''جس طرح ایک آدمی کے سبب سے گناہ دنیا میں آیا اور گناہ کے سبب سے موت آئی اور یوں موت سب آدمیوں میں پھیل گئی، اس لیے

(۱) کتاب پیدائش: ۲/ ۱۶-۱۷

سب نے گناہ کیا۔"(۱)

مشہور عیسائی عالم و فلسفی "سینٹ آگسٹائن" جو تیسری صدی عیسوی میں گذرا ہے اس نے ایک جگہ لکھا ہے:

"آدم علیہ السلام اور ان کی نسل و ذریت میں ایک طرح کا نیا بتی رشتہ ہے، جو ان کی سرکشی کے باعث وجود میں آیا، اب حال یہ ہے، کہ ان کی ساری آل و اولاد و نسل عدل و سزا کے ترازو کے تحت آ گئی ہے، کیوں؟ اس لیے کہ وہ الٰہی منزلت و صورت سب نے کھو دی ہے، جس پر ان کے جد اعلیٰ آدم علیہ السلام کو پیدا کیا گیا تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ روحانی، اخلاقی اور جسمانی موت وراثت میں آئی۔(۲)

(۳) پھر اس گناہِ اصلی کی وجہ سے جو ابوالبشر آدم علیہ السلام سے صادر ہو گیا تھا۔ دوسرے تمام گناہ جنم لینے لگے، یہ دنیا میں جو ہزاروں گناہوں کا سلسلہ نظر آتا ہے یہ سب اسی (Original Sin) کا نتیجہ اور اسی کی کرشمہ سازیاں و کارفرمائیاں ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی رحمت سے محروم کر دیا، تو ان کی وہ قوت جو نیکیوں کی طرف ان کو لے جانے والی تھی، زائل ہو گئی پھر صرف وہ قوت ان میں باقی رہ گئی، جو برائی پر ابھارنے والی ہے، اس سے ہزاروں گناہوں کا ایک طویل سلسلہ قائم ہو گیا۔

"آگسٹائن" نے اس موقعے پر طویل کلام کر کے آخر میں بڑی ہی معصومیت سے ارشاد فرمایا ہے کہ

---

(۱) رومیون: ۱۲/۵

(۲) اسلام و مسیحیت میں گناہ و کفارہ از: عبد الفادی: ۲۵

''سچی بات تو یہ ہے کہ جس گناہ کی بھی حقیقت پر آپ نظر کریں گے اس کا ایک عکس اس ایک گناہ (یعنی اصلی گناہ) میں نظر آئے گا۔''(۱)

(۴) اور ظاہر ہے کہ شرعی قانون کے مطابق گنہ گاروں کو سزا بھی ضرور ملنی چاہیے، جو خدائے پاک نے اپنے نبیوں کے ذریعے بتایا ہے؛ چناں چہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زبانی اللہ نے یہ بات بتائی ہے، کہ حضرت آدم علیہ السلام سے کہا گیا تھا کہ اگر تم اس درخت کا پھل کھاؤ گے، تو مر جاؤ گے، جیسا کہ ہم اوپر اس کو نقل کر آئے ہیں اور حضرت حزقی ایل علیہ السلام کے صحیفہ میں ہے:

''جو جان گناہ کرتی ہے، وہ مرے گی۔''(۲)

اور ''پولس رسول'' نے کہا کہ

''کیوں کہ گناہ کی مزدوری موت ہے۔''(۳)

اگر اس شریعت کے قانون کے مطابق گنہ گاروں کو سزا نہ دی گئی اور ان کو معاف کر دیا گیا، تو شریعت کا بے کار ہونا لازم آتا ہے؛ اس لیے ضروری ہے کہ گنہ گاروں کو گناہ کی سزا دی جائے۔

(۵) نیز اللہ تعالیٰ کے عدل وتقدس کا بھی لازمی تقاضا ہے کہ سزا ضرور دی جائے، ورنہ معافی کی صورت میں عدل نہ ہوگا، جو کہ ظلم ہے، حال آں کہ اللہ تعالیٰ عادل ہیں اور ظلم سے پاک ومبرا۔

اس کے لیے وہ لوگ توریت کی کتاب ''استثنا'' میں واقع اس آیت سے استدلال کرتے ہیں:

---

(۱) Augustine.The Enehividion XLV PP. 684.V.I

(۲) حزقی ایل: ۸/۴و۲۰

(۳) رومیون: ۶/۲۳

''کیوں کہ اس کی (خدا کی) سب راہیں انصاف کی ہیں، وہ وفادار خدا اور بدی سے مبرا ہے، وہ منصف اور برحق ہے۔''(۱)

اور دانیا ایل پیغمبر علیہ السلام کہتے ہیں:

''کیوں کہ وہ (خدا) اپنے سب کاموں میں راست اور اپنی سب راہوں میں عادل ہے۔''(۲)

الغرض! خدا عادل اور بدی وظلم سے مبرا ہے، اس لیے گنہ گاروں کو ضرور سزا دے گا، یہ اس کے عدل کا تقاضا ہے۔

(۶) مگر چوں کہ اللہ تعالیٰ بندوں پر بڑے ہی شفیق ومہربان ہیں، اس لیے سب کو سزا دینا اس کے رحم وشفقت کے منافی وخلاف ہے؛ لہٰذا سب انسانوں کو سزا دینا بھی صحیح نہیں، اس لیے اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کے گناہ کے کفارے کے طور پر اپنے بیٹے (**نعوذ باللہ من هذه الهم**)۔ انسانوں کے اس اصلی گناہ اور اس کے نتیجے میں صادر ہونے والے تمام دوسرے گناہوں کا کفارہ ہے۔ (عیسائی مشنری کی طرف سے شائع کردہ رسالہ ''**الظلمة قد مضت**''، ص:۱۶ پر یہ تفصیل دیکھی جا سکتی ہے)

عیسائیوں کے نزدیک مندرجۂ ذیل عبارات میں اسی کا بیان ہے:

(ا) ''اس نے ہماری مشقتیں اٹھا لیں اور ہمارے غموں کو برداشت کیا، پر ہم نے اسے خدا کا مارا کوٹا اور ستایا ہوا سمجھا، حال آں کہ وہ ہماری خطاؤں کے سبب گھائل کیا گیا اور ہماری بدکرداری کے باعث کچلا گیا، ہماری ہی سلامتی کے لیے اس پر سیاست ہوئی، تا کہ اس کے مار کھانے سے

---

(۱) استثناء: ۳۲/۴

(۲) دانی ایل: ۴/۳۷

ہم شفا پائیں، ہم سب بھیڑوں کی مانند بھٹک گئے، ہم میں سے ہر ایک اپنی راہ کو پھرا، پر خداوند نے ہم سب کی بدکرداری اس پر لا دی۔''(۱)

(۲)''اس نے بہتوں کے گناہ اٹھا لیے اور خطا کاروں کی شفاعت کی۔''(۲)

(۳) حضرت مسیح کا یہ قول ان کے حواری متی نے اپنی انجیل میں نقل کیا ہے کہ

''ابن آدم اس لیے نہیں آیا کہ خدمت لے ؛بل کہ اس لیے کہ خدمت کرے اور اپنی جان بہتیروں کے بدلے فدیے میں دے۔''(۳)

(۴) انجیل یوحنا میں حضرت مسیح علیہ السلام کے الفاظ یہ ہیں

''اور میں اپنی بھیڑوں کے لیے اپنی جان دیتا ہوں ...... باپ مجھ سے اس لیے محبت کرتا ہے، کہ میں اپنی جان دیتا ہوں تا کہ اسے پھر لے لوں۔''(۴)

(۵) پولس اپنے خط میں لکھتا ہے:

''جب ہم کمزور ہی تھے، تو عین وقت پر مسیح بے دینوں کی خاطر مرا ......لیکن خدا اپنی محبت کی خوبی ہم پر یوں ظاہر کرتا ہے کہ جب ہم گنہ گار ہی تھے، تو مسیح ہماری خاطر مرا۔''(۵)

(۶) پولس ہی اپنے گلتیوں کے نام خط میں لکھتا ہے:

---

(۱) صحیفہ یسعیاہ: ۵۳/۴-۶

(۲) یسعیاہ: ۵۳/۱۲

(۳) انجیل متی: ۲۰/ ۲۸

(۴) انجیل یوحنا: ۱۰/ ۱۵-۱۸

(۵) رومیون: ۵/ ۶-۹

''اسی نے ہمارے گناہوں کے لیے اپنے آپ کو دے دیا، تاکہ ہمارے خدا اور باپ کی مرضی کے موافق ہمیں اس موجودہ خراب جہاں سے خلاصی بخشے۔''(۱)

(۷) وہی پولس اپنے شاگرد اور رفیق سفر تیمتھیس کے نام اپنے خط میں لکھتا ہے:

''یسوع مسیح جو انسان ہے، جس نے اپنے آپ کو سب کے فدیے میں دیا۔''(۲)

(۸) پولس رسول گلتیوں کے نام خط میں دوسری جگہ تحریر کرتا ہے:

''لیکن جب وقت پورا ہو گیا، تو خدا نے اپنے بیٹے کو بھیجا، جو عورت سے پیدا ہوا اور شریعت کے ماتحت پیدا ہوا، تاکہ شریعت کے ماتحتوں کو مول لے کر (فدیہ دے کر) چھڑا لے۔''(۳)

(۹) پطرس حواری اپنے پہلے خط میں لکھتے ہیں:

''تم جانتے ہو کہ تمہارا نکما چال چلن جو باپ دادا سے چلا آتا تھا، اس سے تمہاری خلاصی فانی چیزوں، یعنی سونے چاندی کے ذریعے سے نہیں ہوئی؛ بل کہ ایک بے عیب اور بے داغ برّے یعنی مسیح کے بیش قیمت خون سے۔''(۴)

(۱۰) یوحنا کے پہلے خط میں ہے:

''مسیح راست باز وہی ہمارے گناہوں کا کفارہ ہے اور نہ صرف

(۱) گلتیوں:۱/۴
(۲) تیمتھیس اول:۲/۶
(۳) گلتیوں:۴/۴-۵
(۴) پطرس:۱/۱۸-۱۹

ہمارے گناہوں کا؛ بل کہ تمام دنیا کے گناہوں کا۔"(۱)

یہ چند نمونے ان کتابوں سے دیے گئے ہیں، جن کو عیسائی الہامی قرار دیتے ہیں، ان میں مذکور ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مسیح کو لوگوں کے گناہوں کی سزا میں بہ طور کفارہ قتل کیا گیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے گناہ کیا اور ان سے یہ گناہ ان کی اولاد میں منتقل ہو گیا اور اس کے نتیجے میں آدم علیہ السلام اور ان کی سب اولاد پر موت طاری کی گئی اور اس جرم و گناہ کی پاداش میں ان کو سزا دینا ضروری اور شریعت اور عدل خداوندی کا لازمی تقاضا ہے، مگر چوں کہ اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ بندوں کو سزا نہ دے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے تمام کا گناہ اپنے بیٹے عیسیٰ علیہ السلام مسیح کے سر لاد کر، ان کو تمام لوگوں کی طرف سے بہ طور فدیہ و کفارہ، یہودیوں کے ہاتھوں قتل و صلب کرایا۔

یہ ہے کفارۂ مسیح کی حقیقت، جس کو عیسائی مذہب میں ایک بنیادی اور اہم عقیدہ تصور کیا جاتا ہے۔

اس فصل میں ہم نے جو کچھ لکھا ہے، یہ عیسائی عقیدے کی محض ترجمانی ہے، جو خود عیسائی لوگوں نے بیان کی ہے، اس عقیدے کا مضحکہ خیز ہونا اور غایت درجہ غیر معقول ہونا ذرا سی توجہ سے سمجھ میں آجاتا ہے، ہم آگے اس کی تردید کریں گے اور اس کا بطلان خود بائبل سے ثابت کریں گے۔

---

(۱) یوحنا کا پہلا خط: ۲/۲

فصل دوم

کفارۂ مسیح کی اہمیت عیسائی مذہب میں

اس فصل میں ہم یہ بتائیں گے کہ عیسائی مذہب میں اس عقیدے کی کیا اہمیت ہے، اوران کے خیال میں اس کی اہمیت کی وجوہ کیا ہیں؟

معلوم ہونا چاہئے کہ عقیدۂ کفارہ مسیح عیسائی مذہب کی جان ہے۔ جیسا کہ مسٹر ڈینیل ولسن نے (Evidences Christianity) میں لکھا ہے۔(۱)

اس کفارۂ مسیح کی اہمیت کا اندازہ پولس کے خط کے اس جملہ سے بھی ہوتا ہے جو اس نے کرنتھیوں کے نام لکھا ہے کہ:

''ہمارا بھی فسح یعنی مسیح قربان ہوا، پس آؤ ہم عید کریں۔''(۲)

یعنی مسیح کی قربانی کا یہ واقعہ اس قدر اہم اور نا قابل فراموش ہے کہ اس دن کو ماتم نہیں، عید کرنا چاہتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ عید خوشی کے اظہار کے لیے ہوتی ہے، تو مطلب یہ ہوا کہ مسیح کی یہ قربانی خوشی کی بات ہے، جس پر عید منانا چاہتے ہیں۔

اور اسکو اس قدر اہم قرار دینے کی وجہ کیا ہے؟ اس کو بھی سمجھ لینا ضروری ہے۔

(۱) عیسائی مذہب میں کفارۂ مسیح اور اس پر عقیدے کو اہم اس لیے خیال کیا جاتا ہے کہ انسان کے اصلی گناہ (Original Sin) سے پاک ہونے اور نجات پانے کا ان کے نزدیک صرف یہی ایک راستہ ہے، جو ازل سے خدا تعالیٰ نے مقدر فرما رکھا ہے۔

(۱) مقدمہ قرآن سے بائبل تک از محمد تقی عثمانی: ۲۷

(۲) کرنتھیوں اول: ۵/ ۷-۸

چنانچہ عیسائی عالم پادری فنڈر صاحب نے اپنی کتاب ''میزان الحق'' میں لکھا ہے:

''کتب مقدسہ سے صاف عیاں ہے کہ خدائے ذوالجلال نے اپنی لامحدود محبت اور بے نہایت رحمت سے ابتدائے عالم ہی سے یہ راہِ نجات مقرر کر رکھی ہے۔''(۱)

ظاہر ہے کہ عیسائی نقطۂ نظر سے جب ''عقیدۂ کفارۂ مسیح'' ہی راہِ نجات ہے، تو پھر کیوں نہ وہ باعثِ مسرت وخوشی ہوگا، اور کیوں نہ وہ دن عید منانے کے قابل ہوگا؟

(۲) پھر عیسائی خیال کے مطابق یہ بات نہیں کہ کفارۂ مسیح راہ نجات ہے بلکہ ان کے خیال میں راہِ نجات صرف اسی میں منحصر بھی ہے، اس کے علاوہ کسی بھی طریقہ پر کسی انسان کی نجات متصور نہیں، نماز، روزہ، زکوٰۃ، ودیگر عبادات، استغفار وتوبہ، ان میں سے کسی بھی طریقہ سے نجات حاصل نہیں ہوسکتی۔

ایک عیسائی عالم عبدالفادی اپنے ایک رسالے ''اسلام ومسیحیت میں گناہ وکفارہ'' میں لکھتا ہے:

''بھلے کام کرنا اخلاقی ذمہ داری ہے...... لیکن وہ ان گناہوں کا معاوضہ نہیں ہوسکتے جو ہوچکے ہیں۔''(۲)

مزید لکھتا ہے کہ:

''ہمارے مال واملاک اور صحت وتندرستی سب کے سب اللہ ہی کی دین ہے اور اسی کی ملکیت ہیں جب ہم ان کی خیرات کرتے ہیں

---

(۱) میزان الحق: ۲/۲۲۴

(۲) اسلام ومسیحیت میں گناہ وکفارہ: ۴۹

تو کیا کوئی چیز ہم اپنی طرف سے بطورِ ایثار و قربانی کے دیتے ہیں؟ ہرگز نہیں، جو فرض تھا وہ ہم نے کیا تھا، اس سے نہ کچھ کم، نہ کچھ زیادہ۔''(۱)

ایک اور عیسائی عالم اسکندر جدید نے اپنے رسالے ''قرآن شریف اور انجیل شریف میں صلیب'' میں لکھا ہے:

''ہر انسان اس بات کا طبعی و بدیہی شعور رکھتا ہے کہ توبہ سے پچھلے گناہ ختم نہیں ہوتے...... کیا یہ اس لیے نہیں کہ...... اس کے گناہوں کے لیے کفارہ ضروری ہے۔''(۲)

غرض یہ ہے کہ عیسائی عقیدے میں نماز، روزہ، زکوٰۃ، خیرات، توبہ واستغفار، نجات کا سبب و باعث نہیں بن سکتے؛ کیوں کہ ان سے گناہ معاف نہیں ہوتے بلکہ نجات صرف اسی عقیدے کی بنیاد پر ہوسکتی ہے کہ مسیح کو ہمارے گناہوں کے فدیہ و کفارے میں قتل کیا گیا۔

چنانچہ وہی عیسائی عبدالفادی جس کا اوپر ذکر کیا گیا، اپنی کتاب میں لکھتا ہے:

''اب مسیح کے اس فداکارانہ کام کا جو اقرار کرتا ہے وہ ایسا مؤمن بن جاتا ہے جسے گناہ سے نفرت ہوجاتی ہے۔ مسیح کے حواری حضرت یوحنا نے کہا ہے کہ: ''اگر ہم نور میں چلیں جس طرح خدا نور میں ہے تو ہماری باہمی شراکت ہے اور اسکے بیٹے یسوع کا خون ہمیں تمام گناہ سے پاک کرتا ہے۔''(۳)

(۱) اسلام ومسیحیت میں گناہ و کفارہ:۴۹
(۲) ملخصاً از قرآن شریف اور انجیل شریف میں صلیب:۴۵
(۳) اسلام ومسیحیت میں گناہ و کفارہ:۵۴

پس جب کہ عیسائی مذہب میں نجات کی یہی ایک راہ ہے جس پر چل کر انسان نجات پاسکتا ہے تو خود اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ اس عقیدہ کی ان کے پاس کس قدر اہمیت ہوگی؟

(۳) اس عقیدے کی اہمیت اس وقت اور زیادہ ہوجاتی ہے جب کہ اس کو اس خیال سے دیکھا جائے کہ یہ طریقۂ نجات اللہ تعالی نے ایک طرف بندوں پر اپنے رحم وکرم کے اظہار کے لیے اختیار فرمایا تو دوسری طرف یہ طریقہ اسکے عدل وتقدس کا بھی تقاضا تھا، جیسا کہ اسی باب کی پہلی فصل میں ہم نے تفصیل کے ساتھ دکھایا ہے۔

(۴) پھر اس کی اہمیت اس طرح اور بڑھ جاتی ہے کہ یہی طریقہ نجات ہے جو خدا کی شان کے لائق بھی ہے۔ جیسا کہ پادری فنڈر نے لکھا ہے:

> ''بائبل سے نہایت صفائی اور صراحت کے ساتھ یہ تعلیم ملتی ہے کہ یہ وہ طریقہ ہے جس کو اس نے اپنی الہٰی دانائی کے ساتھ پسند فرمایا ہے، کوئی اور ایسا طریقہ خیال میں نہیں آتا جو اس سے زیادہ خدائے پاک ورحیم ورحمان کی شان کے شایان ہو۔''(۱)

بہر حال کئی وجوہ سے یہ عقیدہ عیسائی مذہب میں اہمیت کا حامل ہے، یہ سب کچھ جو ہم نے لکھا ہے محض عیسائی عقیدے کی ترجمانی ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی لکھا ہے، اور چونکہ اس رسالہ کا مقصد ہی اس باطل عقیدے کی تردید اور اسکے بطلان کا ظاہر کرنا ہے، اس لئے یہاں صرف ان کے خیالات کو پیش کیا گیا ہے؛ کیونکہ تردید سے پہلے یہ بتانا ضروری تھا کہ اس مسئلہ کی ان کے نزدیک حقیقت واہمیت کیا ہے، اس لیے یہ لکھا گیا ہے۔

---

(۱) میزان الحق دوم: ۲۵۲

فصل سوم
عقیدۂ کفارہ کا بانی کون ہے؟

اب آیئے یہ معلوم کریں کہ اس عقیدہ کا بانی و موجد کون ہے؟ اس فصل میں یہی دکھانا مقصود ہے کہ عیسائی مذہب کا یہ اہم ترین عقیدہ جس کو عیسائی مذہب کی جان کہا گیا ہے، کیا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیمات سے لیا گیا ہے یا کسی اور نے اس کو عیسائی مذہب میں داخل کیا ہے؟

یہ بحث ہمارے لیے اس لیے ناگزیر ہے کہ ہم جب اس پر تنقید و تردید کریں گے تو کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ ہم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم پر بے باکانہ لب کشائی کر رہے ہیں، ہرگز نہیں؛ کیوں کہ ہمارے نزدیک حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ذات اور ان کی تعلیمات نہایت ہی صحیح اور ان پر ایمان لانا ہمارے ایمان کا ایک جزء ہے اور اس پر ایمان کے بغیر ہمارا ایمان نا قابل قبول ہے، مگر چوں کہ ہمارے نزدیک یہ عقیدۂ کفارہ آپ کی تعلیمات میں نہیں ملتا، بلکہ جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا کہ یہ عقیدہ ایک بدعت ہے جو آپ کے مذہب میں داخل کیا گیا ہے، اس لیے ہم پر کسی کو شبہ نہ ہونا چاہیے۔

اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ عقیدہ آپ کا تعلیم فرمودہ کسی حال میں نہیں ہے، بلکہ دوسرے لوگوں نے اس عقیدے کو آپ کے دین وشریعت میں ٹھونسا ہے۔ اس کے لیے ہمیں سب سے پہلے اناجیل اربعہ پھر حضرت مسیح علیہ السلام کے حواریوں

کے بیانات وارشادات پر ایک گہری نظر ڈالنا ضروری ہے، ہم سب سے پہلے اناجیل اربعہ پر نظر ڈالتے ہیں۔

اناجیل اربعہ اور عقیدۂ کفارہ

وہ چاروں انجیلیں جن کو آج عہد جدید کی کتابوں میں شامل رکھا گیا ہے اور عیسائیوں کے نزدیک معتبر و مستند قرار دیا گیا ہے، ان میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس اہم ترین عیسائی عقیدہ کا اس کی تمام تر تفصیلات کے ساتھ کہیں ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

اور یہ بات نہایت ہی واضح اور بالکل ظاہر ہے کہ جو عقیدہ کسی مذہب کی جان ہو، اس کا اس مذہب کی بنیادی کتاب میں ذکر ہونا ضروری ہے، مگر عیسائی مذہب کا حال یہ ہے کہ اس کا یہ بنیادی عقیدۂ کفارہ، انجیل جیسی بنیادی کتاب میں مذکور نہیں ہے۔ ایک جگہ بھی حضرت مسیح نے اس عقیدہ کی حقیقت و اہمیت لوگوں کے سامنے واضح نہیں فرمائی، حالاں کہ ان سے نجات کے بارے میں متعدد مواقع پر سوالات کئے گئے، مگر آپ نے نجات کی یہ کفارے والی صورت بیان نہیں کی، بلکہ آپ نے دوسری باتوں کو پیش کیا ہے۔

مثلاً متی حواری نے لکھا ہے:

> ”ایک شخص نے پاس آکر اس سے (مسیح سے) کہا اے استاد! میں کون سی نیکی کروں تاکہ ہمیشہ کی زندگی پاؤں، اس نے اس سے کہا کہ تو مجھ سے نیکی کی بابت کیوں پوچھتا ہے، نیکی تو ایک ہی ہے، لیکن اگر تو زندگی میں داخل ہونا چاہتا ہے تو حکموں پر عمل کر۔ اس نے اس سے کہا

کون سے حکموں پر؟ یسوع نے کہا کہ خون نہ کر، زنا نہ کر، چوری نہ کر، جھوٹی گواہی نہ دے، اپنے باپ کی اور ماں کی عزت کر اور اپنے پڑوسی سے اپنی مانند محبت رکھ۔"(۱)

اور لوقا نے اپنی انجیل میں یہ واقعہ درج کیا ہے کہ:

"ایک عالم شرع اٹھا اور یہ کہہ کر اسکی (مسیح کی) آزمائش کرنے لگا کہ استاد! میں کیا کروں کہ ہمیشہ کی زندگی کا وارث بنوں، اس نے اس سے کہا کہ توریت میں کیا لکھا ہے؟ تو کس طرح پڑھتا ہے؟ اس نے جواب میں کہا کہ خداوند اپنے خدا سے اپنے سارے دل اور اپنی ساری جان اور اپنی ساری طاقت اور اپنی ساری عقل سے محبت رکھ اور اپنے پڑوسی سے اپنے برابر محبت رکھ، اس نے کہا تو نے ٹھیک جواب دیا، یہی کر تو تو جیئے گا۔"(۲)

اور متی نے بھی اس واقعہ کو مختصراً لکھ کر آخر میں حضرت مسیح کے یہ تاریخی جملے بھی نقل کیے ہیں کہ:

"انہی دو حکموں (خالق ومخلوق کی محبت) پر تمام توریت اور انبیاء کے صحیفوں کا مدار ہے۔"(۳)

حضرت مسیح علیہ السلام کی اس تعلیم اور ان آخری جملوں پر نظر کرو کہ آپ ہمیشہ کی زندگی پانے کا طریقہ خالق ومخلوق سے محبت اور خدا کے حکموں پر عمل کو قرار دے کر فرماتے ہیں کہ انہی باتوں پر تمام توریت وانبیاء کے صحیفوں کا مدار ہے۔

(۱) انجیل متی: ۱۹/۱۶-۱۹

(۲) لوقا: ۱۰/۲۵-۲۸

(۳) متی: ۲۲/۴۰

معلوم ہوا کہ صرف آپ ہی نہیں بلکہ آپ سے پہلے جتنے انبیاء آئے ان سب نے بھی نجات کا یہی راستہ بتایا ہے، نہ کہ وہ جو آج عیسائی لوگ پیش کرتے ہیں، اگر طریقۂ نجات صرف وہ تھا جس کو یہ لوگ پیش کرتے ہیں تو پھر سوال یہ ہے کہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ نے ان سوالات کے موقعہ پر کیوں اس کو ظاہر نہیں کیا، بلکہ اس کے خلاف نجات کا دوسرا راستہ کیوں بتلایا؟ اس سے صاف عیاں ہے کہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ نے کفارہ کا عقیدہ تعلیم نہیں فرمایا اور یہ آپ کی تعلیمات میں سے قطعاً نہیں ہے۔

اس کے بعد یہ بات بھی واضح ہو جانا چاہئے کہ عیسائی لوگ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ کی ان تعلیمات سے قطع نظر، بعض آپ کے ارشادات سے اس عقیدے کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جیسا کہ فصل اول میں ہم نے ان میں سے بعض اقوال وارشادات کو نقل کیا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ ان اقوال سے زیر بحث عقیدۂ کفارہ کا ثبوت ہرگز نہیں ہوتا۔

اس کو سمجھنے کے لیے سب سے پہلے، ان نصوص کو ملاحظہ کیجئے، جن سے عیسائی اس عقیدے کو ثابت کرتے ہیں۔

(۱) حواریٔ مسیح جناب متیٰ نے اپنی انجیل میں فرشتہ کے یہ الفاظ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ کے متعلق نقل کئے ہیں کہ:

> ''اس کے (مریم کے) بیٹا ہوگا اور تو اس کا نام یسوع رکھنا؛ کیوں کہ وہی اپنے لوگوں کو ان کے گناہوں سے نجات دے گا۔''(۱)

(۲) لوقا کی انجیل میں فرشتہ کے یہ الفاظ نقل کیے گئے ہیں کہ:

---

(۱) انجیل متیٰ: ۱/۲۱

''ڈرومت، کیوں کہ دیکھو میں تمھیں بڑی خوشی کی بشارت دیتا ہوں جو ساری امت کے واسطے ہوگی کہ آج داؤد کے شہر میں تمہارے لیے ایک منجی (نجات دہندہ) پیدا ہوا ہے، یعنی مسیح خداوند۔''(۱)

(۳) متی و مرقس نے اپنی اپنی انجیل میں حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کا یہ قول درج کیا ہے کہ:

''کیوں کہ ابن آدم اس لیے نہیں آیا کہ خدمت لے بلکہ اس لیے کہ خدمت کرے، اور اپنی جان بھتیروں کے فدیہ میں دے۔''(۲)

(۴) متیٰ ہی نے یہ ارشاد بھی نقل کیا ہے کہ:

''یہ میرا وہ عہد کا خون ہے جو بہتیروں کے لیے گناہوں کی معافی کے واسطے بہایا جاتا ہے۔''(۳)

یہ اور اس قسم کے چند جملے ہیں جن سے عیسائی لوگ اس کفارے کے عقیدہ پر استدلال کرتے ہیں جس کو پہلی فصل میں وضاحت سے لکھا گیا ہے، مگر یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ ان جملوں سے وہ مفہوم و معنی کیسے نکل آیا جس کو عیسائی لوگ عقیدۂ کفارہ میں پیش کرتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ ان جملوں کا وہ مطلب جو عیسائی پیش کرتے ہیں، ان سے ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ اگر کوئی ذرا بھی انصاف پسندی سے کام لے اور عقل کو استعمال میں لائے تو اس پر یہ بات صاف عیاں ہو جائے گی کہ ان جملوں کا وہ مطلب ہرگز نہیں ہے جو یہ لوگ پیش کرتے ہیں؛ کیونکہ نجات دہندہ کی

---

(۱) لوقا: ۲/۱۰-۱۱

(۲) متی: ۲۰/ ۲۸

(۳) متیٰ: ۲۶/ ۲۸

اصطلاح جس طرح یہاں حضرت مسیح کے لیے استعمال ہوئی ہے، دیگر انبیاء کے لیے بھی استعمال کی گئی ہے، اور وہاں اس کا وہ مطلب خود ان کے نزدیک بھی نہیں لیا جاتا۔

چنانچہ خود انجیل میں حضرت یحییٰ علیہ السلام کے لیے حضرت زکریا علیہ السلام نے یہ اصطلاح استعمال کی ہے۔ جب حضرت یحییٰ علیہ السلام پیدا ہوئے اور آٹھ دن بعد ختنہ ہوئی اور ان کا نام یحییٰ (یوحنا) رکھا گیا تو یحییٰ علیہ السلام کے والد حضرت زکریا علیہ السلام نے اللہ کی حمد کرتے ہوئے کہا:

''خداوند اسرائیل کے خدا کی حمد ہو، کیوں کہ اس نے اپنی امت پر
توجہ کر کے اسے چھٹکارا دیا اور اپنے خادم داؤد کے گھرانے میں،
ہمارے لیے نجات کا سینگ نکالا۔''(۱)

اس کو دیکھ کر کون کہہ سکتا ہے کہ یہاں حضرت یحییٰ علیہ السلام کے ''نجات کے سینگ'' ہونے کا یہ مطلب ہے کہ یحییٰ علیہ السلام کو سارے انسانوں کے گناہوں کے کفارے میں قتل کر دیا جائے گا، جس کی بنا پر سب لوگ پاک و صاف ہو جائیں گے، ظاہر ہے کہ یہاں خود عیسائی بھی اس کا یہ مطلب نہیں لیتے، تو پھر حضرت مسیح علیہ السلام کے لیے اس لفظ کے استعمال سے وہ مطلب کیسے نکل آیا؟

اس لیے نجات دہندہ کا صاف سیدھا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگوں کو اللہ کی شریعت پر چلا کر گناہوں سے بچالیں گے، جس کی بنا پر ان کو دائمی نجات و دائمی زندگی ملے گی۔ اور انجیل سے بھی حضرت یوحنا علیہ السلام کا نجات دہندہ ہونا اسی معنی کے لحاظ سے ثابت ہوتا ہے۔

چنانچہ حضرت زکریا علیہ السلام نے اپنے اسی حمد کے گیت میں جس کا اوپر

---

(۱) انجیل لوقا: ۱/ ۶۸-۶۹

ذکر کیا گیا، یوں ارشاد فرمایا ہے:

''اے لڑکے تو خدا تعالیٰ کا نبی کہلائے گا، کیوں کہ تو خداوند کی راہیں تیار کرنے کو اسکے آگے آگے چلے گا، تاکہ اس کی امت کو نجات کا علم بخشے، جو ان کو گناہوں کی معافی سے حاصل ہو۔''(۱)

اس سے ظاہر ہے کہ حضرت زکریا علیہ السلام کی مراد ''نجات کے سینگ'' سے یہ ہے کہ وہ امت کو نجات کا علم بخشیں گے، وہ نجات جو ان کو گناہوں کی معافی سے حاصل ہوگی۔ نجات دہندہ کا یہ معنی اس قدر واضح اور صاف ہے کہ اس کا کوئی شخص بھی انکار نہیں کرسکتا، اور اس معنی کر یہ لفظ تمام انبیاء کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے حتی کہ جو دنیوی لیڈر کسی قوم کی خدمت کرتے ہیں، ان کے لیے بھی اس لفظ کا استعمال شائع وعام ہے۔ چنانچہ بائبل میں بھی یہ لفظ بعض بادشاہوں کیلئے استعمال ہوا ہے۔

کتاب (سلاطین دوم: ۵/۱۳) میں یہوآخز بادشاہ کو ''نجات دینے والا'' کہا گیا ہے، اور اسی کتاب کے باب ۱۴ آیت ۲۷ میں یربعام کے وسیلہ سے رہائی ملنے کا ذکر ہے۔ اور کتاب (قضاہ: ۹/۳) میں غتنی ایل کو رہائی دینے والا کہا گیا ہے۔ بہرحال اس لفظ سے اس مزعومہ کفارہ پر استدلال کسی طرح نہیں ہوسکتا۔

اب رہی وہ عبارات جن میں اس قسم کے الفاظ ہیں کہ میرا خون گناہ گاروں کے لیے بہایا جائے گا وغیرہ، تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ ان جملوں سے بھی زیر بحث کفارہ کا کوئی تعلق نہیں؛ کیوں کہ یہ بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے کہ وہ نجات دہندہ لوگوں کو نجات کی راہ (شریعت) بتانے اور

(۱) انجیل لوقا: ۱/۷۶-۷۷

سکھانے اور ان کو اس پر چلانے کے لیے ہر قسم کے دکھ درد، مصائب و آلام برداشت کرتا ہے۔ اس سے وہ مطلب نکالنا جو عقیدہ کی تشریح میں اوپر عرض کیا جا چکا ہے، کھینچا تانی کے سوا کچھ نہیں ہے۔

اور ہم نے جو اس کا مطلب بیان کیا ہے، اس کی دلیل خود حضرت مسیح علیہ السلام کے ان جملوں کا (جن سے عیسائی عقیدۂ کفارہ پر استدلال کرتے ہیں) سیاق و سباق ہے۔

مثال کے طور پر لیجیے، حضرت مسیح علیہ السلام کہتے ہیں کہ:

> ''تم جانتے ہو کہ غیر قوموں کے سردار، ان پر حکومت چلاتے اور امیران پر اختیار جتاتے ہیں، تم میں ایسا نہ ہوگا، بلکہ جو تم میں بڑا ہونا چاہے وہ تمہارا خادم بنے اور جو تم میں اول ہونا چاہے وہ تمہارا غلام بنے، چنانچہ ابن آدم علیہ السلام اسلئے نہیں آیا کہ خدمت لے بلکہ اس لئے کہ خدمت کرے، اور اپنی جان بہتیروں کے بدلے فدیہ میں دے۔''(۱)

حضرت مسیح علیہ السلام کے ان جملوں میں نظر کرو کہ ان میں پہلے بتاتے ہیں کہ غیر قوموں میں ایسا ہوتا ہے کہ ان کے سردار اور امیران پر حکومت چلاتے ہیں، مگر تم میں ایسا نہ ہوگا، بلکہ تم میں بڑا وہ ہے جو دوسروں کی خدمت کرے، پھر آپ نے خود اپنے متعلق یہ فرمایا کہ دیکھو میں خدمت لینے نہیں بلکہ خدمت کرنے آیا ہوں، حتی کہ دوسروں کی خدمت میں اپنی جان بھی قربان کرنے تیار ہوں۔

یوحنا نے اپنی انجیل میں حضرت مسیح علیہ السلام کا یہ قول درج کیا ہے کہ:

---

(۱) متی: ۲۰/ ۲۵-۲۸ و مرقس: ۱۰/ ۴۲-۴۵

''اچھا چرواہا بھیڑیوں کے لیے اپنی جان دیتا ہے، مزدور جو نہ چرواہا ہے نہ بھیڑیوں کا مالک، بھیڑیے کو آتے دیکھ کر، بھیڑیوں کو چھوڑ کر بھاگ جاتا ہے...... اچھا چرواہا میں ہوں ...... میں بھیڑیوں کے لیے اپنی جان دیتا ہوں الخ۔''(۱)

اس میں حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام نے اپنے آپ کو ایک اچھا چرواہا کہہ کر بتایا ہے کہ جیسے چرواہا بھیڑیے کو دیکھ کر نہیں بھاگتا، بلکہ اس وقت بھی اپنی بھیڑیوں کو سنبھالنے کی کوشش کرتا ہے، اسی طرح میں بھی کرتا ہوں، اس میں جان دینے کا مطلب وہی ہے جو چرواہے کے بھیڑیوں کے واسطے جان دینے کا ہے۔ اس سے کوئی بھی کفارۂ مسیح کا مزعومہ عقیدہ ثابت نہیں کر سکتا، نہ اس کا ذہن کبھی اس طرف متوجہ ہو سکتا ہے۔

حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام نے جان دینے کے الفاظ ایک ایسے موقعے پر استعمال فرمائے ہیں کہ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جان دینے کا صاف سیدھا وہ مفہوم مراد ہے جو ہم نے اوپر پیش کیا ہے۔ ملاحظہ فرمایئے:

''میرا حکم یہ ہے کہ جیسے میں نے تم سے محبت رکھی تم بھی ایک دوسرے سے محبت رکھو، اس سے زیادہ محبت کوئی شخص نہیں کرتا کہ اپنی جان اپنے دوستوں کے لیے دیدے، جو کچھ میں تم کو حکم دیتا ہوں اگر تم اسے کرو تو میرے دوست ہو۔''(۲)

غور فرمایئے! حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام اپنے شاگردوں کو ایک دوسرے سے اسی طرح محبت رکھنے کی ہدایت کر رہے ہیں جس طرح خود مسیح نے اپنے شاگردوں

---

(۱) یوحنا: ۱۰/ ۱۱-۱۶

(۲) یوحنا: ۱۲/ ۱۴

سے رکھی، اور وہ محبت کیا تھی کہ اپنی جان دوستوں کے لئے دیدی، لہٰذا شاگرد بھی ایک دوسرے کے لئے جان دے دیں۔ اس عبارت میں جو تعلیم دی گئی ہے، اسکی رو سے کیا کوئی یہ خیال کرسکتا ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام اپنے شاگردوں کو بھی ایک دوسرے کا فدیہ و کفارہ بن جانے کی ہدایت دے رہے ہیں؟ ہرگز نہیں، ورنہ اس کا یہ مطلب ہوگا کہ سارے شاگرد بھی حضرت مسیح علیہ السلام کی طرح کفارہ وفدیہ بن سکتے ہیں، جس کے یہ عیسائی خود بھی قائل نہیں ہوسکتے۔ اسلئے اسکا صاف سیدھا یہ مطلب ہے کہ جس طرح میں نے تمہاری نجات کے لیے راہ ہموار کرنے کی خاطر دکھ ودرد، مصائب وآلام برداشت کیے، اسی طرح تم بھی دوسروں کے لیے برداشت کرو، اور اس معنی کر یہ الفاظ عیسیٰ علیہ السلام کے بعد پولس نے بھی استعمال کئے ہیں۔

چنانچہ کرنتھیوں کے نام اپنے پہلے خط میں لکھا ہے کہ:

''اے بھائیو! مجھے اس فخر کی قسم جو ہمارے خداوند مسیح یسوع میں تم پر ہے، میں ہر روز مرتا ہوں۔''(۱)

اور پولس ہی نے کرنتھیوں کے نام دوسرے خط میں لکھا ہے:

''ہم ہر طرف سے مصیبت تو اٹھاتے ہیں، لیکن لاچار نہیں ہوتے، حیران تو ہوتے ہیں مگر ناامید نہیں ہوتے...... ہم ہر وقت اپنے بدن میں یسوع کی موت لیے پھرتے ہیں تاکہ یسوع کی زندگی بھی ہمارے بدن میں ظاہر ہو، کیوں کہ ہم جیتے جی یسوع کی خاطر ہمیشہ موت کے حوالہ کئے جاتے ہیں۔''(۲)

---

(۱) کرنتھیوں اول: ۱۵/ ۳۱

(۲) کرنتھیوں دوم: ۴/ ۸-۱۱

پولس رسول کے ان اقوال میں ذرا سے غور وفکر سے یہ بات بآسانی سمجھ میں آجاتی ہے کہ یہاں مراد اس موت سے یہ ہے کہ شریعت کے پہچاننے میں ہم کو درد و مصیبت سے دوچار ہونا پڑتا ہے، چنانچہ ان موقعوں پر پولس اپنی انہی مصیبتوں کا ذکر کر رہا ہے، کہ ہر طرف سے مصیبت آتی ہے پھر بھی لاچار و نا امید نہیں ہوتے۔ پھر دوسرے خط کے آخری جملے تو بالکل ہی صاف ہیں؛ کیوں کہ ان میں کہا ہے کہ ہم مسیح کی خاطر موت کے حوالہ کئے جاتے ہیں، ان کا کیا یہی مفہوم و معنی متعین نہیں ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کے دین کی تبلیغ میں ہم پر مصیبت پیش آتی ہے؟

الغرض حضرت مسیح علیہ السلام نے کہیں بھی اس کفارہ کا ذکر نہیں کیا جس کو عیسائی دنیا آج اپنا سب سے اہم اور بنیادی عقیدہ بنائے ہوئے ہے اور ان عبارات کا وہ مطلب نہیں جو عیسائی لوگ بیان کرتے ہیں۔

حواریین اور عقیدۂ کفارہ

اس کے بعد، حواریین مسیح علیہ السلام کے اقوال وارشادات پر نظر کیجئے، تو ان میں بھی اس عقیدۂ کفارہ کا وہ فلسفہ، جو عیسائی دنیا پیش کرتی ہے، کہیں نہیں ملتا۔ چنانچہ اس سلسلے میں حواریین کے جو اقوال ملتے ہیں ان کو عقل وانصاف کی رو سے دیکھئے۔

(۱) شمعون پطرس حواری نے ایک جگہ کہا ہے:

"تمہارا نکما چال چلن جو باپ دادا سے چلا آتا تھا، اس سے تمہاری خلاصی فانی چیزوں یعنی سونے چاندی کے ذریعہ سے نہیں ہوئی، بلکہ ایک بے عیب اور بے داغ برّے یعنی مسیح کے بیش قیمت خون سے۔"(۱)

اس سے ممکن ہے کہ کسی کا ذہن اس مزعومہ کفارے کی طرف منتقل ہو، مگر حقیقت

(۱) پطرس کا پہلا خط:۱/ ۱۸-۱۹

یہ ہے کہ ان جملوں کا بھی اس کفارے سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ ان کا بھی وہی مطلب ہے جو اوپر پیش کیا گیا کہ لوگوں کو گناہوں سے بچانے کے لیے حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کو بڑی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا ہے، تب جا کر لوگوں کو نجات کا راستہ ملا، جیسے ہر پیغمبر کو تبلیغ شریعت کے سلسلے میں ایسی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہ جملہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہتے ہیں کہ یہ بات یوں ہی حاصل نہیں ہوگئی، اس کے لئے ہمارے بڑوں کو خون پسینہ ایک کرنا پڑا۔ بتائیے اس جملہ کا اس سے زیادہ کچھ مطلب ہوسکتا ہے جو اوپر بیان کیا گیا؟ اسی طرح پطرس کے جملہ کو بھی اسی معنی پر محمول کرنا ہوگا اور اس کی دلیل خود پطرس کے دوسرے جملے ہیں جو دوسرے موقعوں پر انہوں نے بیان کئے ہیں۔

مثلاً ایک جگہ کہتے ہیں:

> ''اگر نیکی کر کے دکھ پاتے اور صبر کرتے ہو تو یہ خدا کے نزدیک پسندیدہ ہے، اور تم اسی کے لیے بلائے گئے ہو، کیوں کہ مسیح بھی تمہارے واسطے دکھ اٹھا کر تمہیں ایک نمونہ دے گیا ہے تا کہ اس کے نقش قدم پر چلو۔''(۱)

اس کلام میں جناب پطرس نے حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کو لوگوں کے سامنے بطور نمونہ پیش کر کے کہا کہ تم بھی حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کی طرح دکھ اٹھا کر صبر کرو۔ یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ اگر حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام اس مزعومہ عقیدہ کفارے کے مطابق قتل وصلب ہوکر، ساری انسانیت کو گناہوں سے پاک کرنے والے تھے، تو کیا دوسرے لوگ بھی تمام گناہ گاروں کو اسی معنی میں ان کے گناہوں

(۱) پطرس کا پہلا خط: ۲/ ۲۰-۲۱

سے پاک کرنے والے تھے؟ اگر ہاں تو کیا دوسرے لوگ بھی سارے گناہ گاروں کے گناہوں کا کفارہ بن سکتے ہیں؟ اگر بن سکتے ہیں تو اس میں حضرت مسیح علیہ السلام کی کیا خصوصیت رہی؟ اگر نہیں بن سکتے، تو پطرس نے حضرت مسیح علیہ السلام کے دکھ درد کو نمونہ کے طور پر پیش کر کے، لوگوں کو اس پر عمل کی دعوت کیوں دی؟

ظاہر ہے کہ یہ اعتراض اسی وقت ہوگا جب کہ جناب پطرس کے کلام کو مزعومہ کفارے سے متعلق قرار دیا جائے، ورنہ اُس معنی کے اعتبار کرنے پر جو ہم نے اوپر پیش کیا ہے، اس پر کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔ یہ اس بات کی صاف دلیل ہے کہ دین کی خاطر دکھ درد اٹھانے کو پطرس نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے جو اوپر نقل کئے گئے۔

اسی طرح پطرس نے اپنے خط کے تیسرے باب میں کہا ہے کہ:

''اگر خدا کی یہی مرضی ہو کہ تم نیکی کر کے دکھ اٹھاؤ تو یہ بدی کرنے کے سبب سے دکھ اٹھانے سے بہتر ہے، اس لیے کہ مسیح نے بھی یعنی راستباز نے ناراستوں کے لیے گناہوں کے باعث ایک بار دکھ اٹھایا۔''(۱)

اسی طرح اس خط کے باب چہارم و پنجم میں بھی کہا ہے۔ یہاں بھی حضرت مسیح علیہ السلام کو نمونہ بنا کر پیش کر کے لوگوں کو تسلی دی ہے کہ اگر دکھ و درد کی نوبت آئے تو اسی کو بہتر خیال کرو، بتایئے کہ کیا یہ سب دکھ درد اٹھانے والے دوسرے لوگوں کا کفارہ ہیں؟ نہیں، اور یقیناً نہیں، لہٰذا اس کا مطلب وہی ہے جو اوپر ہم نے لکھا۔

---

(۱) پطرس کا پہلا خط: ۳/ ۱۷-۱۸

حاصل یہ ہے کہ پطرس حواری کے کلام سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کو تمام لوگوں کے گناہوں کے کفارہ کے طور پر قتل کیا گیا بلکہ اس کے خلاف صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ کو دین وشریعت کی تبلیغ اور لوگوں کی اصلاح کے سلسلہ میں بڑی تکالیف برداشت کرنی پڑیں اور آپ نے ان کو بہ کمال خوبی برداشت کیا، گناہوں کا کفارہ ہونے کا بس یہی مطلب ہے۔

چنانچہ پطرس ہی نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ:

"خدانے اپنے خادم کو اٹھا کر پہلے تمہارے پاس بھیجا تا کہ تم میں سے ہر ایک کو اس کی بدیوں سے پھیر کر برکت دے۔"(۱)

دوسری جگہ کہتے ہیں:

"اسی کو (مسیح کو) خدانے مالک ومنجی ٹھہرا کر اپنے داہنے ہاتھ سے سر بلند کیا تا کہ اسرائیل کو توبہ کی توفیق وگناہوں کی معافی بخشے۔"(۲)

(۲) حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کے دوسرے حواری جناب یوحنا کے کلام سے بھی لوگ اس مزعومہ عقیدے کا ثبوت لینے کی کوشش کرتے ہیں، حالانکہ یہاں بھی وہ مزعومہ عقیدہ ان کی عبارات سے ثابت نہیں ہوتا، مثلاً انھوں نے کہا کہ:

"اس کے بیٹے یسوع کا خون ہمیں تمام گناہ سے پاک کرتا ہے۔"(۳)

آگے چل کر کہتے ہیں:

"وہی (مسیح) ہمارے گناہوں کا کفارہ ہے اور نہ صرف ہمارے

(۱) اعمال الرسل: ۲۶/۳
(۲) اعمال الرسل: ۳۱/۵
(۳) یوحنا کا پہلا رسالہ: ۷/۱

بلکہ تمام دنیا کے گناہوں کا بھی۔"(۱)

اور ایک جگہ کہا کہ:

"تم جانتے ہو کہ وہ اس لیے ظاہر ہوا تھا کہ گناہوں کو اٹھا لے جائے۔"(۲)

یوحنا حواری کے ان اقوال سے بھی یہ سمجھا جاتا ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کو تمام لوگوں کے گناہوں کا کفارہ وفدیہ بنا کر قتل وصلب کیا گیا، مگر ہم کو یہاں یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس سے کفارہ کے مزعومہ عقیدہ پر استدلال کرنے والے نہایت ہی غبی وبلید ہیں؛ کیوں کہ خود یوحنا نے حضرتِ مسیح علیہ السلام کی طرح جان دینا لوگوں پر فرض قرار دیا ہے:

"اس نے (مسیح نے) ہمارے واسطے اپنی جان دے دی، اور ہم پر بھی بھائیوں کے واسطے جان دینا فرض ہے۔"(۳)

کیا کوئی شخص اس سے یہ مراد لے سکتا ہے کہ ہم پر بھی بھائیوں کے لیے کفارہ و فدیہ بن کر جان دینا ضروری ہے؟ ہرگز نہیں، تو پھر حضرت مسیح علیہ السلام کے ہمارے واسطے جان دینے کا یہ مطلب کیوں لیا جاتا ہے جب کہ دونوں جملے ایک ہی سیاق میں واقع ہیں؟ پھر حضرت مسیح علیہ السلام کے گناہ اٹھا لے جانے کا معنی بھی یوحنا نے اسی جگہ یہ بیان کیا ہے کہ:

"خدا کا بیٹا اسی لیے ظاہر ہوا تھا کہ ابلیس کے کاموں کو مٹائے"۔(۴)

(۱) یوحنا کا پہلا رسالہ:۲/۲

(۲) یوحنا کا پہلا رسالہ:۳/۵

(۳) یوحنا کا پہلا رسالہ:۳/۱۶

(۴) یوحنا کا پہلا رسالہ:۳/۸

پس معلوم ہوا کہ حضرت مسیح علیہ السلام کا گناہوں کو اٹھا لے جانا اور کفارہ وفدیہ ہونا، یہ معنی رکھتا ہے کہ انہوں نے گناہوں کو دنیا سے مٹانے کی کوشش کی اور لوگوں کو نجات کا راستہ دکھایا، لہٰذا یوحنا کے کلام سے بھی مذکورہ ومزعومہ کفارہ کا کوئی تعلق نہیں۔

(۳) حضرت مسیح علیہ السلام کے ایک اور حواری جناب یہوداہ جن کا ایک مختصر خط بائبل کے عہد نامہ جدید (NEW TESTAMENT) میں شامل ہے، انہوں نے اس خط میں اس عقیدہ کے بارے میں ایک لفظ بھی نہیں کہا ہے حالانکہ عیسائی خیال کے مطابق یہ مسئلہ وعقیدہ مذہب کی جان ہے۔

بہر حال حوراہین سے اس عقیدۂ کفارہ کے بارے میں کوئی بات ثابت نہیں ہوتی، اور جن اقوال و بیانات سے اس مسئلے پر استدلال کیا جاتا ہے، ان سے یہ مسئلہ وعقیدہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کا ثبوت ہوتا ہے۔

پولس اور عقیدۂ کفارہ

اس کے بعد عہد نامہ جدید (NEW TESTAMENT) کی کتابوں پر ہم نظر ڈالتے ہیں تو کفارہ کا وہ فلسفہ جس کو عیسائی لوگوں نے پیش کیا ہے (اور اس کی تفصیل پہلے باب میں گذر چکی ہے) ہم کو من وعین پولوس کے رسالوں میں ملتا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس بدعتی عقیدہ کا بانی وموجد یہی پولوس ہے۔

چنانچہ اس کے رومیون کے نام خط میں اس نے اس پر تفصیل سے لکھا ہے، وہ کہتا ہے کہ:

”پس جس طرح ایک آدمی کے سبب سے گناہ دنیا میں آیا اور گناہ

کے سبب سے موت آئی اور یوں موت سب آدمیوں میں پھیل گئی، اس لیے کہ سب نے گناہ کیا، کیوں کہ شریعت کے دیے جانے تک دنیا میں گناہ تو تھا، مگر جہاں شریعت نہیں وہاں گناہ محسوب نہیں ہوتا، تو بھی آدم علیہ السلام سے لے کر موسیٰ علیہ السلام تک موت نے ان پر بھی بادشاہی کی جنہوں نے اس آدم کی نافرمانی کی طرح جو آنے والے کا مثیل تھا، گناہ نہ کیا تھا، لیکن قصور کا جو حال ہے وہ فضل کی نعمت کا نہیں، کیوں کہ جب ایک شخص کے قصور سے بہت سے آدمی مر گئے تو خدا کا فضل اور اس کی جو بخشش ایک ہی آدمی یعنی یسوع مسیح علیہ السلام کے فضل سے پیدا ہوئی بہت سے آدمیوں پر ضرور ہی افراط سے نازل ہوئی، اور جیسا ایک شخص کے گناہ کا انجام ہوا بخشش کا ویسا حال نہیں، کیوں کہ ایک ہی سبب سے وہ فیصلہ ہوا جس کا نتیجہ سزا کا حکم تھا، مگر بھتیرے قصوروں سے ایسی نعمت پیدا ہوئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ راستباز ٹھہرے الخ۔"(۱)

اور پولس نے کرنتھیون کے نام اپنے پہلے خط میں لکھا ہے کہ:

"کیوں کہ جب آدمی کے سبب سے موت آئی تو آدمی ہی کے سبب سے مردوں کی قیامت بھی آئی، اور جیسے آدم میں سب مرتے ہیں ویسے ہی مسیح میں سب زندہ کئے جائیں گے۔"(۲)

ان عبارات میں دیکھیے کہ وہی آدم علیہ السلام کے گناہ کا، اس گناہ سے

---

(۱) رومیون: ۵/۱۲-۱۶

(۲) کرنتھیوں اول: ۱۵/۲۱-۲۲

موت کے طاری ہونے کا، پھر آدم علیہ السلام کی ذریت کے گنہ گار ہونے کا، پھر ان کا بھی موت سے دوچار ہونے کا، پھر مسیح کے ذریعہ سب کے گناہوں کے پاک ہونے، اور سب کو ابدی زندگی کے ملنے کا ذکر صاف الفاظ میں کیا گیا ہے، یہ بالکل وہی فلسفہ ہے جس کو عیسائیوں کے یہاں عقیدۂ کفارہ کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس عقیدے کی بنیاد نہ عیسی مسیح کے کسی قول وارشاد پر ہے نہ کسی حواری کے بیان پر، بلکہ اس عقیدے کی بنیاد پولس کے اقوال پر ہے، اور وہی دراصل اس باطل وغیر معقول عقیدے کا بانی وموجد ہے۔

باب دوم
کفارۂ مسیح کا بطلان بائبل کی روشنی میں

پہلے باب میں آپ کو کفارۂ مسیح کی حقیقت عیسائی نقطۂ نظر سے اچھی طرح معلوم ہو چکی ہے اور یہ بھی کہ یہ عقیدہ نہ عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم میں ملتا ہے نہ حواریین کی تعلیم میں ملتا ہے، بلکہ یہ دراصل ایک بدعتی شخص پولس کی ایجاد ہے، اب ہم اس باب میں عیسائیوں کی کتب مقدسہ کی روشنی میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ عقیدہ سراسر باطل اور بے بنیاد ہے، مگر اس سے قبل دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے۔

مسیح توریت وصحف انبیاء کے پابند تھے

پہلی بات یہ ہے کہ ہم اس عقیدے کے بطلان پر جہاں حضرت مسیح علیہ السلام کے اقوال سے استدلال کریں گے، وہیں انبیاء سابقین کے اقوال اور ان کے صحیفوں سے بھی استناد کریں گے؛ کیوں کہ حضرت مسیح علیہ السلام نے خود یہ التزام کیا ہے کہ وہ توریت وصحف انبیاء پر عمل کریں گے، لہٰذا ان کی تعلیم ان سے پہلے انبیاء کی تعلیم کے خلاف ہرگز نہیں ہوسکتی، تو کفارے کا عقیدہ اگر انبیائے سابقین کے صحیفوں کی تعلیم سے متعارض ہو تو بلاشبہ وہ عقیدہ باطل وغلط ہوگا، لہٰذا ہمارے اس طرز استدلال پر کسی کو شک نہ ہونا چاہئے۔

اب وہ نصوص بھی ملاحظہ فرمالیں جن میں حضرت مسیح علیہ السلام نے توریت وصحف انبیاء کو اپنے لیے قابل عمل قرار دیا ہے۔

متی نے اپنی انجیل میں حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

''یہ نہ سمجھو کہ میں توریت یا نبیوں کے صحیفوں کو منسوخ کرنے آیا ہوں، منسوخ کرنے نہیں، بلکہ پورا کرنے آیا ہوں، کیوں کہ میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ جب تک آسمان و زمین نہ ٹل جائیں، ایک نقطہ یا ایک شوشہ توریت سے ہرگز نہ ٹلے گا۔''(۱)

اور لوقا نے آپ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

''آسمان اور زمین کا ٹل جانا شریعت کے ایک نقطہ کے مٹ جانے سے آسان ہے۔''(۲)

یاد رہے کہ بائبل میں جہاں بھی شریعت کا لفظ آیا ہے، اس سے مراد موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کی شریعت ہے جو توریت کی شکل میں ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کے نزدیک بقولِ انجیل، توریت منسوخ نہیں اور نہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام نے اس کو نظر انداز کیا ہے، بلکہ آپ اسی پر عمل کرنے اور اس کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے تشریف لائے تھے۔

بائبل کے اختلافات کا ذکر

دوسری بات جس کی وضاحت ضروری ہے یہ ہے کہ بائبل میں شدید طور پر اختلاف پایا جاتا ہے، ایک جگہ جو بات بیان کی گئی، دوسری جگہ اس کے بالکل خلاف دوسری بات بیان کی گئی ہے، اس لیے یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ ہم نے کفارے کے بطلان پر جو عبارات بائبل سے استدلال میں پیش کی ہیں، خود بائبل

(۱) متی: ۵/ ۱۷-۱۸

(۲) لوقا: ۱۶/ ۱۷

میں ان کے برخلاف دوسری بات بھی ملتی ہے، مگر اس کے ہم ذمہ دار نہیں، بلکہ اس اختلاف کی توجیہ وتاویل خود ان کے ذمہ ہے جو بائبل کو اللہ کا کلام قرار دیتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ہم نے جن عبارتوں سے کفارے کے بطلان پر استدلال کیا ہے ان کے خلاف بائبل میں اور کوئی بات ہو تو خود ان عیسائیوں پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ بائبل کے اس اختلاف کو رفع کرنے والی توجیہ کریں۔

اسی کے ساتھ ہمارا دعویٰ ہے کہ کوئی معقول تاویل وتوجیہ بائبل کے اکثر اختلافات کی نہیں کی جاسکتی۔

(کما لایخفی علی أولی العلم والنھی)

جن حضرات کو بائبل کے ان اختلافات کے دیکھنے کا شوق ہو وہ حضرت مولانا رحمت اللہ کیرانوی رحمہ اللہ کی کتاب ''اظہار الحق'' یا اس کا ترجمہ ''قرآن سے بائبل تک'' کا مطالعہ فرمائیں۔

اب ہم اصل موضوع کی طرف آتے ہیں، اس باب کو ہم متعدد فصلوں میں تقسیم کرتے ہیں؛ کیوں کہ کتب مقدسہ (بائبل) سے اس عقیدۂ کفارہ کا بطلان مختلف ومتعدد زاویوں سے ہوتا ہے، ہم ان میں سے ہر ایک کو ایک فصل میں بیان کریں گے۔

فصل اول

عقیدۂ کفارہ میں یہ بات ملحوظ ہے کہ آدم نے گناہ کیا، اوراس کی سزا میں مسیح کو قتل کیا گیا، مگر یہ بات بڑی مضحکہ خیز و بے بنیاد وغیر معقول ہے؛ کیوں کہ بائبل کی رو سے یہ بات ثابت ہے کہ کسی بے گناہ کو مارا نہ جائے اوراس کو گنہ گار شمار نہ کیا جائے۔

توریت میں ارشاد ہے کہ:

''اگرلوگوں میں کسی طرح کا جھگڑا ہواوروہ عدالت میں آئیں تو وہ صادق کو بے گناہ ٹھہرائیں اورشریر پرفتوی دیں۔''(۱)

اور کتاب سلاطین میں ہے:

''اور بدکار پرفتوی لگا کراس کے اعمال کواسی کے سرڈالنا اورصادق کوراست ٹھہرا کراس کی صداقت کے مطابق اسے جزادینا۔''(۲)

اورسلیمان کی امثال میں ہے:

''جوشریر کوصادق اور جوصادق کوشریر ٹھہراتا ہے خداوند کوان دونوں سے نفرت ہے۔''(۳)

کتاب امثال ہی میں دوسری جگہ ہے:

---

(۱) کتاب استثناء: ۱/۲۵

(۲) سلاطین اول: ۳۲/۸

(۳) امثال: ۱۵/۱۷

''صادق کو سزا دینا اور شریفوں کو ان کی راستی کے سبب سے مارنا خوب نہیں۔''(۱)

موسیٰ علیہ السلام کی کتاب خروج میں اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا ہے:

''تو اپنے کنگال لوگوں کے مقدمہ میں انصاف کا خون نہ کرنا، جھوٹے معاملے سے دور رہنا اور بے گناہوں اور صادقوں کو قتل نہ کرنا کیوں کہ میں شریر کو راست نہیں ٹھہراؤں گا۔''(۲)

صحیفۂ یسعیاہ نبی میں ہے:

''ان پر افسوس جو مے پینے میں زور آور اور شراب ملانے میں پہلوان ہیں، جو رشوت لے کر شریروں کو صادق اور صادقوں کو ناراست ٹھہراتے ہیں۔''(۳)

عیسائیوں کی ان تمام الہامی کتب سے معلوم ہوا کہ کسی بے گناہ سچے انسان کو مارنا، اس کو برا اور شریر ٹھہرانا، اس کو قتل کرنا حرام اور ناجائز ہے۔

جب خود خداوند خدا کا یہ حکم بندوں کو ہے تو خود خدائے پاک کیا کسی بے گناہ کو گنہ گار اور شریر کی طرح سزا دے سکتا ہے؟ ہر گز نہیں ہوسکتا۔

حضرت داؤد علیہ السلام کی زبور میں ہے:

''وہ صادق کی جان لینے کو اکٹھے ہوتے ہیں اور بے گناہ پر قتل کا

---

(۱) امثال: ۱۷/۲۶

(۲) خروج: ۲۳/۶-۷

(۳) یسعیاہ: ۵/۲۲-۲۳

فتویٰ دیتے ہیں، لیکن میرا خداوند میرا اُونچا برج، اور میرا خدا میری پناہ کی چٹان رہا ہے، وہ ان کی بدکاری ان ہی پر لائے گا، اور ان ہی کی شرارت میں ان کو کاٹ ڈالے گا۔''(۱)

اور دوسری جگہ زبور ہی میں ہے:

''شریر راست باز کے خلاف بندشیں باندھتا ہے اور اس پر دانت پیستا ہے، خداوند اس پر ہنسے گا، کیوں کہ وہ دیکھتا ہے کہ اس کا دن آتا ہے ...... ان کی تلوار ان ہی کے دل کو چھید یگی ...... لیکن خداوند صادقوں کو سنبھالتا ہے الخ۔''(۲)

حضرت ایوب عَلَیْہِ السَّلَام فرماتے ہیں:

''یہ ہرگز نہیں ہوسکتا کہ خدا شرارت کا کام کرے اور قادر مطلق بدی کرے، وہ انسان کو اس کے اعمال کے مطابق جزا دے گا، اور ایسا کرے گا کہ ہر کسی کو اپنی ہی راہوں کے مطابق بدلہ ملے گا، یقیناً خدا برائی نہیں کرے گا، قادر مطلق سے بے انصافی نہ ہوگی۔''(۳)

حضرت داؤد عَلَیْہِ السَّلَام فرماتے ہیں:

''تو ہر شخص کو اس کے اعمال کے مطابق بدلہ دیتا ہے۔''(۴)

حضرت سلیمان عَلَیْہِ السَّلَام فرماتے ہیں:

---

(۱) زبور: ۹۴/۲۱-۲۳

(۲) زبور: ۳۷/۱۲-۲۰

(۳) صحیفۂ ایوب: ۳۴/۱۰

(۴) زبور: ۶۲/۱۲

''اور کیا وہ ہر شخص کو اس کے کام کے مطابق اجر نہ دے گا۔''(۱)

حضرت یرمیاہ نبی علیہ السلام نے اللہ کی یہ بات سنائی ہے:

''میں خداوند دل و دماغ کو جانچتا اور آزماتا ہوں تا کہ ہر ایک آدمی کو اس کی چال کے موافق اور اس کے کاموں کے پھل کے مطابق بدلہ دوں۔''(۲)

حضرت حزقیل علیہ السلام اللہ کا قول نقل کرتے ہیں:

''اے بنی اسرائیل! میں تم میں سے ہر ایک کی روش کے مطابق تمہاری عدالت کروں گا۔''(۳)

ان تمام عبارتوں میں مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ شریر کو اس کے عمل کے مطابق اور صادق کو اس کی صداقت کے موافق بدلہ دیں گے، اس کے خلاف نہ ہوگا۔ اب یہاں پر دو ہی صورتیں ہیں، یا تو حضرت مسیح علیہ السلام کو بدکار قرار دیا جائے، اور اس قتل و صلب کو اس بدی و شرارت کا بدلہ و سزا مانا جائے، اور اس صورت میں حضرت مسیح علیہ السلام (نعوذ باللہ تعالی) گنہ گار و شریر قرار پائیں گے، یا یہ کہ حضرت مسیح علیہ السلام کو صادق قرار دے کر ان تمام الہامی کتب مقدسہ کی تغلیط اور تردید کر دی جائے۔

اگر عیسائی حضرت مسیح علیہ السلام کو بدکار قرار دیں تو مشکل یہ ہے کہ یہ خود ان کے عقیدہ اور کتابوں کے خلاف ہے؛ کیوں کہ ان کی کتابوں میں حضرت مسیح علیہ السلام کو معصوم و بے گناہ ٹھہرایا گیا ہے۔

---

(۱) امثال: ۱۲/۲۴

(۲) یرمیاہ کا صحیفہ: ۱۰/۱۷

(۳) حزقی ایل: ۲۰/۳۳

حضرت یسعیاہ نبی علیہ السلام فرماتے ہیں:

''حالاں کہ اس نے کسی طرح کا ظلم نہ کیا اور اس کے منہ میں ہرگز چھل نہ تھا۔''(۱)

حضرت مسیح علیہ السلام خود ہی اپنے کو بے گناہ قرار دیتے ہیں، چنانچہ انہوں نے اپنے مخالفین کو چیلنج دیا کہ:

''تم میں کون مجھ پر گناہ ثابت کرتا ہے؟''۔(۲)

حضرت مسیح علیہ السلام کے شاگرد یوحنا فرماتے ہیں:

''تم جانتے ہو کہ وہ اس لیے ظاہر ہوا تھا کہ گناہوں کو اٹھا لے جائے، اور اس کی ذات میں گناہ نہیں۔''(۳)

پطرس رسول علیہ السلام اپنے خط میں لکھتے ہیں:

''نہ اس نے گناہ کیا اور نہ اس کے منہ سے کوئی مکر کی بات نکلی۔''(۴)

الغرض ان کے عقیدے اور کتابوں کی رو سے یہ نہیں ہوسکتا کہ وہ حضرت مسیح علیہ السلام کو بدکار قرار دیں، ورنہ ان کتابوں کو غلط کہنا ہوگا، اور اگر حضرت مسیح علیہ السلام کو معصوم قرار دیں تو اوپر کی کتابوں کے خلاف یہ لازم آئے گا کہ اللہ نے بے گناہ کو قتل وصلب کروایا، یہ اس کی شان عدل کے خلاف ہے، اب ایک ہی صورت رہ جاتی ہے وہ یہ کہ اس عقیدہ ہی کو غلط قرار دیا جائے اور کہا جائے کہ یہی بے بنیاد ہے۔

---

(۱) یسعیاہ: ۹/۵۳

(۲) انجیل یوحنا: ۴/۸

(۳) یوحنا کا پہلا خط: ۵/۳

(۴) پطرس: ۲/۲۲ و نیز عبرانیوں: ۱۵/۴

فصل دوم

جیسا کہ اُوپر عرض کیا گیا، عیسائی خیال میں کفارہ اس لیے ضروری ہوا کہ حضرت آدم علیہ السلام نے گناہ کیا جو ان کی پوری ذریت واولاد میں منتقل ہوگیا، ان میں سے صرف حضرت مسیح علیہ السلام معصوم تھے، لہٰذا ان کو کفارہ میں دیا گیا، حالانکہ کتب مقدسہ کی تصریحات سے صاف اور واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ باپ کا گناہ بیٹوں پر اور بیٹے کا باپ پر لادا نہیں جائے گا۔

توریت کی پانچویں کتاب استثناء میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ کو صاف الفاظ میں یہ حکم دیا کہ:

> ''بیٹوں کے بدلے باپ مارے نہ جائیں، نہ باپ کے بدلے بیٹے مارے جائیں، ہر ایک اپنے ہی گناہ کے سبب مارا جائے۔''(۱)

اور کتاب سلاطین میں اسی توریت کا حوالہ دے کر یوں مذکور ہے:

> ''کیوں کہ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کی کتاب میں جیسا خدا نے فرمایا، لکھا ہے کہ بیٹوں کے بدلے باپ نہ مارے جائیں اور نہ باپ کے بدلے بیٹے مارے جائیں، بلکہ ہر شخص اپنے ہی گناہ کے سبب سے مرے۔''(۲)

اور اسی استثناء کا حوالہ کتاب تواریخ دوم میں دیا گیا ہے۔(۳)

---

(۱) استثناء: ۱۶/۲۴
(۲) سلاطین: ۶/۱۴
(۳) تواریخ دوم: ۴/۲۵

اور حضرت حزقی ایل علیہ السلام کے صحیفہ میں ہے:

''جو جان گناہ کرتی ہے، وہی مرے گی، بیٹا باپ کے گناہ کا بوجھ نہ اُٹھائے گا اور نہ باپ بیٹے کے گناہ کا بوجھ، صادق کی صداقت اسی کے لیے ہوگی اور شریر کی شرارت شریر کے لیے۔''(۱)

اور یرمیاہ کے صحیفہ میں اللہ تعالیٰ نے یہی بات تمثیل کے پیرایہ میں بیان فرمائی ہے:

''پھر یوں نہ کہیں گے کہ باپ دادا نے کچے انگور کھائے اور اولاد کے دانت کھٹے ہوگئے، کیوں کہ ہر ایک اپنی ہی بدکرداری کے سبب سے مرے گا، ہر ایک جو کچے انگور کھاتا ہے اسی کے دانت کھٹے ہوں گے۔''(۲)

صحیفۂ حزقی ایل میں بھی اس کو تمثیل میں بیان کیا گیا ہے:

''خداوند کا کلام مجھ پر نازل ہوا کہ تم اسرائیل کے ملک میں کیوں یہ مثل کہتے ہو کہ باپ دادا نے کچے انگور کھائے اور اولاد کے دانت کھٹے ہوئے، خداوند خود فرماتا ہے کہ مجھے اپنی حیات کی قسم کہ تم پھر یہ مثل نہ کہو گے، دیکھ سب جانیں میری ہیں، جیسی باپ کی جان ویسی بیٹے کی جان بھی میری ہے، جو جان گناہ کرتی ہے وہی مرے گی۔''(۳)

ان تمام نصوص وتصریحات سے یہ بات بالکل آشکارہ ہوجاتی ہے کہ باپ کا گناہ بیٹے پر اور بیٹے کا گناہ باپ پر عائد نہیں کیا جائے گا، اور اگر ان صریح عبارتوں میں سے پہلے کی عبارات میں یہ حکم بندوں پر عائد کیا گیا ہے کہ ایک کا گناہ دوسرے

---

(۱) حزقی ایل: ۱۸/۲۰

(۲) یرمیاہ: ۳۱/۲۹-۳۰

(۳) حزقی ایل: ۱۸/۱-۴

پر لادا نہ جائے تو آخری عبارات (یرمیاہ وحزقیل) میں خود خداوند نے اپنے اوپر عائد کیا ہے کہ وہ بھی ایک کا گناہ دوسرے پر نہ ڈالے گا۔

اب کفارۂ مسیح پر غور کرو کہ گناہ کیا آدم نے اور اس کولادا جاتا ہے آدم کی اولاد پر اور پھر سزا دی جاتی ہے مسیح کو اور اس کفارہ سے ساروں کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں، کیا یہ نظریہ انتہائی غیر معقول ہونے کے ساتھ ساتھ ان تمام تصریحات کے خلاف نہیں ہے؟ ہے اور یقیناً ہے تو پھر اس کے باطل ہونے میں کیا شبہ کیا جا سکتا ہے؟

فصل سوم

یہ بات کس قدر مضحکہ خیز اور قابل استہزا ہے کہ عیسائی خود اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام صادق اور بے گناہ تھے، بلکہ یہ تو ان کا وہ عقیدہ ہے جس پر عیسائیت کا دارومدار ہے، جیسا کہ اس کی تصریح ان کی کتابوں کے حوالہ سے ہم اُوپر نقل کر چکے ہیں، اور پھر حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کو تمام گنہ گاروں کی طرف سے سزا یافتہ بھی قرار دیتے ہیں اور اس بات کو ایک بنیادی عقیدہ ٹھہراتے ہیں حالاں کہ کتب مقدسہ کے مطابق یہ تو ہوسکتا ہے کہ شریر وگنہ گار کو صادق کے بدلہ کفارہ میں دیا جائے، اور یہ نہیں ہوسکتا کہ صادق کو گنہ گاروں کے بدلہ کفارہ وفدیہ میں دیا جائے۔

چنانچہ اس کی تصریح ان کتابوں میں جن کو یہ عیسائی الہامی قرار دیتے ہیں موجود ہے۔

سلیمان عَلَیْہِ السَّلَام کی امثال میں کہا گیا ہے:

"شریر صادق کا فدیہ ہوگا اور دغا باز راستبازوں کے بدلہ میں دیا جائے گا۔"(۱)

اور اسی میں دوسری جگہ ہے:

"صادق مصیبت سے رہائی پاتا ہے اور اس میں شریر پکڑا جاتا ہے۔"(۲)

---

(۱) امثال: ۲۱/۱۸

(۲) امثال: ۱۱/۸

ان عبارتوں میں صاف بتایا گیا ہے کہ شریر کو صادق اور راستباز کے بدلے میں پکڑا بھی جائے گا اور فدیہ و کفارہ میں بھی دیا جائے گا۔ اب یا تو عیسائی لوگ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ کی معصومیت و بے گناہی کا عقیدہ ترک کردیں اور اس کو غلط ٹھہرائیں، یا ان الہامی کتابوں کو غلط و نادرست قرار دیں۔

کیوں کہ جب عیسائی حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ کو معصوم کہتے ہیں تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ کو تمام گنہ گاروں کا فدیہ و بدلہ قرار دیا جائے؟ اور اگر یہ گنہ گاروں کا بدلہ ہے جیسا کہ ان کا عقیدہ ہے تو پھر حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ بھی تمام گنہ گاروں سے بڑے گنہ گار قرار پائیں گے، یا نہیں تو یہ کہا جائے یہ کتابیں غلط ہیں۔ اور ہر دو صورت میں عیسائی لوگوں کو اپنے عقیدہ پر نظر ڈالنا ہے کہ کیا یہ عقیدہ حق ہو سکتا ہے جس کے ماننے سے یہ لوگ اس مخمصہ میں پھنسے ہیں۔

فصل چہارم

یہ بات کہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کو آدم وذریت آدم کے گناہوں کے فدیہ وکفارہ میں قتل کیا گیا اور صلیب پر چڑھایا گیا، اس اعتبار سے بھی بالکل غلط ہے کہ کتب مقدسہ میں اللہ تعالیٰ نے اعلان فرمایا ہے کہ وہ شریر کی شرارت کا بدلہ فوراً دیتا ہے۔

چنانچہ موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کی توریت میں فرمایا گیا ہے:

"اور جو اس سے عداوت رکھتے ہیں ان کو ان کے دیکھتے دیکھتے بدلہ دے کر ہلاک کر ڈالتا ہے، وہ اس کے بارے میں جو اس سے عداوت رکھتا ہے دیر نہ کرے گا بلکہ اسی کے دیکھتے دیکھتے اسے بدلہ دے گا۔"(۱)

انتباہ

اگرچہ کتب مقدسہ سے اس کے برخلاف یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بدلہ لینے میں جلدی نہیں کرتا، مگر یہ ہمارے لیے مضر نہیں؛ کیوں کہ اگر وہ اس کو لیتے ہیں تو توریت کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے جس سے ہمارا مدعیٰ ثابت ہوگا کہ یہ کتابیں محرف ہیں۔

اب غور کیجئے کہ آدم جو مسیح سے پچھتر پشت پہلے گزرے ہیں (جیسا کہ لوقا کی انجیل باب دوم سے معلوم ہوتا ہے) ان کے گناہ کا بدلہ فوراً دینے کے بجائے اسی خدائے پاک نے جس نے موسیٰ سے فرمایا تھا کہ میں بدلہ لینے میں دیر نہیں کرتا، بل کہ فوراً بدلہ لیتا ہوں، آدم کی پچھتر پشتوں کے گذرنے کے بعد مسیح سے اس کا بدلہ لیا۔

اب موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کی توریت کو سچا مانا جائے یا عیسائیوں کے من گھڑت

(۱) استثناء: ۷/۱۰

عقیدۂ کفارہ کو صحیح تسلیم کیا جائے؟

ظاہر ہے کہ عیسائیوں کے لیے اس کے بغیر چارہ نہیں کہ توریت کی تصریح کے مطابق یہ تسلیم کرلیں کہ آدم علیہ السلام سے گناہ جونہی ہوا، ان کو اس کی سزا بھی دیدی گئی ہوگی، چنانچہ توریت میں اس کی تصریح موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کے گناہ کے بعد، ان کو بطور سزا کہا کہ:

> ''اور آدم علیہ السلام سے اس نے کہا چونکہ تو نے اپنی بیوی کی بات مانی اور اس درخت کا پھل کھایا جس کی بابت میں نے تجھے حکم دیا تھا کہ اسے نہ کھانا، اس لیے زمین تیرے سبب سے لعنتی ہوئی، مشقت کے ساتھ تو اپنی عمر بھر اپنی پیداوار کھائے گا اور وہ تیرے کانٹے اور اونٹکٹارے اُگائے گی الخ۔''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ نے آدم علیہ السلام کو ان کے گناہ کی سزا جنت سے دنیا میں بھیج کر اور دنیا کے مصائب میں ڈال کر دیدی تھی۔ پھر ان کے علاوہ اور لوگ جنھوں نے کوئی گناہ کیا، اللہ نے اُن کو اس کا بدلہ دیا ہے۔ جیسا کہ اس کی تصریح کتب مقدسہ میں مختلف جگہوں پر کی گئی ہے اور ہم ان کو اس کے بعد کی فصل میں پیش کریں گے۔

الغرض اس تصریح کے بعد کہ اللہ تعالیٰ بدلہ لینے میں دیر نہیں کرتا اس کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ عقیدۂ کفارۂ مسیح علیہ السلام کو صحیح تسلیم کیا جائے اور ہزاروں برس تک کی تاخیر کو روا رکھا جائے۔

---

(۱) پیدائش: ۳/ ۱۷-۱۸

فصل پنجم

عیسائی عقیدہ کے مطابق اگراس کوصحیح ماناجائے کہ ساری ذریت آدم علیہ السلام کا کفارہ حضرت مسیح علیہ السلام نے ادا کیا، اوراللہ تعالیٰ نے ان کی وجہ سے ساری ذریت آدم علیہ السلام اورخودآدم کاگناہ بخشنے کے لیے اوران کو نجات دینے کے لیے یہ تدبیراختیار کی کہ اپنے بیٹے مسیح علیہ السلام کوسب کی طرف سے کفارہ بنا کرسولی پرچڑھادیا، جیسا کہ اس کا بیان باب اول میں ہم پڑھ چکے ہیں،توسب سے بڑا سوال یہ ہے کہ پھراللہ نے ہرزمانے میں مختلف لوگوں سے ان کے گناہوں کابدلہ کیوں لیا؟ مثلاً:

(۱) حضرت نوح علیہ السلام کی قوم نے جب سرکشی کی اورنوح پرایمان نہ لائی توان کے ساتھ کیا معاملہ ہوا؟اس کوتوریت کی زبانی سنئے:

> ''اورچالیس دن تک زمین پرطوفان رہااور پانی بڑھااوراس نے کشتی کواوپراُٹھادیا،سوکشتی زمین پرسے اُٹھ گئی......اورسب جانور جو زمین پرچلتے تھے، پرندے اور چوپائے اورجنگلی جانوراورزمین پر کے سب رینگنے والے جاندار اور سب آدمی مرگئے، اورخشکی کے سب جاندار جن کے نتھنوں میں زندگی کادم تھا مرگئے، بلکہ ہرجاندارشی جو روئے زمین پرتھی مرگئی الخ''۔(۱)

(۲) حضرت لوط علیہ السلام کی قوم نے جب گناہوں پرجرأت کی اورحد

---

(۱) کتاب پیدائش:۷/۱۷-۲۳

سے آگے بڑھ گئے تو اللہ تعالیٰ نے حضرات ملائکہ کے ذریعہ اس بستی کو تباہ و برباد کیا۔ اس تباہی و بربادی کا نقشہ توریت نے یوں دیا ہے:

''تب خداوند نے اپنی طرف سے سدوم اور عمورہ پر گندھک اور آگ آسمان سے برسائی اور اس نے ان شہروں کو اور اس ساری ترائی کو اور ان شہروں کے سب رہنے والوں کو اور سب کچھ جو زمین سے اُگا تھا غارت کیا۔''(۱)

(۳) بنی اسرائیل کا صندوقِ شہادت جب اُشدودیوں نے چھین لیا اور اپنے شہر اشدود (جو فلسطین کا ایک شہر تھا) میں لے گئے تو اس کی وجہ سے ان پر جو کچھ پیش آیا، اس کا تذکرہ سفر سموئیل میں ہے:

''پر خدا کا ہاتھ اُشدودیوں پر بھاری ہوا اور وہ ان کو ہلاک کرنے لگا اور اُشدود اور اس کی نواحی کے لوگوں کو گلٹیوں سے مارا۔''(۲)

آگے اسی میں ہے:

''جب وہ اسے (صندوق کو) لے گئے، تو یوں ہوا کہ خداوند کا ہاتھ اس شہر کے خلاف ایسا اُٹھا کہ اس میں بڑی ہل چل مچ گئی اور اس نے اس شہر کے لوگوں کو چھوٹے سے بڑے تک مارا اور ان کے گلٹیاں نکلنے لگیں۔''(۳)

(۴) جب جیعون مقام کے باشندوں نے حضرت یوشع علیہ السلام (یشوع) سے صلح کر لی اور پانچ اُموری بادشاہوں نے ان کے خلاف اکٹھا ہو کر ان کا

(۱) سفر پیدائش: ۱۹/۲۴-۲۵
(۲) سموئیل اول: ۵/۶
(۳) سموئیل اول: ۵/۶

محاصرہ کیا تو پہلے حضرت یوشع علیہ السلام نے ان پانچ بادشاہوں سے جنگ کی جن کے نام یہ ہیں:

(۱) یروشلم کا بادشاہ ادونی صدق (۲) حبرون کا بادشاہ ہوہام (۳) یرموت کا بادشاہ پیرام (۴) لکیس کا بادشاہ یافیع (۵) عجلون کا بادشاہ دبیر۔ حضرت یشوع علیہ السلام کی جنگ کے بعد خدا نے ان کے ساتھ کیا کیا؟ اس کو صحیفۂ یشوع میں یوں درج کیا ہے:

''جب وہ (بادشاہ) اسرائیلیوں کے سامنے سے بھاگے اور بیت حوروں کے اُتار پر تھے تو خداوند نے عزیقہ تک آسمان سے اُن پر بڑے بڑے پتھر برسائے اور وہ مر گئے اور جو اولوں سے مرے وہ اُن سے جن کو بنی اسرائیل نے تہہ تیغ کیا کہیں زیادہ تھے۔''(۱)

(۵) عمالیق کی نافرمانی پر اللہ تعالیٰ نے سموئیل نبی کو حکم دیا، جو سفر سموئیل کے مطابق یہ ہے کہ:

''سو اب تو جا اور عمالیق کو مار اور جو کچھ اُن کا ہے سب کو بالکل نابود کر دے اور اُن پر رحم مت کر بلکہ مرد اور عورت، ننھے بچے اور شیر خوار، گائے، بیل اور بھیڑ، بکریاں اونٹ اور گدھے سب کو قتل کر ڈال۔''(۲)

اس کے بعد اس حکم کی تعمیل میں یہ ہوا کہ:

''عمالیقوں کو حویلہ سے شورتک جو مصر کے سامنے ہے مارا اور عمالیقیوں کے بادشاہ اجاج کو جیتا پکڑا اور سب لوگوں کو تلوار کی دھار

(۱) یشوع: ۱۰/۱۱

(۲) سموئیل اول: ۱۵/۳

سے نیست کر دیا۔"(۱)

اور عمالیقیوں کے بادشاہ کو قتل نہ کرنے پر خدا نے عتاب فرمایا تو آخر کار اس کا حشر یہ کیا گیا کہ:

"اجاج (بادشاہ) کو جلجال میں خداوند کے حضور ٹکڑے ٹکڑے کیا۔"(۲)

اور جب بنی اسرائیل میں زنا پھیلا تو خدا نے قہر نازل کیا جس سے چوبیس ہزار مر گئے۔(۳)

یہ چند نمونے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گناہ گاروں پر خدا نے عذاب نازل کیا اور ان کا خون کیا گیا۔ اگر اس قسم کے مضمون کا احاطہ کرنے کی کوشش کریں تو مستقل ایک کتاب تیار ہو جائے۔

اب غور کیا جائے کہ جب اللہ کو مسیح علیہ السلام کا کفارہ گنہ گاروں کی طرف سے دینا تھا تو اس نے ان گنہ گاروں کو کیوں قتل کروایا اور ان کو سزا کیوں دی؟

کیا خدا کو اس کا پہلے سے علم نہ تھا کہ وہ مسیح کو تمام روئے زمین کے گنہ گاروں کا بدلہ وفدیہ بنانے والا ہے؟ ظاہر ہے کہ خدا کا اس سے بے علم رہنا درست نہیں؛ کیوں کہ وہ دانا اور سمجھ والا ہے اور حکمت و مصلحت والا ہے۔(۴)

اس سے کوئی چیز ڈھکی چھپی نہیں، وہ ہر چیز سے واقف ہے جیسا کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا ہے۔(۵)

(۱) سموئیل اول: ۱۵/ ۷-۸
(۲) سموئیل اول: ۱۵/۳۳
(۳) سفر گنتی: ۲۵/ ۸
(۴) دیکھو: ایوب: ۲۱/ ۲۲ و یسعیاہ: ۴۰/ ۱۲-۱۵
(۵) زبور: ۱۳۹/ ۱-۱۶

اور حضرت یرمیاہ عَلَيْهِ السَّلَام کے صحیفہ میں ہے کہ:

''خداوند فرماتا ہے کہ کیا میں نزدیک ہی کا خدا ہوں اور دور کا خدا نہیں، کیا کوئی آدمی پوشیدہ جگہوں میں چھپ سکتا ہے کہ میں اسے نہ دیکھوں۔''(۱)

الغرض یہ ہو نہیں سکتا کہ خدا کو پہلے سے اس کا علم نہ ہو کہ وہ خود آگے چل کر ساری زمین کے گنہ گاروں کا فدیہ و کفارہ عیسیٰ مسیح عَلَيْهِ السَّلَام کے خون سے دینے والا ہے، جب اللہ کو معلوم تھا کہ وہ عیسیٰ مسیح عَلَيْهِ السَّلَام کو فدیہ میں دے گا تو گنہ گاروں سے بدلہ کیوں لیا گیا؟ کیا یہ ظلم نہیں کہ دو دو بار بدلہ و کفارہ لیا جائے، اور اللہ ظلم سے بری ہے پاک ہے، خدا تو ظلم کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا تو خود بھلا ظلم کیسے کر سکتا ہے؟

زبور میں حضرت داؤد عَلَيْهِ السَّلَام فرماتے ہیں:

''شریر اور ظلم دوست سے اس کی روح کو نفرت ہے۔''(۲)

اور اگر یوں کہا جائے کہ گناہ کا بدلہ کچھ تو ان لوگوں سے لیا گیا جن کا ذکر اوپر ہوا اور کچھ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام سے لیا گیا، تو اس پر عیسائیوں کو یہ کہنا چاہیے کہ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام پورے طور پر نجات دہندہ نہ ہوئے، بلکہ آدھے نجات دہندہ ہوئے، اور عیسائی اس کو قیامت تک تسلیم نہیں کریں گے؛ کیوں کہ حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام تو ان کے یہاں، کفارہ ادا کرنے کی بنا پر واحد نجات دہندہ ہیں۔

---

(۱) یرمیاہ: ۲۳/۲۳-۲۴

(۲) زبور: ۱۱/۵

فصل ششم

عیسائیوں کا عقیدۂ کفارہ اس بنیاد پر قائم ہے کہ سوائے مسیح علیہ السلام کے کوئی اور بے گناہ و معصوم نہیں ہے، سب کے سب گنہ گار ہیں، اس لیے کسی اور کے بجائے صرف حضرت مسیح علیہ السلام کو کفارہ میں دیا گیا؛ کیوں کہ کوئی اور اس قابل نہ تھا کہ وہ کفارہ میں دیا جاتا، جیسا کہ پولس رسول کے خط سے معلوم ہوتا ہے:

> ''اس لیے کہ سب نے گناہ کیا اور خدا کے جلال سے محروم ہیں، مگر اس کے فضل کے سبب سے اس مخلصی کے وسیلہ سے جو مسیح یسوع میں ہے مفت راستباز ٹھہرائے جاتے ہیں۔ اسے خدا نے اس کے خون کے باعث ایک ایسا کفارہ ٹھہرایا جو ایمان لانے سے فائدہ مند ہو۔''(۱)

اس میں پہلے کہا گیا کہ سب نے گناہ کیا، اس کے بعد مسیح علیہ السلام کو کفارہ کے قابل گردانا گیا، جس سے معلوم ہوا کہ اور کوئی اس قابل نہ تھا؛ کیوں کہ سب گنہ گار تھے، حالاں کہ کتب مقدسہ سے حضرت مسیح علیہ السلام کے علاوہ اور بھی لوگوں کا بے گناہ و بے عیب ہونا معلوم ہوتا ہے۔

مثلاً حضرت یعقوب علیہ السلام کے بارے میں توریت میں لکھا ہے:

> ''وہ یعنی (خداوند) یعقوب میں بدی نہیں پاتا اور نہ اسرائیل میں کوئی خرابی دیکھتا ہے۔''(۲)

---

(۱) رومیوں کا خط: ۳/ ۲۳-۲۵

(۲) سفر گنتی: ۲۳/ ۲۱

اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی برگزیدگی کے بارے میں زبور میں آیا ہے کہ:

''اگر میرا برگزیدہ موسیٰ علیہ السلام میرے حضور بیچ میں نہ آتا کہ میرے قہر کو ٹال دے تا نہ ہو کہ میں اُن کو ہلاک کروں۔''(۱)

اور حضرت ایوب علیہ السلام کے بارے میں آیا ہے کہ:

''عوض کی سرزمین میں ایوب نام کا ایک شخص تھا، وہ شخص کامل راستباز اور خدا سے ڈرتا اور بدی سے دور رہتا تھا۔''(۲)

حزقی ایل علیہ السلام کے صحیفہ میں بھی اللہ نے حضرت ایوب، حضرت نوح اور حضرت دانیال علیہم الصلاۃ والسلام کو صادق قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا کہ:

''اگرچہ یہ تین شخص، نوح، اور دانی ایل اور ایوب علیہم الصلاۃ والسلام اس (خطا کار ملک) میں موجود ہوں تو بھی خداوند فرماتا ہے کہ وہ اپنی صداقت سے فقط اپنی ہی جان بچاسکیں گے۔''(۳)

اور حضرت داؤد علیہ السلام کا معصوم ہونا وہ خود فرماتے ہیں، چنانچہ کہا:

''تو نے میرے دل کو آزمالیا ہے، تو نے رات کو میری نگرانی کی، تو نے مجھے پرکھا کچھ کھوٹ نہ پایا۔'' (۴)

نیز بائبل کے مختلف مقامات پر اور بھی حضرات کی برگزیدگی اور عصمت کا ذکر ملتا ہے۔ مثلاً:

---

(۱) زبور: ۱۰۶/۲۳

(۲) صحیفۂ ایوب: ۱/۱

(۳) حزقی ایل: ۱۴/۱۴

(۴) زبور: ۱۷/۳

(۱) یوحنا علیہ السلام بپتسمہ والا (دیکھو: لوقا:۱/ ۱۵، ۱/ ۶۶، ۱/ ۸۰، مرقس: ۱/ ۴، ۶/ ۳۰، متی: ۱۱/ ۱۱، ۱۱/ ۱۸-۱۹، لوقا: ۳/ ۲)

(۲) ہابیل بن آدم علیہ السلام (متیٰ: ۲۳/ ۳۵، عبرانیوں: ۱۱/ ۴، یوحنا کا رسالہ: ۳/ ۱۲)

(۳) دانیال علیہ السلام (دانیال کا صحیفہ: ۴/ ۸ و ۶/ ۴ و ۶/ ۲۱-۲۲)

(۴) یوسیاہ علیہ السلام (سلاطین دوم: ۲۲/ ۲)

(۵) زکریا علیہ السلام اور ان کی بیوی (انجیل لوقا: ۱/ ۶)

(۶) حزقیاہ علیہ السلام (سلاطین دوم: ۱۸/ ۵، یسعیاہ: ۲۸/ ۲-۳)

(۷) سموئیل علیہ السلام (سموئیل اول: ۱۲/ ۳-۵)

(۸) شمعون علیہ السلام (انجیل لوقا: ۲/ ۲۵)

(۹) یوسف علیہ السلام (انجیل متیؓ: ۱/ ۱۹)

ان چند نمونہ کے حوالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ انبیاء جن کو ان عبارات میں راستباز، کامل، صادق، بے گناہ و بے عیب کہا گیا ہے، یہ بھی حضرت مسیح علیہ السلام کی طرح معصوم ہیں، اور اسلام کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ تمام انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام معصوم ہیں، پھر ان میں سے اللہ تعالیٰ نے کسی کو انسانوں کے گناہوں کا فدیہ کیوں نہیں بنایا؟

فصل ہفتم

گناہوں کا کفارہ، عیسائی عقیدہ میں صرف ایسی ذات کو بنایا جا سکتا ہے جو بالکل بے گناہ اور معصوم ہو، جیسا کہ اس سے پہلی فصل میں مذکور ہوا، مگر طرفہ تماشا یہ ہے کہ کتب مقدسہ ہی کی رو سے حضرت مسیح علیہ السلام کا گنہ گار ہونا لازم آتا ہے، وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام سے یہ وعدہ فرمایا کہ تیرے بعد میں تیری نسل سے سلطنت کے قیام کا کام لوں گا، پھر اسی سلطنت کو قائم کرنے والے کی صفات بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ:

"اور میں اس کا باپ ہوں گا اور وہ میرا بیٹا ہوگا، اگر وہ خطا کرے تو میں اسے آدمیوں کی لاٹھی اور بنی آدم کے تازیانوں سے تنبیہ کروں گا، پر میری رحمت اس سے جدا نہ ہوگی۔"(۱)

اور خود عیسائیوں کے نزدیک اس جگہ جس کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ "میں اس کا باپ اور وہ میرا بیٹا ہوگا"، اس سے مراد حضرت عیسیٰ مسیح علیہ السلام ہیں۔

چنانچہ اس جگہ حاشیہ پر اس کے لیے عبرانیوں کا حوالہ دیا گیا ہے اور عبرانیوں میں لکھا ہے کہ:

"اگلے زمانہ میں خدا نے باپ دادا سے حصہ بہ حصہ اور طرح بہ طرح نبیوں کی معرفت کلام کرکے، اس زمانہ کے آخر میں ہم سے بیٹے کی معرفت کلام کیا، جسے اس نے سب چیزوں کا وارث ٹھہرایا اور جس کے

(۱) سموئیل دوم: ۷/۱۴-۱۵

وسیلہ سے اس نے عالم بھی پیدا کیئے ......وہ گناہوں کو دھو کر عالمِ بالا پر کبریا کی داہنی طرف جا بیٹھا اور فرشتوں سے اسی قدر بزرگ ہو گیا...... کیوں کہ فرشتوں میں سے اس نے کب کسی سے کہا کہ تو میرا بیٹا ہے، آج تو مجھ سے پیدا ہوا اور پھر یہ کہ میں اسکا باپ ہوں گا اور وہ میرا بیٹا ہوگا۔"(۱)

اور عبرانیوں کی اس عبارت پر حاشیہ میں سموئیل دوم کا حوالہ دیا گیا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ داؤد سے جو کہا گیا تھا وہ دراصل حضرت مسیح علیہ السلام کے بارے میں تھا، اگر چہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس کلام کا مصداق خود اپنے آپ کو قرار دیا ہے (دیکھو سلاطین اول: ۱۸/ ۱۹-۲۰) مگر خود عبرانیوں نے اس کو مسیح پر منطبق کیا ہے جیسے کہ گذرا۔

جب حضرت مسیح علیہ السلام ہی اس کا مصداق ہیں اور اس میں صاف مذکور ہے کہ اگر وہ خطا کرے گا تو میں اس کو آدمیوں کی لاٹھی اور بنی آدم کے تازیانوں سے تنبیہ کروں گا، اور نصاریٰ کے قول کے مطابق اور انجیل کے مطابق حضرت مسیح علیہ السلام کو بنی آدم کے تازیانے کھانے بھی پڑے، جیسے انجیل میں تصریح موجود ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام نے ان لوگوں سے جو ان پر چڑھ آئے تھے، مخاطب ہو کر فرمایا تھا کہ:

"کیا تم مجھ کو ڈاکو سمجھ کر تلواریں اور لاٹھیاں لے کر نکلے ہو؟۔"(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ ان کو مارنے لوگ تلوار اور لاٹھیاں بھی لائے تھے، اس کے بعد کیا ہوا؟ وہ لوقا کی زبانی ملاحظہ ہو:

---

(۱) عبرانیوں: ۱/۱-۵

(۲) انجیل لوقا: ۲۲/۵۲

''جو آدمی یسوع کو پکڑے ہوئے تھے، اسکو ٹھٹھوں میں اُڑاتے اور مارتے تھے......اور پوچھتے تھے کہ نبوت سے بتا تجھے کس نے مارا۔''(۱)

اور مرقس نے لکھا ہے کہ:

''اور وہ اس کے بعد سر پر سرکنڈا مارتے تھے اور اس پر تھوکتے اور گھٹنے ٹیک ٹیک کر (مذاق اڑاتے ہوئے) اسے سجدہ کرتے رہے۔''(۲)

پھر اس کے بعد عیسائیوں کے خیال کے مطابق جو کچھ ہوا یعنی صلیب پر چڑھانا وغیرہ وہ سب کچھ چاروں اناجیل میں مذکور ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ اللہ نے حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کو بنی آدم کے تازیانوں اور ان کی لاٹھیوں سے تنبیہ کی، اور یہ تنبیہ اس شرط سے مشروط تھی کہ مسیح خطاء کرے، لہٰذا معلوم ہوا کہ مسیح خطار کار تھے، اس لیے اللہ نے سرزنش کی۔

تو اب عیسائی بتائیں کہ گنہ گار کو فدیہ میں کیسے دیا گیا جب کہ تمہارے عقیدے میں سوائے اس کے جو معصوم و بے گناہ ہو، کوئی اور اس قابل نہیں کہ اس کو فدیہ میں دیا جائے؟

اس کے علاوہ عیسیٰ مسیح کا گنہ گار ہونا خود انجیل سے بھی ثابت ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ جب ایک شادی میں مسیح کی والدہ نے مسیح سے کہا کہ لوگوں کے پاس مئے (شراب) نہیں رہی تو اس کا جواب مسیح نے نہایت تحقیر و توہین آمیز لہجہ میں دیا یعنی کہا:

''اے عورت مجھے تجھ سے کیا کام؟۔''(۳)

یہ لب و لہجہ کس قدر توہین آمیز ہے؟ اس کی وضاحت کی چنداں ضرورت نہیں،

(۱) انجیل لوقا: ۲۲/۶۳-۶۴
(۲) انجیل مرقس: ۱۵/۱۹
(۳) انجیل یوحنّا: ۲/۳-۴

اور والدہ کی تحقیر وتوہین توریت کے مطابق حرام وناجائز اور لعنت کا سبب ہے۔

چنانچہ توریت میں والدین کی عزت کا حکم دیا گیا ہے:

''تو اپنے باپ اور ماں کی عزت کرنا۔''(۱)

اور سفر احبار میں ہے:

''اور تم میں سے ہر ایک اپنی ماں اور اپنے باپ سے ڈرتا رہے۔''(۲)

اور توریت سفر استثناء میں ہے:

''لعنت اس پر جو اپنے ماں باپ کو حقیر جانے۔''(۳)

اور خود حضرت مسیح علیہ السلام نے والدین کی عزت و تعظیم کرنے کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:

''خدا نے فرمایا ہے کہ تو اپنے باپ اور اپنی ماں کی عزت کرنا اور جو ماں باپ کو برا کہے وہ ضرور جان سے مارا جائے۔''(۴)

اس سے معلوم ہوا کہ والدین کی عزت نہ کرنے والا نہ صرف یہ کہ مجرم و گنہ گار قرار پاتا ہے بلکہ اتنا بڑا مجرم ہو جاتا ہے کہ وہ لعنتی و گردن زدنی قرار پاتا ہے۔

اب عیسائی بتائیں کہ حضرت مسیح علیہ السلام مجرم قرار پاتے ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں تو کیوں؟ اور قرار پاتے ہیں تو وہ گنہ گاروں کے فدیہ میں کیوں کر دیے گئے؟

اس اعتبار سے بھی عیسائیوں کے اس غلط و باطل عقیدہ کی اچھے طور پر نقاب کشائی ہو جاتی ہے۔

---

(۱) سفر خروج: ۱۲/۲۰

(۲) سفر احبار: ۳/۱۹

(۳) استثناء: ۱۶/۲۷

(۴) انجیل متی: ۴/۱۵، انجیل مرقس: ۷/۱۰ و ۱۹/۱۰، لوقا: ۲۰/۱۸

فصل ہشتم

اس عقیدۂ کفارہ میں عیسائیوں نے جس بات کو زور دے کر پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ کفارہ کے بغیر کوئی اور طریقہ نجات کا ممکن نہیں ہے، صرف یہ عقیدۂ کفارہ ہے جس کے ذریعہ کسی بھی انسان کو ابدی نجات حاصل ہوتی ہے، جیسا کہ باب اول میں گزر چکا، مگر یہ بات خود کتب مقدسہ کی صاف وواضح تصریحات کے خلاف ہے، بلکہ کتب مقدسہ نے بہت سی اور چیزوں کو بھی باعث نجات قرار دیا ہے۔

چنانچہ ذیل میں ہم کتب مقدسہ سے کچھ ایسے افعال واعمال پیش کرتے ہیں، جن کو مدار نجات و باعث نجات قرار دیا گیا ہے:

خداوند کا نام لینا

چنانچہ یوایل نبی علیہ السلام کے صحیفہ میں ہے:

''اور جو کوئی خدا کا نام لے گا نجات پائے گا۔''(۱)

اور پولس رسول کہتا ہے:

''کیوں کہ جو کوئی خدا کا نام لے گا نجات پائے گا۔''(۲)

اور اعمال الرسل میں لکھا ہے:

''اور یوں ہوگا کہ جو کوئی خداوند کا نام لے گا نجات پائے گا۔''(۳)

---

(۱) یوایل: ۳۲/۲

(۲) رومیوں کے نام خط: ۱۳/۱۰

(۳) اعمال الرسل: ۲۱/۲

خدا کی طلب

عاموس عَلَیۡهِ السَّلَامُ کے صحیفہ میں ہے:

''کیوں کہ خداوند اسرائیل کے گھرانوں سے یوں فرماتا ہے کہ تم میرے طالب ہو اور زندہ رہو۔''(۱)

اور صفنیاہ عَلَیۡهِ السَّلَامُ کے صحیفہ میں ہے:

''اے ملک کے سب حلیم لوگو! اسکے طالب ہو، راستبازی کو ڈھونڈو، فروتنی کی تلاش کرو، شاید خداوند کے غضب کے دن تم کو پناہ ملے۔''(۲)

اور صحیفہ نوحہ میں ہے:

''خداوند ان پر مہربان ہے جو اُس کے منتظر ہیں، اُس جان پر جو اس کی طالب ہے، یہ خوب ہے کہ آدمی اُمیدوار رہے اور خاموشی سے خداوند کی نجات کا انتظار کرے۔''(۳)

اور میکاہ نبی عَلَیۡهِ السَّلَامُ فرماتے ہیں:

''لیکن میں خداوند کی راہ دیکھوں گا اور اپنے نجات دینے والے خدا کا انتظار کروں گا۔''(۴)

اس میں پہلے جملے کا دوسرے جملے سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا شرط و جزاء میں ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر میں خداوند کی راہ دیکھوں گا تو خدا مجھے نجات دے گا۔

---

(۱) عاموس: ۵/۴-۶

(۲) صفنیاہ: ۲/۳

(۳) نوحہ: ۳/۲۵-۲۶

(۴) صحیفۂ میکاہ: ۷/۷

گناہ سے احتراز

حضرت حزقیل علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ:

''اگر تو اس راستباز کو آگاہ کردے تاکہ گناہ نہ کرے اور وہ گناہ سے باز رہے تو وہ یقیناً جئے گا۔''(۱)

صحیفہ حزقیل میں دوسرے موقعہ پر فرمایا کہ:

''لیکن اگر شریر اپنے تمام گناہوں سے جو اُس نے کئے ہیں باز آئے اور میرے سب آئین پر چل کر جو جائز اور روا ہے کرے، تو وہ یقیناً زندہ رہے گا، وہ نہ مرے گا۔''(۲)

ان موقعوں میں زندہ رہنے اور نہ مرنے سے مراد ابدی نجات ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

احکامِ خداوندی پر عمل

صحیفۂ حزقیل میں ہے:

''پر میرے احکام پر عمل کرے اور میرے آئین پر چلے وہ اپنے باپ کے گناہوں کے لیے نہ مرے گا وہ یقیناً زندہ رہے گا۔''(۳)

اور صحیفۂ حزقیل ہی میں دوسری جگہ ہے:

''اور میں نے اپنے آئین ان کو دیے اور اپنے احکام اُن کو سکھائے کہ انسان اُن پر عمل کرنے سے زندہ رہے۔''(۴)

(۱) حزقی ایل: ۲۱/۳

(۲) حزقی ایل: ۲۰/۱۸وحزقی ایل: ۱۸/۲۲-۲۳، ۲۷-۲۸

(۳) حزقی ایل: ۱۸/۹-۱۷-۱۹-۲۱-۲۷

(۴) حزقی ایل: ۱۱/۲۰

اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سے توریت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ:

''تم میرے حکموں پر عمل کرنا اور میرے آئین کو مان کران پر چلنا، میں خداوند تمہارا خدا ہوں، سوتم میرے آئین اوراحکام ماننا ،جن پر اگر کوئی عمل کرے تو وہ ان ہی کی بدولت جیتا رہے گا۔''(۱)

اور موسیٰ علیہ السلام کی معرفت بنی اسرائیل کو مخاطب کیا گیا کہ:

''اے اسرائیلیو! جو آئین اوراحکام میں تم کو سکھاتا ہوں تم ان پر عمل کرنے کے لیے ان کو سن لوتا کہ تم زندہ رہو۔''(۲)

خدا و مخلوق سے محبت

لوقا نے انجیل میں یہ واقعہ درج کیا ہے کہ:

''ایک عالم شرع اُٹھا اور یہ کہہ کراُس کی (مسیح کی) آزمائش کرنے لگا کہ اے استاد میں کیا کروں کہ ہمیشہ کی زندگی کا وارث بنوں؟ اس نے اس سے کہا توریت میں کیا لکھا ہے،تو کس طرح پڑھتا ہے؟ اس نے کہا کہ خداوند اپنے خدا سے اپنے سارے دل اوراپنی ساری جان اوراپنی ساری طاقت اوراپنی ساری عقل سے محبت رکھ، اس نے اس سے کہا تو نے ٹھیک جواب دیا، یہی کرتو جئے گا۔''(۳)

معلوم ہونا چاہئے کہ خود حضرت مسیح علیہ السلام نے ان دو حکموں کو یعنی خالق و پڑوسی سے محبت کو تمام توریت وصحف وصحف انبیاء کا خلاصہ قرار دیا ہے۔ چنانچہ متی

(۱) توریت سفر احبار: ۱۸/۴-۵

(۲) سفر استثناء:۴

(۳) انجیل لوقا: ۱۰/ ۲۵-۲۹

نے انجیل میں اس واقعہ کو درج کرنے کے بعد حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

''انہی دو حکموں پر تمام توریت اور انبیاء کے صحیفوں کا مدار ہے۔''(۱)

قتل، زنا، چوری، جھوٹی گواہی سے پرہیز

حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کے حواری متّٰی نے اپنی انجیل میں تحریر کیا ہے کہ:

''ایک شخص نے پاس آکر اس سے (مسیح سے) کہا کہ اے استاد! میں کونسی نیکی کروں تاکہ ہمیشہ کی زندگی پاؤں اس نے کہا کہ تو مجھ سے نیکی کی بابت کیوں پوچھتا ہے، نیکی تو ایک ہی ہے، لیکن اگر تو زندگی میں داخل ہونا چاہتا ہے تو حکموں پر عمل کر، اس نے اس سے کہا کون حکموں پر؟ یسوع نے کہا یہ کہ خون نہ کر، زنا نہ کر، چوری نہ کر، جھوٹی گواہی نہ دے الخ۔''(۲)

اس میں غور کرنے کی چیز یہ ہے کہ اگر کفارہ ہی نجات کا ذریعہ و وسیلہ ہوتا تو حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام سائل کے جواب میں صاف یہ کہہ دیتے کہ کسی چیز سے بھی تم کو دائمی زندگی نہ ملے گی، بس میری موت ہی سے تم کو یہ بات حاصل ہوگی، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام سائل کو جواب میں یہ بتاتے ہیں کہ حکموں پر عمل کرو تو نجات پاؤ گے۔

ایمان و یقین

حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام فرماتے ہیں:

(۱) متّٰی: ۲۲/۴۰

(۲) انجیل متی: ۱۹/۱۶-۱۹

''جو ایمان لائے اور بپتسمہ لے وہ نجات پائے گا۔''(۱)

پولس رسول اپنے خط (بنام رومیوں) میں کہتا ہے:

''خدا جو امید کا چشمہ ہے تمہیں ایمان رکھنے کے سبب ساری خوشی اور اطمینان سے معمور کرے۔''(۲)

یہاں ''ساری خوشی'' سے نجات ابدی ہی مراد ہونا چاہئے، ورنہ ساری خوشی کا اور کیا مصداق ہوسکتا ہے؟ اور اس خوشی کا سبب ایمان کو قرار دیا ہے۔ معلوم ہوا کہ نجات کا مدار ایمان ہے نہ کہ کفارہ۔

اس طرح اور مواقع میں بھی پولس نے اس بات کو بیان کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ کفارہ پر نجات کا مدار نہیں، بلکہ ایمان وعمل تقوی وغیرہ امور واعمال پر ہے۔

---

(۱) انجیل مرقس:۱۶/۱۶

(۲) رومیون:۱۵/۱۳

فصل نہم

عیسائی خیال وعقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ توبہ واستغفار سے گناہ کو معاف نہیں کرسکتا، جیسا کہ باب اول میں ہم مع حوالہ ان کا یہ عقیدہ لکھ چکے ہیں اور جیسا کہ یہ بھی ہم نے واضح کیا ہے کہ ان لوگوں کو کفارہ پر مجبور کرنے والی باتوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ نجات وگناہوں کی معافی کے لیے توبہ واستغفار کو کافی خیال نہیں کرتے۔ اس فصل میں ہم کتب مقدسہ کے حوالوں سے یہ بات ثابت کریں گے کہ توبہ واستغفار بھی نجات کا باعث ہے، اگرچہ یہ مضمون گذشتہ فصل میں بھی رکھا جاسکتا تھا، بلکہ دراصل یہ مضمون گذشتہ فصل ہی کا ایک جز ہے، مگر ہم نے اس کو مستقل الگ فصل میں رکھنا اس لیے مناسب خیال کیا کہ یہ بات ممتاز حیثیت سے سامنے آجائے۔

حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

''اگر میرے لوگ جو میرے نام سے کہلاتے ہیں خاکسار بن کر دعاء کریں اور میرے دیدار کے طالب ہوں اور اپنی بری راہوں سے پھریں تو میں آسمان پر سے سن کر ان کا گناہ معاف کردوں گا، اور ان کا ملک بحال کردوں گا۔''(۱)

اور کتاب تواریخ دوم میں ہے:

''بلکہ خدا کے تابع ہوجاؤ اور اس کے مقدِس میں آؤ جسے اس نے ہمیشہ کے لیے مقدس کیا ہے اور خداوند اپنے خدا کی عبادت کرو تا کہ اس

(۱) تواریخ دوم: ۷/۱۴

کا قہر شدید تم پر سے ٹل جائے؛ کیوں کہ اگر تم خداوند کی طرف پھر رجوع لاؤ تو تمہارے بھائی اور تمہارے بیٹے اپنے اسیر کرنے والوں کی نظر میں قابل رحم ٹھہریں گے اور اس ملک میں پھر آئیں گے؛ کیوں کہ خداوند تمہارا خدا غفور الرحیم ہے۔"(۱)

اور یوایل کے صحیفہ میں خدا فرماتا ہے:

"اب بھی پورے دل سے روزہ رکھ کر اور گریہ وزاری و ماتم کرتے ہوئے میری طرف رجوع لاؤ اور اپنے کپڑوں کو نہیں، بلکہ دلوں کو چاک کر کے خداوند اپنے خدا کی طرف متوجہ ہو؛ کیوں کہ وہ رحیم ومہربان، قہر کرنے میں دھیما اور شفقت میں غنی ہے۔"(۲)

ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ توبہ وانابت اور رجوع الی اللہ وہ صفات ہیں جن سے خدا کا رحم وکرم اور اس کی مغفرت انسانوں کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور انسان کو نجات حاصل ہوتی ہے اور خدا کا قہر ٹل جاتا ہے۔لہٰذا یہ کہنا کہ توبہ واستغفار سے کوئی نجات نہیں پاسکتا اور اس کی وجہ سے دائمی زندگی میسر نہیں آسکتی بے دلیل اور خود بائبل کے نصوص کے صریح خلاف ہے۔

---

(۱) تواریخ دوم: ۳۰/۸-۹

(۲) یوایل: ۲/۱۲-۱۳

فصل دہم

کفارہ مسیح کے سلسلہ میں اس کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے بعض عیسائی یہ لکھتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ کسی کا گناہ ازخود معاف نہیں کرسکتا، کیوں کہ یہ عدل کے خلاف ہے کہ گناہ کا بدلہ نہ دیا جائے، اس لیے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کا بدلہ لیں اور یہ بدلہ حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام کو فدیہ میں دیکرلیا گیا، مگر یہ بات سراسر غلط ہے کیوں کہ خدا کا رحیم وغفور ہونا یہی تو معنی رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے گناہ معاف کرے، جبکہ خدا خود بندوں کو آپس میں ایک دوسرے کو معاف کرنے کا حکم دیتا ہے تو خدا تعالی خود رحیم وغفور ہونے کے باوجود کیا گناہوں کو معاف نہیں کرسکتا؟

جیسے حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام فرماتے ہیں:

"اگر تم آدمیوں کے قصور معاف کروگے تو تمہارا آسمانی باپ بھی تم کو معاف کرے گا۔"(۱)

اور فرماتے ہیں:

"اگر تمہیں کسی سے کچھ شکایت ہو تو اُسے معاف کرو تا کہ تمہارا باپ بھی جو آسمان پر ہے تمہارے قصور معاف کرے۔"(۲)

اور فرماتے ہیں:

"جیسے تمہارا باپ رحیم ہے تم بھی رحم دل ہو۔"(۳)

---

(۱) انجیل متیٰ: ۱۴/۶

(۲) انجیل مرقس: ۲۵/۱۱

(۳) انجیل لوقا: ۳۶/۶

اورحضرت داؤد عَلَیْہِ السَّلَام فرماتے ہیں:

''وہ تیری ساری بدکاری کو بخشتا ہے۔''(۱)

نیز فرماتے ہیں:

''خداوند رحیم وکریم ہے، قہر کرنے میں دھیما اور شفقت میں غنی ...... اس نے ہمارے گناہوں کے موافق سلوک نہیں کیا، اور ہماری بدکاریوں کے مطابق ہم کو بدلہ نہیں دیا۔''(۲)

نیز توریت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب قابیل بن آدم عَلَیْہِ السَّلَام نے اپنے بھائی ہابیل کو قتل کردیا اور خدا کا غضب بھڑکا تو قائن (قابیل) نے اللہ سے عاجزی وخاکساری کی تو اللہ نے فرمایا جو قائن کو قتل کرے اس سے سات گنا بدلہ لیا جائے گا۔''(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ نے قائن (قابیل) کو جو ہابل کا قاتل ہے معاف کردیا۔

الغرض ان سب سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ معاف کرسکتا اور کرتا ہے، پھر اگر معاف کرنا عدل کے خلاف ہے تو کیا عیسائی بتا سکتے ہیں کہ بے گناہ کو قتل کروادینا کونسے عدل کا تقاضا ہے؟ ہر آدمی اس کو بآسانی سمجھ سکتا ہے کہ گناہ گاروں کے بدلے کسی بے گناہ کو سزا دینا یا ان کے بدلے میں اس کو صلیب پر چڑھا دینا سراسر عدل کے خلاف اور نہایت بری بات ہے۔ کس قدر تعجب ہے کہ عیسائی لوگ مغفرت

(۱) زبور: ۱۰۳/۳

(۲) زبور: ۱۰۳/ ۸-۱۰

(۳) پیدائش: ۴/ ۱۳-۱۵

اور بخشش کوتو خداتعالیٰ کی شان کے خلاف اور عدل کے تقاضے کے منافی قرار دیتے ہیں اور کفارہ کی یہ نہایت ہی بری و مکروہ شکل وخلافِ عدل صورت کو ایک ضروری چیز خیال کرتے ہیں۔

بہر حال یہ عقیدہ نہایت ہی غلط اور عیسائیوں کی کتبِ مقدسہ کی رو سے بھی بے حقیقت ہے۔

فصل یازدہم

کتب مقدسہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جو شخص بھی صلیب پر چڑھایا گیا، وہ لعنتی وملعون ہے۔ اور یہ بات بالکل بھی محتاج بیان نہیں کہ لعنتی وملعون جہنمی ہوتا ہے۔ اگر ہم عیسائیوں کی یہ بات (**نعوذ باللّٰہ من ھذا**) تسلیم کرلیں کہ جناب مسیح کو کفارہ کے لیے سولی پر چڑھایا گیا تو اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ آپ نعوذ باللہ جہنمی ہیں۔

چنانچہ کتاب توریت سفر استثناء میں ہے:

''کیوں کہ جسے پھانسی ملتی ہے وہ خدا کی طرف سے ملعون ہے۔''(۱)

اس پر اگر کوئی کہے کہ اس جگہ وہ شخص مراد ہے جو گناہ گار ہو اور حضرت مسیح علیہ السلام گناہ گار نہیں، اس لیے یہ آیت ان پر صادق نہیں آتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کو ہم نعوذ باللہ حضرت مسیح علیہ السلام پر منطبق نہیں کررہے ہیں، بلکہ پولس رسول نے اس آیت کو حضرت مسیح علیہ السلام پر منطبق کرکے آپ کو لعنتی بنایا ہے۔

چنانچہ پولس رسول اپنے ایک خط میں لکھتا ہے:

''مسیح جو ہمارے لیے لعنتی بنا اس نے ہمیں مول لے کر شریعت کی لعنت سے چھڑایا کیوں کہ لکھا ہے کہ جو کوئی لکڑی پر لٹکایا گیا وہ لعنتی ہے۔''(۲)

---

(۱) سفرِ استثناء: ۲۳/۱۲

(۲) گلتیوں: ۱۳/۳

اس عبارت کو غور سے پڑھ لیں اور یہ بھی دیکھ لیں کہ پولس نے مسیح کو لعنتی کہا ہے، اور کتاب استثناء کی عبارت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، اس کو ثابت کیا ہے۔

اب عیسائی بتائیں کہ کیا حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام لعنتی ہیں، اور اگر لعنتی ہیں تو ان کا ٹھکانا کیا ہے؟ یہ سب سوالات اور شکوک اس لئے پیدا ہو رہے ہیں کہ ایک بے حقیقت عقیدہ کو ان لوگوں نے گلے سے لگالیا ہے، اس بے حقیقت عقیدے کی وجہ سے نہ معلوم کس قدر غلط باتوں کو ماننا لازم آتا ہے۔

فصل دوازدہم

عیسائیوں کے عقیدۂ کفارہ کا سارادارومدار اس بات پر ہے کہ حضرت عیسیٰ مسیح علیہ السلام کو کفارے میں قتل وصلب کیا گیا، مگر حقیقت یہ ہے کہ کتب مقدسہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت مسیح کا قتل کیا معنی رکھتا ہے، ان کو تو کسی قسم کی کسی کی طرف سے تکلیف بھی نہیں پہنچی۔

چند نصوص ملاحظہ ہوں:

(۱) زبور میں حضرت داؤد علیہ السلام فرماتے ہیں:

''صادق کی مصیبتیں بہت ہیں، لیکن خداوند اس کو ان سب سے رہائی بخشتا ہے۔''(۱)

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

''کیوں کہ شریروں کے بازو توڑے جائیں گے، لیکن خداوند صادقوں کو سنبھالتا ہے۔''(۲)

ان سے معلوم ہوا کہ صادق کو اللہ تعالیٰ محفوظ رکھتے ہیں، اس سے زیادہ وضاحت ایک اور موقعہ پر کی گئی ہے:

''وہ تیری بابت اپنے فرشتوں کو حکم دے گا کہ تیری سب راہوں میں تیری حفاظت کریں، وہ تجھے اپنے ہاتھوں پر اُٹھالیں گے تا کہ ایسا نہ

---

(۱) زبور: ۱۹/۳۴

(۲) زبور: ۱۷/۳۷

ہو کہ تیرے پاؤں کو پتھر سے ٹھیس لگے...... چوں کہ اس نے مجھ سے دل
لگایا ہے اس لیے میں اُسے چھڑاؤں گا، میں اسے سرفراز کروں گا؛ کیوں
کہ اس نے میرا نام پہنچایا ہے، وہ مجھے پکارے گا اور میں اسے جواب
دوں گا، میں مصیبت میں اسکے ساتھ رہوں گا، میں اُسے چھڑاؤں گا اور
عزت بخشوں گا۔"(۱)

ان آیتوں میں جس کے بارے میں یہ کہا گیا ہے، وہ حضرت مسیح علیہ السلام ہیں کیوں کہ انجیل سے اسکا پتہ چلتا ہے کہ جب ابلیس نے حضرت مسیح علیہ السلام سے کہا کہ تیرے بارے میں یہ لکھا ہے کہ خدا تجھے فرشتوں کے ذریعہ محفوظ رکھے گا، تو حضرت مسیح علیہ السلام نے اسکی تصدیق کی۔(۲)

اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت مسیح علیہ السلام کو محفوظ رکھا اور ظالموں کے پنجے سے ان کو نجات دی۔

چنانچہ زبور کی درج بالا عبارت میں جو آیا ہے کہ وہ مجھے پکارے گا تو اس کا میں جواب دوں گا، اسکا ظہور اسی طرح ہوا، چنانچہ انجیل میں لکھا ہے کہ:

"حضرت مسیح نے منہ کے بل گر کر یہ دعاء کی کہ اے میرے باپ!
اگر ہو سکے تو یہ پیالہ مجھ سے ٹل جائے، تاہم جیسا میں چاہتا ہوں ویسا
نہیں بلکہ جیسا تو چاہتا ہے۔"(۳)

چنانچہ اللہ نے اسکو سن لیا اور ان کو بچانے کی تدبیر کی وہ اس طرح کہ دعا کرنے

(۱) زبور: ۹۱/۱۱-۱۵
(۲) انجیل لوقا: ۴/۱۰، انجیل متی: ۴/۵
(۳) انجیل متی: ۳۹/۲۶۰، مرقس: ۱۴/۳۵، لوقا: ۲۲/۴۲

کے بعد: ''آسمان سے ایک فرشتہ اسکو دکھائی دیا وہ اسے تقویت دیتا تھا۔''(۱)

یہاں فرشتے کے تقویت دینے کا مطلب تو کوئی بے وقوف بھی یہ لے نہیں سکتا کہ وہ انکو سولی پر چڑھاتا یا اس کی ترغیب دیتا تھا، بلکہ اس کا یہی مطلب ہے اور ہونا چاہئے کہ ان کو نجات دینے اور شریروں سے بچانے کی تدبیر کررہا تھا حتی کہ انکو آسمان پر اُٹھالیا گیا۔

الغرض جب یہ واقعہ قتل وصلب ہی کتب مقدسہ کی رو سے غلط ٹھہر گیا تو اس پر جو عمارت قائم کی گئی ہے، وہ بھی سب کی سب منہدم ہوگئی، لہٰذا عقیدۂ کفارۂ مسیح سراسر غلط ولغو اور کتب مقدسہ کی تائید سے عاری بلکہ اس کے خلاف ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ حق کو سمجھنے کی توفیق دے، وھو الموفق و المعین۔

وأنا الاحقر محمد شعیب اللہ خان

(۱) انجیل لوقا: ۲۲/۴۳

ہجری تاریخ

کی تاریخی وشرعی اہمیت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ہجری تاریخ کی تاریخی وشرعی اہمیت

تمہید

ہجری تاریخ اسلامی تاریخ کہلاتی ہے اور شریعت میں بہت سے امور کو اسی پر معلق اور متعدد احکام کو اسی سے وابستہ کیا گیا ہے اور یہ تاریخ اہل اسلام کے لیے ایک امتیازی نشان کا درجہ رکھتی ہے اور جس طرح عیسائیوں کی ایک تاریخ ہے، ہندو قوم کی اپنی ایک تاریخ ہے؛ نیز دیگر اقوام کی اپنی اپنی تاریخیں ہیں، اسی طرح اہل اسلام کی بھی اپنی ایک تاریخ ہے اور اس سے ان کو دیگر اقوام سے ایک گونہ امتیاز بھی حاصل ہو تا ہے۔

پچھلی قوموں میں تاریخ کا رواج

ہجری سال جو کہ اسلامی تاریخ کے لیے مقرر کیا گیا ہے، یہ کب سے ہے اور کیوں ہے؟ اس سوال پر غور کرنے سے قبل یہ بھی دیکھ لینا چاہیے کہ پچھلی قوموں میں تاریخ کے جاننے اور معلوم کرنے کے لیے مختلف چیزوں کو مدار بنایا جاتا رہا ہے۔

امام طبری رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں امام زہری اور امام شعبی رحمہما اللہ سے روایت نقل کی ہے:

”ان دونوں حضرات نے کہا کہ جب آدم علیہ السلام جنت سے

اُتارے گئے اوران کی اولاد ادھر اُدھر پھیل گئی، تو ان کی اولاد نے ھبوط آدم عَلَیْہِ السَّلَام کے واقعہ سے تاریخ کا شمار کیا اور یہ تاریخ حضرت نوح عَلَیْہِ السَّلَام کی بعثت تک جاری رہی، پھر لوگوں نے حضرت نوح عَلَیْہِ السَّلَام کی بعثت سے غرق کے واقعہ تک تاریخ شمار کی، پھر طوفان کے واقعہ سے حضرت ابراہیم عَلَیْہِ السَّلَام کے آگ میں ڈالے جانے تک تاریخ شمار ہوتی تھی، پھر اس واقعہ سے حضرت یوسف عَلَیْہِ السَّلَام کی بعثت تک اور پھر وہاں سے حضرت موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کی بعثت تک، پھر وہاں سے حضرت سلیمان عَلَیْہِ السَّلَام کے دور حکومت تک اور پھر وہاں سے بعثت عیسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام تک اور پھر بعثت عیسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام سے بعثت محمد صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم تک تاریخ کا سلسلہ چلا ہے۔ امام طبری رَحِمَہُ اللّٰہُ کہتے ہیں کہ یہ تاریخ کا جو رواج امام شعبی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے بتایا ہے یہ یہود کے مابین رائج تھی۔''(۱)

محدث امام شعبی رَحِمَہُ اللّٰہُ ہی کا بیان ہے:

''جب دنیا میں حضرت آدم عَلَیْہِ السَّلَام کی اولاد میں اضافہ ہوا اور وہ زمین کے مختلف حصوں اور خطوں میں پھیل گئے، تو لوگوں نے ھبوطِ آدم (آدم عَلَیْہِ السَّلَام کے جنت سے زمین پر اُتارے جانے) کے وقت سے تاریخ مقرر کی ہے جو کہ طوفانِ نوح تک چلتی رہی۔''

اور ابن کلبی رَحِمَہُ اللّٰہُ کا بیان ہے:

''قبیلہ حمیر کے لوگ تبابعہ (یعنی بادشاہوں) سے تاریخ شمار کرتے

(۱) تاريخ طبري: ۱/۱۲۰

تھے اور قبیلۂ غسان کے لوگ سد (بندھ) کے ٹوٹنے کے واقعہ سے تاریخ لکھتے تھے اور اہل صنعاء کی تاریخ حبشہ والوں کے غلبہ کے واقعہ سے، پھر اہل فارس کے غلبہ کے واقعہ سے چلتی تھی، پھر عرب کے لوگ مشہور دنوں سے تاریخ کا اجراء کرتے تھے، جیسے جنگ بسوس وداجس، غبراء، وغیرہ وغیرہ۔"(۱)

اور ابن ہشام رحمہ اللہ نے اپنے باپ سے روایت کی ہے:

"اہل روم کی تاریخ دارا بن دار کے قتل سے اہل فارس کے ان پر غالب آنے کے واقعہ تک چلتی رہی اور رہے قبطی تو انہوں نے اپنی تاریخ بخت نصر سے فلا بطرہ تک چلائی جو کہ مصر کی ملکہ تھی اور یہود نے بیت المقدس کی ویرانی و بربادی کے واقعہ سے تاریخ چلائی اور عیسائی لوگوں نے عیسیٰ علیہ السلام کے واقعہ رفع سے اپنی تاریخ جاری کی۔(۲)

اور علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے:

"اہل فارس (یعنی ایرانی) جب کوئی بادشاہ مرجاتا اور دوسرا کوئی بادشاہ تخت نشین ہوتا، تو یکے بعد دیگرے اسی سے تاریخ مقرر کرتے تھے اور پچھلی تاریخ کو چھوڑ دیتے تھے۔"(۳)

امام طبری رحمہ اللہ کہتے ہیں:

"نصاریٰ یعنی عیسائی لوگ اسکندر ذو القرنین کے عہد سے تاریخ

---

(۱) عمدة القاري: ۱۷/۶۶

(۲) عمدة القاري: ۱۷/۶۶

(۳) البدایه والنهایه: ۳/۲۰۶

لکھتے ہیں اور میرا خیال ہے کہ وہ لوگ آج بھی اسی پر قائم ہیں اور فارسی لوگ اپنے بادشاہوں کے عہد سے تاریخ لکھا کرتے تھے اور میرے علم کے مطابق آج وہ لوگ یزدگرد بن شہریار کے عہد سے تاریخ لکھتے ہیں؛ کیوں کہ وہ ان کے بادشاہوں میں سے آخری بادشاہ ہے جو بابل و مشرق پر حکمراں تھا۔''(۱)

خلیفہ بن خیاط رَحِمَهُ اللهُ نے اپنی تاریخ میں عبد العزیز بن عمران رَحِمَهُ اللهُ کے حوالے سے لکھا ہے:

''ہمیشہ سے لوگوں کی ایک تاریخ رہی ہے، وہ اول زمانہ میں آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ کے جنت سے اتارے جانے کے وقت سے تاریخ لکھتے تھے اور یہ سلسلہ برابر جاری رہا یہاں تک کہ اللہ تعالی نے حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ کو مبعوث فرمایا، پھر لوگ حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ کے اپنے قوم پر بددعاء کے واقعہ سے تاریخ رکھنے لگے، پھر طوفان کے وقت سے شمار کرنے لگے اور یہ سلسلہ حضرت ابراہیم عَلَيْهِ السَّلَامُ کے آگ میں جلائے جانے تک رہا، پھر لوگ اسی واقعہ سے تاریخ لکھنے لگے اور بنو اسماعیل نے تعمیر کعبہ سے تاریخ رکھی۔''(۲)

نیز خلیفہ بن خیاط رَحِمَهُ اللهُ نے انہی عبد العزیز بن عمران رَحِمَهُ اللهُ سے اور ابن کثیر نے امام شعبی رَحِمَهُ اللهُ سے نقل کیا ہے:

''بنو اسماعیل تعمیر کعبہ سے تاریخ شمار کرتے تھے اور یہ بات برابر

---

(۱) تاريخ طبري: ۱/۱۲۰

(۲) تاريخ خليفه بن خياط: ۱/۱

جاری رہی یہاں تک کہ کعب بن لوی کی وفات ہوگئی، پھر اس کی موت کے وقت سے تاریخ لکھنے لگے یہاں تک کہ ہاتھی والا واقعہ پیش آ گیا، تو پھر اسی سال سے تاریخ لی جانے لگی، پھر مسلمانوں نے ہجرت کے سال سے تاریخ مانی۔''(۱)

ان تفصیلات سے واضح ہوا کہ اکثر اقوام کے پاس اپنی اپنی تاریخ تھی جس سے وہ کام لیا کرتے تھے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ لوگ بعض واقعات مشہورہ سے تاریخ مقرر کیا کرتے تھے اور بعض لوگ بادشاہوں کی بادشاہت کے عروج وزوال سے تاریخ مقرر کرتے تھے، یہود نے بیت المقدس کی ویرانی کے واقعہ سے تاریخ مقرر کی اور عیسائیوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دنیا سے جانے کے بعد سے تاریخ بنائی، اسی طرح عرب کے لوگوں نے واقعۂ فیل سے تاریخ مقرر کی جس کا واقعہ یہ ہے کہ ابرھہ شاہ یمن نے کعبۃ اللہ کو ڈھانے کے لیے کوہ پیکر ہاتھیوں کے ذریعہ کوشش کی تھی؛ مگر اللہ کی قدرت کہ اس بے ایمانی و کعبے کی گستاخی کے نتیجہ میں وہ خود ابابیل نامی پرندوں کے ذریعہ ہلاک کر دیا گیا، عربوں نے اسی واقعہ سے تاریخ مقرر کی تھی۔

ہجری تاریخ کا آغاز

گزشتہ اقوام کی تاریخوں کا جائزہ لینے کے بعد اب آئیے اہل اسلام میں رائج تاریخ کا جائزہ لیں، اسلامی تاریخ جس کو ہجری تاریخ کہا جاتا ہے روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں اس کی بنیاد رکھی گئی اور یہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے مشورہ سے طے کیا گیا تھا۔

اس سلسلے میں جو روایات آئی ہیں ان پر اولاً ایک نظر ڈالتے چلیے:

(۱) تاریخ خلیفہ: ۱/۱، البدایہ و النہایہ: ۳/ ۲۰۷

(۱) حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خط لکھا:

''آپ کی طرف سے ہم کو خطوط موصول ہوتے ہیں؛ مگر ان پر تاریخ لکھی ہوئی نہیں ہوتی (یعنی یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ خط کب کا لکھا ہوا ہے)، اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو جمع کر کے مشورہ کیا، بعض حضرات نے مشورہ دیا کہ نبوت کے سال سے تاریخ لکھی جائے، بعض نے سالِ ہجرت کا اور بعض نے وفات کے سال کا مشورہ دیا؛ مگر جمہور صحابہ نے اس پر اتفاق کیا کہ ہجرت کے سال سے اسلامی تاریخ مانی جائے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی پر فیصلہ کیا۔''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کی تحریک پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ سے مشورہ کر کے اسلامی تاریخ کا اجراء ہجرت کے واقعہ سے فرمایا۔

(۲) محمد بن سیرین رحمہ اللہ سے روایت ہے:

''ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے کھڑا ہوا اور اس نے عرض کیا کہ آپ تاریخ لکھا کریں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ کیا تاریخ لکھیں؟''

اس نے کہا:

"شيء تفعله الأعاجم، يكتبون في شهر كذا من سنة كذا".

(ایک بات جو عجمی لوگ کرتے ہیں، وہ لوگ لکھا کرتے ہیں کہ فلاں سال کے فلاں مہینہ سے) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہاں! یہ تو اچھی

---

(۱) تاريخ طبري: ۳/۲، ثقات ابن حبان: ۲۰۶/۲، تاريخ خليفه: ۱/۱، فتح الباري: ۲۶۸/۷، وغيره

چیز ہے؛ لہٰذا تاریخ لکھا کرو، صحابہ نے کہا کہ کس سن سے ہم اس کا آغاز کریں؟ بعض نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے، بعض نے کہا کہ وفات سے، پھر ہجرت پر سب نے اتفاق کرلیا۔(۱)

(۳) ایک اور روایت میں ہے کہ ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ملکِ یمن سے آیا اور عرض کیا کہ میں نے وہاں (یمن میں) ایک بات دیکھی جس کو وہ لوگ تاریخ کہتے ہیں، وہ لوگ اس کو اس طرح لکھتے ہیں کہ فلاں سال، فلاں مہینہ سے، یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ تو اچھی چیز ہے؛ لہٰذا تاریخ مقرر کرو۔ جب لوگوں کو جمع کیا تو کسی نے ولادت نبوی سے، کسی نے بعثت نبوی سے، کسی نے ہجرت سے اور کسی نے وفات سے تاریخ مقرر کرنے کا مشورہ دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہجرت سے مقرر کرلو۔(۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ لکھنے کی تحریک ایک یمنی کی طرف سے ہوئی۔

(۴) ایک روایت سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود اس کی ضرورت کو محسوس کیا تھا، ابن حجر، عینی اور ابن کثیر رحمہم اللہ نے میمون بن مہران رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

> ''حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں ایک دستاویز پیش کی گئی، جس کی میعاد شعبان تھی، آپ نے فرمایا کہ کون سا شعبان مراد ہے، وہ جو گزر گیا یا جو آنے والا ہے؟ پھر آپ نے صحابہ کو جمع کیا اور مشورہ کیا۔''(۳)

(۱) تاریخ طبري: ۲/۳، البدایه و النهایه: ۳/۲۰۶

(۲) فتح الباري: ۷/۲۶۹

(۳) تاریخ طبري: ۲/۳، البدایه: ۳/۲۰۶، فتح الباري: ۷/۲۶۸، عمدة القاري: ۱۷/۶۶

مذکورہ بالا روایات کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اولاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو بھی تاریخ مقرر کرنے کی ضرورت معلوم ومحسوس ہوئی، پھر دوسرے اصحاب کی طرف سے بھی تحریک ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مشورہ کے لیے صحابہ کو جمع کر کے ایک فیصلہ کر دیا۔

ہجری تاریخ کے موجد حضرت عمر رضی اللہ عنہ

ان روایات سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی نے بمشورۂ صحابۂ کرام ''ہجرت'' کو اسلامی تاریخ کے لیے بنیاد بنا دیا؛ لہٰذا اس کا سہرا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سر بندھتا ہے۔

امام طبری رحمہ اللہ اپنی تاریخ میں فرماتے ہیں:

''حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی نے سب سے پہلے تاریخ کو وضع کیا اور اس کو لکھا جیسا کہ مجھ سے حارث نے بیان کیا ہے۔''(۱)

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اولیات میں جہاں اور چیزوں کو شمار کیا ہے وہیں یہ بھی لکھا ہے کہ آپ ہی اول شخص ہیں جنھوں نے ہجرت سے تاریخ مقرر کی۔''(۲)

اسی طرح ''الوافی فی الوفیات'' کے مؤلف نے لکھا ہے:

'' أول من أرخ الكتب من الهجرة عمر بن الخطاب.''

(سب سے اول جنھوں نے ہجرت سے خطوط میں تاریخ لکھی وہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ ہیں۔)(۳)

---

(۱) تاريخ طبري: ۲/۵٦۹

(۲) تاريخ الخلفاء: ۱۰۸

(۳) الوافي في الوفيات: ۱/۵

مگرامام احمد رحمہ اللہ نے عمرو بن دینار رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ سب سے پہلے جس نے تاریخ لکھی وہ یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ ہیں، جب کہ وہ یمن میں تھے۔(۱)

مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ روایت منقطع ہے۔(۲)

لہٰذا صحیح یہی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تاریخ اسلامی کی ابتداء ہجرت کے واقعہ سے مقرر کی اور آپ ہی اس کے موجد و مدون ہیں اور اس سلسلہ میں جن حضرات صحابہ نے اپنے اپنے مشورے دئے ان میں حضرت علی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما بھی شامل ہیں۔

ہجری تاریخ اور قرآنی اشارہ

اس جگہ یہ بھی سن لیجئے کہ حضرات صحابہ نے تاریخ کی ابتداء، جو ہجرت کے واقعہ سے مانی ہے، انھوں نے یہ بات ایک قرآنی اشارے سے اخذ کی ہے۔

علامہ سہیلی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

''صحابہ نے ہجرت سے تاریخ ایک آیت سے لی ہے۔''

اور وہ یہ ہے:

'' لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوٰى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ اَحَقُّ أَنْ تَقُوْمَ فِيْهِ.''

(البتہ وہ مسجد جس کی بنیاد اول روز سے تقویٰ پر رکھی گئی ہے وہ زیادہ حق دار ہے کہ آپ اس میں کھڑے ہوکر نماز پڑھیں) یہ پہلا دن وہ ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں وارد ہوئے تھے اور

---

(۱) سیرت ابن کثیر:۲/ ۲۸۷

(۲) فتح الباري: ۷/ ۲۶۹

اسلام کو عزت ملی تھی، پس یہاں اول روز سے مراد تاریخ اسلامی کا پہلا روز ہے اور وہ ہجرت کا دن ہے۔(۱)

یہ ایک لطیف قرآنی اشارہ ہے جس سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اسلامی تاریخ کے لیے ماخذ کا پتہ چلایا اور ہجرت سے اس کو جوڑا، اس سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی دقت نظری وتعمق علمی کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔

ہجری تاریخ کا سال تدوین

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کس سن میں تاریخ ہجری کی تدوین کی تھی، اس میں متعدد روایات ہیں، بعض میں ہے کہ یہ سن سولہ ہجری تھا اور بعض میں ہے کہ سترہ ہجری تھا اور بعض میں اٹھارہ کا ذکر آیا ہے۔

امام طبری رحمہ اللہ نے تاریخ میں امام شعبی رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے:

''یہ واقعہ سن سترہ یا اٹھارہ میں پیش آیا۔''

''وذلک سنة سبع عشرة او ثمان عشرة.'' (۲)

اور ''الوافي'' میں ہے کہ یہ سن سولہ تھا اور ربیع الاول کا مہینہ تھا۔(۳)

ابن کثیر رحمہ اللہ نے فرمایا:

'' اتفق الصحابة رضي الله عنهم في سنة ست عشرة، وقيل: سنة سبع عشرة، وقيل: ثماني عشرة في الدولة العمرية على جعل ابتداء التاريخ الإسلامي من سنة الهجرة. ''

(۱) فتح الباري: ۷/۲۶۸

(۲) طبري: ۲/۴

(۳) الوافي في الوفيات: ۱/۵

(حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے خلافت عمری میں سن سولہ، یا سنہ سترہ، یا سن اٹھارہ میں اسلامی تاریخ کی ابتداء سن ہجرت سے قرار دینے پر اتفاق کیا۔)(۱)

اسلامی تاریخ کی ابتداء سال ہجرت سے کیوں؟

یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اسلامی تاریخ کی ابتداء جس واقعہ کی بنیاد پر رکھی وہ ہجرت کا واقعہ ہے، حال آں کہ سیرت وتاریخ نبوی میں اور بھی اہم واقعات موجود تھے، جن کو تاریخ اسلامی کی بنیاد بنایا جا سکتا تھا۔

ولادت نبوی کا واقعہ کچھ کم اہم نہ تھا، چناں چہ بعض حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس کا مشورہ بھی دیا تھا، اسی طرح نبوت و بعثت کا واقعہ بھی اس کی بنیاد بن سکتا تھا، معراج کے واقعہ کو بھی اس کے لیے معیار بنایا جا سکتا تھا؛ مگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اور خاص طور پر حضرت علی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے واقعہ ہجرتِ نبوی کو اس کی اصل اور بنیاد بنایا۔

اس کی وجہ سے انہیں حضرات کی زبانی ملاحظہ کریں، انہوں نے اس کی وجہ بیان کی:

"الهجرة فرّقت بين الحق و الباطل."

(ہجرت نے حق وباطل کے درمیان فرق کردیا۔)(۲)

ایک روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یہ الفاظ نقل کیے گیے ہیں:

"بل نؤرّخ من مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فإن

(۱) سيرة ابن كثير: ۲/۲۸۷

(۲) فتح الباري: ۷/۲۶۸، عمدة القاري: ۱۷/۶۶ وغیرہ

مهاجره فرق بين الحق والباطل ".

(بلکہ ہم ہجرت سے تاریخ مانیں گے؛ کیوں کہ ہجرت کا واقعہ حق و باطل میں فرق ہے۔)(۱)

ایک روایت میں حضرت سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو جمع کیا اور ان سے پوچھا کہ ہم کس دن سے تاریخ لکھیں؟ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا:

" من يوم هاجر رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وترك أرض الشرك."

(جس دن اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی اور شرک کی سرزمین کو چھوڑا اس دن سے لکھیں۔)(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ نے تاریخ اسلامی کی ابتداء ہجرت سے اس لیے قرار دی کہ یہ واقعہ حق و باطل میں فرق کرنے والا ہے، اس سے لوگوں کو یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آ گئی کہ اسلام حق ہے اور اس کو ختم کرنا ممکن نہیں، اگر چہ اس کے خلاف ہزارہا سازشیں و کوششیں کی جائیں، یہ دین حق ہے، جو اللہ کی جانب سے آیا ہے جو ہر حال میں ابھر کر رہے گا۔

ہجرت کا واقعہ کتب سیرت سے پڑھکر دیکھ لیں کہ کس طرح ہجرت سے حق و باطل میں فرق ہوا ہے اور اس واقعہ نے باطل کو سرنگوں کرنے اور حق کو فتح یاب بنانے میں کس طرح اپنا کردار ادا کیا؟

---

(۱) طبري: ۳/۲

(۲) طبري: ۵/۲

واقعۂ ہجرت اشاروں میں

یہاں اس کی جانب مختصر لفظوں میں اشارہ کردینا مناسب ہے، کفار قریش نے جب اسلام کو پھلتا اور پھولتا ہوا دیکھا اور ہزارہا تکالیف ومصائب کے باوجود اس کو آگے بڑھتا ہوا پایا تو ایک بار دارالندوۃ میں مکہ کے تمام سردار جمع ہوگئے اور مشورہ کیا کہ کس طرح اسلام کو ختم کیا جائے اور بعد بحث یہ بات طے ہوئی کہ آج ہی راتوں رات حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو (نعوذ باللہ) قتل کردیا جائے اور اس کے لیے آپ کے گھر کا رات بھر وہ لوگ اپنے غنڈوں کو لے کر محاصرہ بھی کیے رہے، تاکہ جوں ہی آپ نماز کے لئے صبح نکلیں تو فوراً سب کے سب مل کر آپ پر حملہ کردیں، وہ سمجھ رہے تھے کہ اس ترکیب سے آج کی رات گزرتے ہی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود ختم ہوجائے گا اور آپ کے ساتھ اسلام بھی نیست ونابود ہو جائے گا؛ مگر اللہ کی حکمت بالغہ دیکھئے کہ عین اسی رات کو جب آپ اپنے کاموں سے فارغ ہوکر گھر پہنچے، تو آپ کو مدینہ کی جانب ہجرت کر جانے کا حکم خداوندی پہنچا اور آپ اس کی تعمیل میں رات ہی اپنے گھر سے نکل پڑے، جب کہ کفار آپ کے گھر کے چاروں طرف محاصرہ کئے ہوئے تھے، آپ کافروں کے درمیان سے صحیح وسالم اور بخیر وعافیت نکل گئے اور کسی کافر کی نگاہ آپ کو نہ دیکھ سکی، پھر غارِ ثور میں تین دن قیام رہا اور کفار آپ کی تلاش میں وہاں بھی پہنچے تھے: مگر اللہ تعالی نے آپ کی حفاظت کی خاطر وہاں ایک مکڑی کو جالا تان دینے کا حکم دیا اور کبوتریوں کو غار کے منہ پر انڈے دینے کا حکم دے دیا؛ اس لئے جب یہ لوگ وہاں پہنچے تو یہ سمجھے کہ یہاں برسہا برس سے کوئی نہیں آیا ہے، یہاں تلاش بیکار ہے؛ اس لئے واپس لوٹ گئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے نکل کر اونٹ پر سوار معجزانہ طریقہ پر مدینہ پہنچ گئے

اور کفار کے سارے عزائم اور ارادوں پر پانی پھر گیا اور وہ ہاتھ ملتے اور ذلیل اور رسوا اور پسپا ہو کر رہ گئے اور دوسری طرف جب آپ مدینہ پہنچے، تو وہاں اسلام کو ترقی نصیب ہوئی اور وہ وہاں سے روز بروز بلندی اور عروج کی منزلیں طے کرتا رہا، وہاں مسلمانوں کی جمعیت بن گئی اور اسلامی حکومت قائم ہوگئی اور لوگوں کو حق کے سمجھنے کا راستہ ہموار ہوا اور لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل ہونے لگے۔

قربان جایئے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم پر کہ انھوں نے ہجرت کے اس عظیم اور عجیب واقعہ سے اسلامی تاریخ کی ابتداء مان کر ہمیں اور قیامت تک آنے والے تمام اہل اسلام کو یہ بتا دیا ہے کہ اسلام کی سر بلندی اور عظمت اور اس کی سرخروئی اور جلالت اس بات میں منحصر ہے کہ مسلمان ہمیشہ اس کے لیے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی طرح قربانیاں دیتے رہیں۔

ہجرت سے ابتدا کی دوسری وجہ

اسلامی تاریخ کی ابتداء ہجرت کے واقعہ سے قرار دینے کی ایک وجہ تو اوپر عرض کی گئی کہ اس واقعہ سے بڑی عبرتیں وابستہ ہیں اور اس کے ذریعہ حق و باطل میں کامل تمیز و فرق ہو جاتا ہے۔

اس کی دوسری وجہ بقول علامہ ابن حجر یہ ہے کہ ولادت و نبوت کی تاریخوں میں اختلاف ہے اور واقعۂ وفات سے ماننے میں یہ بات مانع ہوئی کہ یہ واقعہ مسلمانوں کو رنج و ملال میں مبتلا رکھے گا؛ لہٰذا ہجرت سے ماننا بے غبار معلوم ہوا۔ (۱)

ماہ محرم کو سال کا پہلا مہینہ مانا گیا

غرض جب یہ بات صحابہ نے طے کر لی کہ اسلامی تاریخ کی ابتداء واقعۂ ہجرت

---

(۱) فتح الباري: ۷/۲۶۸

سے مانی جائے اوراس پر صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا تو اب مسئلہ یہ تھا کہ سال کی ابتداء کس ماہ سے مانی جائے؟

تاریخ طبری کی روایت کے مطابق جب مشورہ ہو رہا تھا اور سال ہجری سے اسلامی تاریخ کی ابتداء پر صحابہ متفق ہو گئے تو اس بارے میں سوال ہوا کہ کس ماہ سے سال کی ابتداء مانی جائے؟ بعض نے کہا کہ رمضان سے اور بعض نے کہا کہ محرم سے کیوں کہ وہ لوگوں کے حج سے واپسی کا مہینہ اور محترم مہینہ ہے، پھر اسی پر ان سب کا اجماع ہو گیا۔ (۱)

جب صحابہ کرام سے اس کے بارے میں مشورہ لیا گیا، تو بعض حضرات نے فرمایا کہ ماہ رجب سے سال کا آغاز مانا جائے، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی یہی رائے تھی اور بعض نے کہا کہ رمضان سے سال مانا جائے، یہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کی رائے تھی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ محرم سے تاریخ کا آغاز کرو؛ کیوں کہ وہ محترم مہینہ ہے اور سال کا شروع بھی ہے اور لوگوں کے حج سے واپس آنے کا وقت بھی ہے۔ (۲)

ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”آثار کے مجموعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جن صحابہ نے محرم سے ابتداء کی رائے ومشورہ دیا وہ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی رضی اللہ عنہم تھے۔ (۳)

(۱) طبري: ۳/۳سیرۃ ابن کثیر:۲/ ۲۸۷
(۲) فتح الباي: ۷/ ۲۶۹،عمدة القاري: ۱۷/ ٦٦وغیرہ
(۳) فتح الباري: ۴/ ۲۶۹

غرض اس پر سب کا اتفاق ہوگیا اور صحابۂ کرام نے سالِ ہجری کا پہلا مہینہ محرم الحرام کو قرار دیا۔

ایک اشکال کا جواب

یہاں ایک اشکال ذہن میں آسکتا ہے، وہ یہ کہ جب صحابۂ کرام نے ہجرت کے واقعے کو اصل بنا پر اسلامی تاریخ کی ابتداء کو ہجرت سے وابستہ کیا تو سال کا پہلا مہینہ بھی اسی کو قرار دینا چاہیے تھا، جس میں ہجرت کا واقعہ پیش آیا اور ہجرت کا واقعہ ماہ ربیع الاول میں پیش آیا تھا تو مناسب تھا کہ سال ہجری کا پہلا مہینہ بھی ربیع الاول کو قرار دیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بلا شک ہجرت کا واقعہ ماہِ ربیع الاول میں پیش آیا تھا، مگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کر کے مدینہ جانے کا عزم و ارادہ ''ماہ محرم الحرام'' میں ہی کرلیا تھا؛ کیونکہ مدینہ سے حج کو آئے ہوئے مسلمانوں نے ذی الحجہ کے درمیان اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ آجانے کی دعوت دی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دعوت کو قبول کرلیا، پھر جب محرم کا مہینہ آیا تو آپ نے اس کا عزم فرمالیا، اس لحاظ سے محرم ہی ہجرت کا مہینہ ہے، اگر چہ اس پر عمل ربیع الاول میں ہوا۔

ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے یہی توجیہ کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ سب سے زیادہ قوی وجہ ہے جس کو میں نے محرم سے ابتداء کی مناسبت میں پایا ہے۔(۱)

صحابہ کا طرزِ عمل ایک پیغام ہے

اس تفصیل وتوضیح کے بعد ہمیں اب اپنا جائزہ لے کر دیکھنا چاہئے کہ حضرات صحابۂ

---

(۱) فتح الباري: ۷/۲۶۸

کرام کے اس طرز عمل وطریقہ کار سے چند باتوں کی طرف اشارہ ملتا ہے اور وہ دراصل ہمارے لیے ہدایات و پیغامات ہیں، ہمیں ان کی کسوٹی پر اپنے آپ کو جانچنا اور اپنا جائزہ لینا چاہیے۔

(ا) پہلی ہدایت یہ ہے کہ حضرات صحابہ نے جب تاریخ مقرر کرنے کی ضرورت محسوس کی تو اسلام کی تاریخ کی ازسرنو بنیاد ڈالی اور اس کو رواج دیا، حال آں کہ جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں اُس دور میں مختلف تواریخ مختلف اقوام میں رائج تھیں۔عیسائیوں کے پاس حضرت عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کی ولادت شریفہ یا ان کے رفع سے تاریخ موجود اور رائج تھی، اسی طرح یہود کی اپنی ایک تاریخ موجود تھی اور خود مکہ اور اطراف کے لوگوں میں ہاتھی کے اس عظیم واقعہ سے تاریخ چلتی تھی جس کا وقوع نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی ولادت شریفہ سے صرف ۵۵ دن قبل ہوا تھا، اور اس کو ''عام الفیل'' کہا جاتا تھا۔

مگر اس کے باوجود حضراتِ صحابہ نے ایسا نہیں کیا کہ ان مروجہ تواریخ میں سے کسی تاریخ کو اپنا لیا ہو اور اس پر اکتفاء کر لیا ہو، بلکہ مستقل طور پر مشورہ کر کے ایک اسلامی تاریخ کی بنیاد رکھی اور اس کو رواج دیا۔

اس میں اشارہ اور پیغام ہے کہ اسلام اپنے ہر معاملہ میں ایک تشخص رکھتا ہے، اور اس کا ایک امتیاز اور ایک خصوصیت ہے، وہ ہر جگہ اپنے اس امتیاز و تشخص کو باقی و برقرار رکھنا چاہتا ہے۔

اب حضرات صحابہ کے اس طرز عمل کے ساتھ اپنا جائزہ لے کر دیکھ لیجیے کہ ہم اسلامی تشخصات اور امتیازات کو قائم کرنے کے بجائے اس کو کس حد تک پامال کرتے جا رہے ہیں؟ اور ہر موقعہ پر غیر اقوام کی تقلید اور اتباع کو سرمایۂ شرف وعزت خیال

کرتے ہیں اور خود تاریخ ہی کا مسئلہ لے لیجیے، آج ہم اس سے کس قدر غافل ہیں اور اس کے برخلاف غیروں کی بنائی ہوئی تواریخ پر کس قدر فریفتہ ہیں کہ ہمیں اپنی تاریخ تو یاد نہیں؛ لیکن غیروں کی تاریخ کیا مجال ہے کہ ہم بھول جائیں؟

یاد رکھئے کہ یہاں مسئلہ یہ نہیں ہے کہ دوسری تواریخ سے اعتناء اور اس پر عمل جائز ہے یا ناجائز؟ جائز تو ہے کہ دوسری تاریخ پر بھی عمل کریں؛ لیکن اسلامی تاریخ سے وابستگی اور اس کا اہتمام دوسری تواریخ سے زیادہ کرنا چاہیے؛ مگر ہماری حالت اس کے بالکل برعکس ہے، پس حضرات صحابۂ کرام کا یہ طرز عمل اور طریقہ کار ہمیں اسلامی غیرت کا بھرپور سبق اور ہر موقعہ پر اپنے امتیاز اور تشخص کو باقی رکھنے کی پرزور دعوت دیتا ہے۔

(۲) حضرات صحابہ نے اسلامی تاریخ کو ہجرت سے وابستہ کر کے اور اسلامی سال کی ابتداء محرم الحرام سے مان کر اسلام اور مسلمانوں کی سربلندی وعظمت اور باطل کی شکست وریخت کا مظاہرہ کرنا چاہا تھا، گویا محرم الحرام وہ عظیم مہینہ ہے جس میں خدا کی طرف سے کفر کے علم برداروں اور باطل کے پجاریوں کو نامراد کر کے رسوا اور پسپا کر دیا گیا تھا اور اہل اسلام کو سربلندی اور عظمت کا تاج پہنا دیا گیا تھا، صحابہ نے چاہا کہ محرم کے آتے ہی یہ اسلامی تاریخ کا روشن باب مسلمانوں کو یاد آجائے اور وہ اپنی عظمت وسربلندی کا احساس کر کے عزت وعظمت کی زندگی گزاریں؛ مگر افسوس کہ آج مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ محرم الحرام کو منحوس ونامراد سمجھتا ہے اور بعض لوگ اس کو اس قابل سمجھتے ہیں کہ اس میں ماتم بپا کیا جائے اور اسی لیے بہت سے مسلمان اس ماہ میں شادی اور دیگر خوشی کی تقریبات سے احتراز وپرہیز کرتے ہیں۔

صحابہ کے نزدیک یہ مہینہ بڑا باعظمت ومقدس تھا اور آج کے مسلمانوں نے اس کو

منحوس اعتقاد کرلیا ہے، حال آں کہ حدیث میں ارشاد ہے کہ اللہ کے نزدیک رمضان کے روزوں کے بعد سب سے افضل روزہ اللہ کے مہینہ ''محرم الحرام'' کا روزہ ہے۔(۱)

اس میں اس ماہ کو شہر اللہ (اللہ کا مہینہ) قرار دیا گیا ہے، جس سے اس کی تقدیس و تعظیم نکلتی ہے، پھر اس کو رمضان کے بعد سب سے افضل فرمایا گیا ہے؛ مگر اس کے خلاف شیعوں کی تحریف اور تلبیس سے مسلمانوں میں اس ماہ کی نحوست کا غلط و باطل عقیدہ رائج ہو گیا ہے جو قابل اصلاح ہے۔

(۳) پھر صحابہ نے ہجرت کے واقعہ سے اسلامی تاریخ کو جوڑ کر ہمیں اس طرف متوجہ کیا ہے کہ اسلام کی ترقی وترویج، اس کی تعظیم و تقدیس اس پر موقوف ہے کہ اہل اسلام ہر زمانے میں اس کے لیے قربانی دیں، جیسا کہ اللہ کے رسول اور صحابہ نے اس کے لیے بے انتہاء قربانیاں پیش کر کے اس کی تقویت و بقاء کا سامان کر دیا۔

اگر صحابہ ہجرت نہ کرتے اور اپنے گھر بار، بیوی بچوں، قبیلہ و خاندان کو نہ چھوڑتے اور اپنے راحت و عیش کا سامان کرتے رہتے، کھانے پینے اور دنیوی لذتیں حاصل کرنے میں لگے رہتے تو دین اسلام دنیا سے مٹ جاتا اور کفار اس کو کبھی پنپنے نہ دیتے؛ لہٰذا تاریخ اسلام کو ہجرت سے جوڑ کر صحابہ نے چاہا کہ جب بھی تاریخ اسلام سامنے آئے تو مسلمانوں کے اندر بھی قربانی کا وہی جذبہ پیدا ہو جائے اور وہ اسی طرح دین کی خاطر قربانیاں دیں۔

اب غور کیجیے کہ ہم نے اسلام کے لیے کیا قربانی دی ہے؟ اس کی ترقی کے لیے کیا خدمات پیش کی ہیں؟ ملت اسلامیہ کے فروغ کے لیے کیا سامان کیا ہے؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ شعوری یا غیر شعوری طور پر ہم کفر و باطل کی تقویت کا ذریعہ وسبب

---

(۱) مسلم: ۱/ ۳۶۸

بن گئے ہوں اور اسلام کے ضعف وکمزوری کا باعث بن گئے ہوں، یا کم از کم ہمارے اوقات صرف دنیاوی کاموں اور دھندوں کی نذر ہو گئے ہوں؟ ان باتوں پو غور کر کے آئندہ زندگی کو اسلام کی تقویت وتحفظ اور اس کی ترقی وتطویر کے لیے صرف کرنا چاہیے۔

قمری تاریخ کی شرعی اہمیت

جیسا کہ معلوم ہوا، محرم الحرام اسلامی کیلنڈر کا سب سے پہلا مہینہ ہے جس طرح انگریزی کیلنڈر کا پہلا مہینہ جنوری ہے؛ مگر ہم میں سے اکثر لوگ انگریزی تاریخ اور اس کی ابتداء وانتہاء سے تو واقف ہوتے ہیں؛ مگر اسلامی تاریخ اور اس کی ابتدا وانتہاء سے جاہل وغافل رہتے ہیں، بسا اوقات محرم الحرام کا مہینہ آتا اور چلا جاتا ہے اور بہت سے مسلمانوں کو اس کی خبر بھی نہیں ہوتی، اس کے برعکس جب جنوری کا مہینہ آتا ہے اور اس کی پہلی تاریخ ہوتی ہے، تو سب کو اس کی اطلاع ہوتی اور اس کا چرچا سبھی میں ہوتا ہے، کیا عیسائی، کیا مسلم، کیا ہندو اور کیا مجوسی، سبھی اس میں دلچسپی لیتے ہیں، یہاں غیروں سے بحث نہیں اور نہ ان سے شکایت، شکایت تو اپنوں سے ہے کہ ان کو غیروں کی تاریخ سے تو اتنی دلچسپی ہے؛ لیکن اپنی اسلامی تاریخ سے اس قدر غفلت؟ حال آں کہ اسلامی تاریخ سے واقفیت ضروری ہے اور شرعاً اس کی بڑی اہمیت ہے۔

قرآن شریف میں ارشاد ہے:

﴿ يَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْأَهِلَّةِ، قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ﴾ (البقرۃ: ۱۸۹)

(لوگ آپ سے نئے چاندوں کے بارے میں پوچھتے ہیں، آپ

کہہ دیجیے کہ یہ لوگوں کے اوقات معلوم کرنے اور حج کرنے کا ذریعہ ہیں۔)

روایات میں آتا ہے کہ صحابہ کرام نے نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے شروع مہینے کے چاند کے بارے میں سوال کیا کہ یا رسول اللہ! یہ چاند کا کیا معاملہ ہے کہ ظاہر ہوتا ہے دھاگے کی طرح باریک سا اور پھر بڑھتا جاتا ہے اور بڑا ہو جاتا اور گول بن جاتا ہے پھر گھٹنا شروع ہوتا ہے اور بالکل باریک ہو جاتا ہے جیسا کہ پہلے تھا۔اس کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی کہ آپ کہہ دیجیے کہ چاند دراصل لوگوں کے معاملات میں بھی اور ان کی عبادات میں بھی اوقات معلوم کرنے کا آلہ وذریعہ ہے۔(۱)

چنان چہ جب ماہ کی ابتداء ہوتی ہے تو وہ اپنی ہلالی شکل سے ابتداء ماہ کی خبر دیتا ہے، پھر بڑھتا چلا جاتا ہے، اس سے لوگوں کو اپنی دنیوی زندگی میں بھی تقرر اوقات میں مدد ملتی ہے اور مذہبی ودینی معاملات جیسے حج ،زکوۃ ، روزہ ،قربانی ، نیز عدت ، وغیرہ میں بھی اس سے مدد ملتی ہے۔اس آیت میں اگر چہ صرف حج کا ذکر کیا گیا ہے کہ چاند حج کے لیے ذریعۂ وقت شناسی ہے؛ مگر مراد تمام عبادات ہیں، جو کسی خاص ماہ یا وقت سے متعلق ہیں، جیسے روزہ کہ رمضان میں فرض ہے؛ لہٰذا اس فرض کو ادا کرنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہوا کہ رمضان کب ہے؟ اور یہ بات موقوف ہے چاند پر،اسی طرح حج ،قربانی ،زکوۃ ،وغیرہ کا مسئلہ بھی ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اپنی تفسیر ”معارف القرآن“ میں لکھا ہے:

”اس آیت سے تو اتنا معلوم ہوا کہ چاند کے ذریعہ تمہیں تاریخوں اور مہینوں کا حساب معلوم ہو جائے گا ،جس پر تمہارے معاملات اور

(۱) روح المعاني: ۲/۱۷

عبادات حج وغیرہ کی بنیاد ہے۔''

اسی مضمون کوسورۂ یونس کی آیت میں اس عنوان سے بیان کیا ہے:

﴿ وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوْا عَدَدَ السِّنِيْنَ وَالْحِسَابَ ﴾

(يُونس : ۵)

''جس سے معلوم ہوا کہ چاند کومختلف منزلوں اور مختلف حالات سے گزارنے کا فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سال اور مہینوں اور تاریخوں کا حساب معلوم ہو سکے؛ مگر سورۂ بنی اسرائیل کی آیت میں اس حساب کا تعلق آفتاب سے بھی بتلایا گیا ہے۔'' وہ یہ ہے:

﴿ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوْا فَضْلاً مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ لِتَعْلَمُوْا عَدَدَ السِّنِيْنَ وَالْحِسَابَ ﴾

(بنی اسرائیل : ۱۴)

(پھر مٹایا رات کا نمونہ اور بنا دیا دن کا نمونہ دیکھنے کو تاکہ تلاش کرو فضل اپنے رب کا اور تاکہ معلوم کرو گنتی برسوں کی اور حساب۔)

اس آیت سے اگرچہ یہ ثابت ہوا کہ سال اور مہینوں وغیرہ کا حساب آفتاب سے بھی لگایا جا سکتا ہے؛ لیکن چاند کے معاملہ میں جو الفاظ قرآن کریم نے استعمال کیے ہیں اس سے واضح اشارہ اس طرف نکلتا ہے کہ شریعت اسلام میں حساب چاند ہی کا متعین ہے، خصوصاً ان عبادات میں جن کا تعلق کسی خاص مہینے اور اس کی تاریخوں سے ہے، جیسے روزہ، رمضان، حج کے مہینے، حج کے ایام، محرم، شب برأت وغیرہ سے جو احکام متعلق ہیں، وہ سب رویت ہلال سے متعلق کیے گیے ہیں۔ (۱)

(۱) معارف القرآن: ۱/ ۴۱۱-۴۱۲

الغرض اس آیت سے عام زندگی کے معاملات اور مذہبی زندگی کے معاملات کا چاند سے متعلق ہونا اور چاند کا ان کے لیے ذریعۂ وقت شناسی ہونا معلوم ہوا جس سے قمری تاریخ کی ضرورت واہمیت معلوم ہوئی۔

اسی لئے علما نے لکھا ہے کہ عبادات میں قمری حساب کا اعتبار فرض وضروری ہے، حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رَحِمَہُ اللہُ نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

''پھر عبادات کے معاملہ میں تو قمری حساب کو بطور فرض متعین کر دیا اور عام معاملات تجارت وغیرہ میں بھی اسی کو پسند کیا، جو عبادات اسلامی کا ذریعہ ہے اور ایک طرح کا اسلامی شعار ہے، اگر چہ شمسی حساب کو بھی ناجائز قرار نہیں دیا، شرط یہ ہے کہ اس کا رواج اتنا عام نہ ہو جائے کہ لوگ قمری حساب کو بالکل بھلا دیں؛ کیوں کہ ایسا کرنے میں عبادات روزہ وحج وغیرہ میں خلل لازم آتا ہے، جیسا کہ اس زمانہ میں عام دفتروں اور کاروباری اداروں؛ بل کہ نجی شخصی مکاتبات میں بھی شمسی حساب کا ایسا رواج ہوگیا ہے کہ بہت سے لوگوں کو اسلامی مہینے پورے یاد نہیں رہے، یہ شرعی حیثیت کے علاوہ غیرت قومی اور ملی کا بھی دیوالیہ پن ہے۔ اگر دفتری معاملات میں جن کا تعلق غیر مسلموں سے بھی ہے ان میں صرف شمسی حساب رکھیں، باقی نجی خط وکتابت اور روزمرہ کی ضروریات میں قمری اور اسلامی تاریخوں کا استعمال کریں تو اس میں فرض کفایہ کی ادائیگی کا ثواب بھی ہوگا اور اپنا قومی شعار بھی محفوظ رہے گا۔(۱)

(۱) معارف القرآن:۱/ ۴۶۸

الغرض ہمیں اپنی تاریخ کا لحاظ کرنا اور اس کا اہتمام کرنا چاہئے اور اپنے سارے معاملات کو قمری حساب کے مطابق کرنا چاہئے، یہ ہمارا شرعی فریضہ بھی ہے اور ملی غیرت کا تقاضا بھی۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان مفتاحی

۱۰؍محرم ۱۴۲۰ھ ۲۷؍اپریل ۱۹۹۸ء

نمازِ قضا
شریعت کی روشنی میں

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نمازِ قضا - شریعت کی روشنی میں

نماز کی اہمیت وفرضیت سے کون مسلمان ناواقف ہوگا؟ اور اس کی فضیلت وعظمت سے کون منکر ہوگا؟ اس کے اہتمام پر وعدوں اور بشارتوں سے کون بے خبر اور اس کے ترک پر سخت دھمکیوں اور وعیدوں سے کون جاہل ہوگا؟ یہ ساری باتیں تقریباً ہر مسلمان پر روزِ روشن کی طرح واضح وآشکارا ہیں۔

مگر پھر بھی بعض لوگ ترکِ نماز کے مرتکب ہو جاتے ہیں، کبھی بھول سے، کبھی کوئی عذر لاحق ہونے کی بنا پر اور کبھی محض لاپروائی وغفلت کے نتیجہ میں۔ سوال یہ ہے کہ کیا ان فوت شدہ نمازوں کی قضاء لازم ہے یا نہیں؟ زیرِ نظر تحریر میں اسی مسئلے پر روشنی ڈالی جائے گی۔

اس موضوع پر خامہ فرسائی کی ضرورت اس لیے محسوس کی گئی کہ غیر مقلد لوگ کہتے ہیں کہ اسلام میں قضاء نماز نہیں ہے، یہ مولویوں کی من گھڑت اور ان کے دماغ کی تصنیف ہے۔ یہ لوگ اس بات کو عوام میں اور بالخصوص حنفی مسلک کے عوام میں پھیلاتے رہتے ہیں، جس سے حنفی مسلک کے عوام پریشان ہوتے ہیں اور سوالات کرتے رہتے ہیں۔ لہٰذا محسوس کیا گیا کہ عوام کو مغالطہ سے بچانے کے لیے اس موضوع پر قلم اٹھانے کی ضرورت ہے۔

یہاں پر یہ عرض کر دینا بھی ضروری ہے کہ ہم نے اس تحریر میں مسلک غیر مقلدین سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے؛ بل کہ ہم نے صرف جمہور علماء وائمہ کے مسلک کی وضاحت کے ساتھ ساتھ ان حضرات کے دلائل ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے، تا کہ ایک متلاشی حق کے لیے راہِ حق پانے میں مدد ملے۔ واللہ الموفق والمعین .

ترکِ نماز کی چار صورتیں

آگے بڑھنے سے پہلے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ کوئی شخص اگر ترکِ نماز کا ارتکاب کرتا ہے تو ان چار صورتوں میں سے کوئی صورت ہوتی ہے:

(۱) پہلی صورت یہ کہ اس کو فرضیتِ نماز کا علم ہی نہیں تھا، اس وجہ سے اس نے نماز نہیں پڑھی۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ فرضیتِ نماز کا علم تو تھا، مگر بھول ہوگئی؛ اس لیے نماز نہ پڑھی۔

(۳) تیسری صورت یہ کہ فرضیت کا علم بھی تھا اور یاد بھی تھا؛ مگر کوئی عذر پیش آ گیا؛ لہٰذا نماز نہ پڑھ سکا۔

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ علم بھی تھا، یاد بھی تھا اور کوئی عذر بھی نہ تھا، پھر بھی عمداً جان بوجھ کر نماز ترک کر دیا۔

ان چاروں صورتوں کا ذکر علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللہُ نے اپنے فتاوی میں کیا ہے، ان کے اصل الفاظ نقل کرتا ہوں، وہ فرماتے ہیں:

” أمّا مَنْ تَرَكَ الصلوةَ أو فرضاً من فرائضِها، فإمّا أنْ يكون قد تَرَكَ ذلك ناسِياً له بعد علمه بوجوبه، وإمّا أنْ

یکونَ جاهلاً بوجوبه، وإمّا أن یکون لعذر یعتقد معه جواز التاخیر، وإمّا أن یترکه عالِماً عَمَداً .'' (۱)

اس عبارت کا مطلب وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔اب آگے ان چاروں صورتوں کے شرعی احکام پیش کئے جاتے ہیں جس سے یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ بعض ناداں لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ اسلام میں قضاء نمازوں کا مسئلہ نہیں ہے، یہ محض غلط و باطل ہے۔

پہلی صورت کا شرعی حکم

ترکِ نماز کی پہلی صورت کو لیجیے،فرضیتِ نماز کا علم نہ تھا اس لیے نماز نہیں پڑھا، اس صورت کے بارے میں ائمۂ مجتہدین میں اختلاف ہے کہ جب اس شخص کو فرضیت نماز کا علم ہو جائے تو کیا اس پر گذشتہ زمانے کی فوت شدہ نمازوں کا ادا کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللہُ نے تین مسلک ذکر کیے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:

ائمۂ کرام کے مسالک

(۱) پہلا مسلک یہ ہے کہ فرضیت نماز کا علم نہ ہونے سے جو نمازیں فوت ہو گئیں، مطلقاً ان کی قضاء واجب ہے۔امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ کا یہی قول ہے اور امام احمد رَحِمَہُ اللہُ سے بھی ایک قول یہی آیا ہے۔

(۲) دوسرا مسلک یہ ہے کہ ان فوت شدہ نمازوں کی قضاء مطلق واجب نہیں ہے، امام احمد بن حنبل رَحِمَہُ اللہُ کا دوسرا قول یہی ہے۔

---

(۱) مجموعة الفتاوی لابن تیمیه: ۹۸/۲۲

(۳) تیسرا مسلک یہ ہے کہ لاعلمی کی وجہ سے ترکِ نماز کا یہ عمل، دارالحرب میں ہوا ہے، تو قضاء لازم نہیں اور اگر دارالاسلام میں یہ نمازیں چھوٹی ہیں، تو قضاء لازم ہے، یہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ کا مسلک ہے۔(۱)

حضراتِ حنفیہ کا مسلک جو نقل کیا گیا اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی دار الحرب ہی میں مسلمان ہوا اور وہیں رہا، اس وجہ سے اس کو فرائضِ اسلام کا علم نہیں ہوا اور اس نے نماز نہ پڑھی تو ان فوت شدہ نمازوں کی قضاء نہیں ہے۔

چناں چہ علامہ ابنِ نجیم رَحِمَہُ اللہُ کی عبارت اس سلسلے میں نہایت واضح ہے وہ یہ کہ

''ولا قضاءَ على مسلم أسلم في دارالحرب ولم يصلّ مدةً لجهله بوجوبها. '' (۲)

(یعنی اس مسلمان پر نماز کی قضاء نہیں ہے جو دارالحرب میں مسلمان ہوا اور فرضیت نماز کا علم نہ ہونے کی بنا پر ایک مدت تک نماز نہ پڑھا۔)

اور بدائع الصنائع میں ہے

''حتى أن الحربي إذا أسلم في دار الحرب و مكث فيها سنة ولم يعلم أن عليه الصلاة فلم يصل ثم علم لا يجب عليه قضائها في قول اصحابنا الثلاثة، وقال زفر عليه قضائها. ''(۳)

(حتی کہ دارالحرب کا کافر اگر دارالحرب ہی میں اسلام لے آئے

---

(۱) مجموعة الفتاوى ابن تيميه:۲۲/۱۰۰

(۲) البحر الرائق: ۲/۷۹

(۳) بدائع الصنائع: ۱/۱۳۵

اور ایک سال تک وہیں رہے اور اسے فرضیتِ نماز کا علم نہ ہو اس لیے وہ نماز نہ پڑھے، پھر بعد میں اسے علم ہو تو اس پر ان نمازوں کی قضاء ہمارے تین اصحاب یعنی امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک واجب نہیں ہے اور امام زفر رَحمہُ اللہُ نے کہا کہ اس پر ان کی قضاء ہے۔)

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ ترکِ نماز کی اس پہلی صورت میں بھی بعض ائمہ کے نزدیک قضاء واجب ہے۔ صرف امام احمد رَحمہُ اللہُ کے ایک قول میں اس صورت میں قضا واجب نہیں ہے۔ ورنہ امام شافعی رَحمہُ اللہُ کے پاس مطلقاً قضاء واجب ہے، یعنی دار الحرب میں ہو یا دار الاسلام میں۔ اور امام ابو حنیفہ رَحمہُ اللہُ کے نزدیک دار الاسلام میں ہونے کی صورت میں قضاء واجب ہے۔

قابلِ غور بات

یہاں دو باتیں قابلِ غور ہیں: ایک یہ کہ کیا یہ ائمہ جنہوں نے قضاء کو واجب قرار دیا ہے، وہ شریعت میں من گھڑت چیزوں کو داخل کرتے تھے؟ ظاہر ہے کہ کوئی انصاف پسند اور عقلمند یہ نہیں کہہ سکتا۔ دوسری بات یہ کہ یہ صورت ہمارے لحاظ سے بہت حد تک فرضی ہے؛ کیوں کہ عام طور پر لوگ نماز کی فرضیت سے واقف ہیں؛ لہٰذا یہ صورت ہمارے لیے قابل بحث نہیں۔

دوسری صورت کا شرعی حکم

دوسری صورت یہ ہے کہ فرضیتِ نماز کا علم ہونے کے باوجود؛ اس لیے نماز نہ پڑھ سکا کہ بھول ہوگئی۔ اس صوت میں تمام علماء وائمہ کے نزدیک اس فوت شدہ نماز

کی یاد آنے پر قضاء کرنا واجب وضروری ہے اور اس پر تمام علما کا اتفاق ہے۔

چناں چہ علامہ ابن رشد مالکی رَحِمَہُ اللہُ اپنی کتاب "بداية المجتهد" میں فرماتے ہیں کہ

" فاتفق المسلمون على أنه يجب على الناسي و النائم"

(کہ مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز کی قضاء بھول جانے والے اور سو جانے والے پر واجب ہے۔)(۱)

علامہ قرطبی رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے کہ یہی جمہور علماء کا مذہب ہے۔(۲)

اور اس کی دلیل ایک حدیثِ پاک ہے، اس میں یہ حکم بصراحت بیان کیا گیا ہے، چناں چہ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا:

« من نسى صلوةً فليصلّ إذا ذكرها ، لا كفارة لها إلا ذٰلک، أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِيْ. »

(جو شخص نماز کو بھول جائے تو جب وہ اس کو یاد آئے تو پڑھ لے، اس کا سوائے اس کے کوئی کفارہ نہیں (اللہ کا ارشاد ہے) نماز قائم کرو میری یاد کے واسطے۔)(۳)

اس حدیث سے صاف معلوم ہوا کہ بھول کر نماز ترک کر دینے سے اس کو بعد میں ادا کرنا لازم وضروری ہے۔

---

(۱) بداية المجتهد: ۱/۲۸۰

(۲) تفسیر قرطبي: ۱۱/۱۷۸

(۳) بخاري: ۵۷۲، مسلم: ۶۸۴، ترمذي: ۱۷۸، ابو داؤد: ۴۴۲، مسند احمد: ۱۳۸۷۵

سو جانے سے نماز چھوٹ جانے کا حکم

اور اسی کے حکم میں ہے سو جانا جس سے نماز چھوٹ جائے؛ لہٰذا اگر ایسا اتفاق ہو تو اس فوت شدہ نماز کی قضا لازم ہے۔ چناں چہ مذکورہ بالا حدیث کی بعض روایات میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں:

”من نسي صلوةً أونام عنها فكفارتها أن يصلّها إذا ذكرها.“ (۱)

(یعنی جو شخص نماز کو بھول جائے یا اس کو چھوڑ کر سو جائے اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آئے اسے ادکرے)

ایک حدیث میں حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بعض صحابہ کا ذکر کیا گیا جو سو جانے کی وجہ سے نماز نہیں پڑھ سکے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إنه ليس في النوم تفريط، إنما التفريط في اليقظة، فإذا نسي أحدكم صلوةً أونام عنها فيصلّها إذا ذكرها.» (۲)

(یعنی سو جانے سے نماز کے ترک کر دینے میں کوئی قصور نہیں، قصور تو بیداری کی حالت میں ہے؛ لہٰذا تم میں سے جو بھی نماز کو بھول جائے یا اس سے سو جائے وہ جب بھی یاد آئے اس کو پڑھ لے۔)

اور حضرت ابو جحیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ کچھ حضرات صبح کی نماز سے سو گئے

---

(۱) مسلم: ۷۴۷، مسند احمد: ۱۱۹۹۱، صحیح ابن خزیمة: ۲/۹۷، مسند ابو یعلی: ۱/۴۲۱، مصنف ابن ابی شیبة: ۷/۲۸۱

(۲) ترمذي: ۱۷۷، نسائي: ۶۱۵، ابن ماجه: ۶۹۸، دار قطني: ۱/۳۸۶، ابن خزيمه: ۲/۹۵

اورسورج طلوع ہونے تک بیدار نہیں ہو پائے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ

«إنكم كنتم أمواتا فرد اللّٰه إليكم أرواحكم فمن نام عن صلاة أو نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها وإذا استيقظ.» (۱)

(کہ تم مردہ تھے پس اللہ نے تمہاری روحوں کو تمہارے پاس لوٹا دیا ہے؛ لہٰذا جو نماز سے سو گیا یا نماز کو بھول گیا اس کو چاہیے کہ وہ جب یاد آئے اس وقت اور جب بیدار ہو اس وقت اس کو پڑھ لے۔)

اس کے علاوہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے عمل سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ چناں چہ روایات میں آیا ہے:

۱- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مع اپنے اصحاب کے غزوۂ خیبر سے واپس ہو رہے تھے، رات میں چلتے ہوئے جب نیند کا غلبہ ہوا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رات کے اخیر حصہ میں ایک جگہ قیام کیا اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو نگہبانی کا فریضہ سونپ کر آپ لیٹ گئے اور صحابہ بھی سو گئے۔ جب صبح قریب ہوئی تو حضرت بلال رضی اللہ عنہ اپنی سواری سے ٹیک لگا کر بیٹھ گئے، پس آپ پر نیند غالب ہوئی اور وہ بھی سو گئے اور سب حضرات ایسا سوئے کہ طلوعِ آفتاب تک نہ اللہ کے رسول علیہ السلام کی آنکھ کھلی اور نہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی، نہ کسی اور صحابی کی۔ جب سورج طلوع ہوا اور اس کی شعاعیں ان حضرات پر پڑیں تو سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے اور گھبرا کر حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اٹھایا،

---

(۱) ابن ابی شیبہ: ۷/۲۸۱، المعجم الكبير للطبراني: ۲۲/۱۰۷، مسند ابو يعلى: ۲/۱۹۲

پھر صحابہ کو آگے چلنے کا حکم فرمایا، صحابہ کرام اپنی سواریاں لے کر آگے بڑھے اور ایک جگہ حضور علیہ السلام نے وضو کیا اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اقامت کہنے کا حکم دیا۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے اقامت کہی اور آپ علیہ السلام نے نماز پڑھائی۔ جب نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا جو نماز کو بھول جائے اس کو چاہیے کہ وہ جب یاد آئے اس کو پڑھ لے۔ (۱)

۲- حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ سے ایک طویل حدیث آئی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک موقعہ پر حضرات صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے اور چلتے چلتے رات کا آدھا حصہ گذر گیا، حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بازو تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اونگھ آ گئی اور آپ سواری پر ڈولنے لگے، کہتے ہیں کہ میں آپ کو جگائے بغیر آپ کو سہارا دینے لگا یہاں تک کہ آپ سواری پر ٹھیک ہو کر بیٹھ گئے۔ اس طرح اونگھنے کا واقعہ تین دفعہ پیش آیا اور تیسری دفعہ آپ نیند سے ایسے ڈولنے لگے کہ گرنے کے قریب ہو گئے، ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے آپ کو سہارا دیا تو آپ نے سر اٹھایا اور پوچھا کہ کون؟ میں نے کہا کہ میں ابوقتادہ ہوں، اس پر آپ نے دعا دی، پھر پوچھا کہ یہاں اور کون ہے؟ (اکثر صحابہ آگے جا چکے تھے) ابوقتادہ رضی اللہ عنہ نے ادھر ادھر دیکھا اور معلوم ہوا کہ سات سوار یہاں ہیں۔ چناں چہ آپ کو بتا دیا، اب آپ سواری سے اترے اور نماز کا خیال

(۱) رواہ مسلم فی صحیحہ: ۱/ ۲۳۸، نمبر: ۶۸۰، والترمذی فی سننہ فی التفسیر: ۳۱۶۳، وابن ماجہ في سننہ، باب من نام عن الصلاۃ أو نسیھا: ۶۹۷، وابن حبان في صحیحہ: ۴۲۲/۵، ولکن وقع فیہ "حنین" بدل "خیبر"، والطحاوی فی شرح الاثار: ۱/ ۱۹۲ مفصّلاً، ومالک فی الموطا مرسلاً: ۲۲، ومحمد بن حسن فی الموطا من طریق مالک: ۱۲۷، والبیھقي في السنن: ۲/ ۲۱۷

رکھنے فرمایا اور سو گئے اور دوسرے حضرات بھی سو گئے۔ ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم میں سے سب سے پہلے اللہ کے رسول ہی بیدار ہوئے جب کہ آپ کے پشت پر سورج کی شعائیں پڑنے لگیں، بیدار ہوکر آپ نے آگے چلنے کا حکم دیا، جب سورج بلند ہوگیا تو وضو کیا، پھر بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دی، آپ نے سنت نماز دو رکعت ادا کی، پھر موجود صحابہ کو نماز پڑھائی۔ (۱)

۳- حضرت عبدا للہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حدیبیہ سے چلے اور ایک ریتیلے مقام میں نزول کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ رات میں ہمارے لیے کون پہرہ دے گا، حضرت بلال رضی اللہ عنہ اس کے لئے تیار ہوئے آپ سو گئے، بلال رضی اللہ عنہ پر بھی نیند غالب آ گئی، جب سورج طلوع ہوا فلاں فلاں صحابہ بیدار ہوئے اور آپس میں کہنے لگے کہ باتیں کروں تا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوجائیں، پس آپ بیدار ہوئے اور فرمایا کہ تم اسی طرح کرو یعنی نماز پڑھو جس طرح روزانہ کیا کرتے ہو اور اسی طرح سو جانے والا اور بھول جانے والا بھی کرے گا۔ (۲)

۴- حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے ایک طویل حدیث اسی قسم کا ایک واقعہ آیا ہے۔ اسکا لبِّ لباب یہ ہے کہ حضرت عمران رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں، ایک

(۱) مسلم: ۱/۲۳۹ نمبر:۶۸۱، نسائی:۸۴۶، مسند احمد: ۲۲۵۹۹، صحیح ابن خزیمة:۱/۲۱۴، ابن ابی شیبة:۱/۴۱۳، مسند ابن الجعد:۱/۲۵۰، وبخاری مختصراً: ۵۷۰و۷۰۳۳، ابو داؤد اختصاراً:۱/۶۳ نمبر:۴۳۹

(۲) احمد: ۳۶۵۷و ۴۴۲۱، بزار:۵/۳۹۷، ابن ابی شیبه:۱/۴۱۱و ۷/۲۸۱، السنن الکبری للبنسائی:۵/۲۶۷)، شرح معانی الآثار: ۱/۲۲۵، رواہ الطبرانی عن ابن عمر کما نقله عن تنویر الحوالک فی معارف السنن: ۲/۹۹

سفر میں ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، رات کے اخیر حصہ میں سو گئے اور پھر سورج کی گرمی نے ہم کو جگایا اور سب سے پہلے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ بیدار ہوئے، پھر فلاں فلاں بیدار ہوئے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیدار ہو کر جو یہ حالت دیکھی تو زور سے تکبیر کہی اور برابر تکبیر کہتے جارہے تھے اور آواز بھی بلند کرتے جاتے تھے۔ان کی آواز سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدا ہوئے، پھر وضو کر کے نماز پڑھائی۔(۱)

ان روایات پر نظر ڈالنے سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ یہ متعدد واقعات ہیں، جو زمانے رسالت میں مختلف مواقع پر پیش آئے اور ان سب سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر سو جانے سے نماز چھوٹ جائے تو بعد میں اس کو ادا کرنا ضروری ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر موقعہ پر اس فوت شدہ نماز کے بعد میں ادا کرنے کا اہتمام کیا ہے۔

فائدہ

ان احادیث کے سلسلے میں محدثین کے مابین یہ بحث ہوئی ہے کہ یہ نماز کے فوت ہونے کا واقعہ صرف ایک دفعہ پیش آیا تھا یا متعدد مواقع پر اس طرح کے کئی واقعات پیش آئے۔اکثر علما نے تعدد واقعہ کی طرف میلان ورجحان ظاہر کیا ہے اور ظاہرِ احادیث بھی اسی طرف مشیر ہے۔علامہ نووی رحمہ اللہ شرحِ مسلم میں

(۱)رواہ البخاری فی التیمم:۱/۴۹،رقم:۳۳۷،وفی علامات النبوۃ:۳۳۷۸،والامام مسلم فی صحیحہ:۱/۲۴۰،رقم:۶۷۸،احمد:۱۹۹۱۲،صحیح ابن خزیمہ:۲/۹۴صحیح ابن حبان: ۴/۱۱۹ ، دار قطنی:۱/۱۹۹،المعجم الکبیر للطبرانی:۱۸/۱۳۷،سنن بیہقی:۱/۲۱۹

فرماتے ہیں:

”واختلفوا هل كان هذا النوم مرةً أو مرتين ؟ وظاهر الأحاديث مرتان“

(علما نے اختلاف کیا ہے کہ یہ نیند کا واقعہ ایک دفعہ ہوا یا دو دفعہ ہوا؟ ظاہرِ احادیث یہ ہے کہ دو دفعہ۔)(۱)

نیز علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ اور علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ متعدد مرتبہ پیش آیا ہے۔(۲)

اور بعض نے جیسے علامہ اصیلی رحمہ اللہ نے اس کو اختیار کیا ہے کہ قصہ ایک ہی ہے؛ مگر ظاہر وہی ہے جس کو جمہور علما نے اختیار کیا ہے۔ واللہ اعلم

تیسری صورت کا حکم

تیسری صورت ترکِ نماز کی یہ تھی کہ فرضیت کا علم بھی ہے اور بھول بھی نہیں ہوئی مگر کوئی عذر پیش آ گیا جس کی وجہ سے نماز ادا نہ کی جا سکی۔ اس کا حکم بھی احادیث میں موجود ہے۔

(۱) « عن جابر بن عبد الله أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه جاء يوم الخندق بعد ما غربت الشمس، فجعل يسب كفار قريش، قال: ماكدت أصلي العصر حتى كادت الشمس تغرب، قال النبي صلى الله عليه وسلم : والله ماصليتها، فقمنا الى بطحان، فتوضأ للصلوة وتوضانا لها،

(۱) شرح مسلم: ۱/۲۳۸

(۲) عمدة القاري: ۲/۱۸۰، وفتح الباري: ۱/۴۴۹

فصلی العصر بعد ماغربت الشمس، ثم صلی بعدها المغرب .» (۱)

ترجمہ: حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ غزوہ خندق کے دن آئے اور کفارِ قریش کو برا بھلا کہنے لگے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ! میں اب تک عصر نہ پڑھ سکا حتی کہ سورج غروب ہونے کو ہے، آپ نے فرمایا کہ میں نے بھی عصر نہیں پڑھی ہے، حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم بطحان (مدینہ کی ایک وادی) کی طرف ہوگئے ۔اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا، ہم نے بھی وضو کیا، پھر غروب شمس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر پڑھی، پھر اس کے بعد مغرب ادا فرمائی۔

(۲) «عن علی قال قال رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الاحزاب: شغلونا عن الصلوۃ الوسطی صلوۃ العصر، ملأ اللّٰہ بیوتهم وقبو رهم (وفی روایة ملأ اللّٰہ أجوافهم)ناراً ، ثم صلی بین العشائین بین المغرب والعشاء.» (۲)

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ غزوۂ احزاب کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ (ان کفار نے) ہمیں نماز وسطی یعنی عصر سے روک دیا (حتی کہ سورج غروب ہوگیا) اللہ ان کی قبروں اور

(۱) بخاري :۵۸۱ و ۶۱۵ ، مسلم: ۱/۲۲۶، رقم:۶۳۱ ،ابو داؤد :۱۸۰، نسائي:۱۳۶۶، احمد: ۹۹۵،صحیح ابن حبان: ۷/۱۴۶،سنن بیهقي:۲/۲۱۹

(۲) مسلم :۱/۲۲۷، رقم:۶۲۷ ، احمد:۶۱۷، و ۹۱۱، ابن خزیمة:۲/۲۹۰، مسند ابو یعلی:۱/۳۱۵، ابن ابی شیبه:۲/۲۴۳،سنن بیهقي:۲/۲۲۰

گھروں کو (یا یہ فرمایا کہ) ان کی قبروں یا پیٹوں کو آگ سے بھر دے، پھر مغرب وعشاء کے درمیان اس کوادا فرمایا۔

(۳)«عن حذيفة قال: سمعت رسول اللّٰه قول يوم الخندق: شغلونا عن صلوة العصر، ملأ اللّٰه قبورهم وبيوتهم ناراً، قال: ولم يصلها يومئذ حتى غابت الشمس.»(۱)

ترجمہ: حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ غزوۂ خندق کے دن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ (ان کفار نے) ہمیں نمازِ عصر سے روک دیا (حتی کہ سورج غروب ہوگیا) اللہ ان کی قبروں اور گھروں کو آگ سے بھر دے، اس دن آپ نے عصر کی نماز اس وقت تک نہیں پڑھی کہ سورج غروب ہوگیا۔

(۴) حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ غزوۂ خندق کے دن ہمیں (یعنی کفار کی طرف سے) نماز سے روک دیا گیا، جب رات کا بہت سا حصہ گذر گیا تو ہماری (اللہ کی طرف سے) مدد کی گئی، پس اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال رضی اللہ عنہ کو بلایا، انھوں نے ظہر کی اقامت کہی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز پڑھی اور اسی طرح بڑی عمدگی سے پڑھی جیسے آپ اس کے وقت میں پڑھتے تھے، پھر بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا تو انھوں نے عصر کی اقامت کہی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز بھی اسی طرح عمدگی سے ادا کی جیسا کہ آپ اس کے وقت میں پڑھتے تھے، پھر حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا تو انھوں

(۱) شرح معانی الآثار :۱/۳۲۱،صحیح ابن حبان:۷/۱۴۸ وللفظ له ،المعجم الاوسط:۲/۲۷

نے مغرب کی اقامت کہی اور آپ نے اسی طرح مغرب کی نماز پڑھی۔(۱)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث کو احمد اور نسائی رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے اور اس کی سند کے راوی صحیح بخاری کے راوی ہیں۔ اور ابن سید الناس نے کہا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس کو روایت کیا ہے اور طحاوی کی سند صحیح جلیل ہے اور ابن خزیمہ وابن حبان رحمہما اللہ نے اس کو اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے اور ابن السکن نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔(۲)

(۵) حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا مشرکین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خندق کے دن چار نمازوں سے روک دیا حتی کہ رات کا ایک حصہ گذر گیا جو اللہ نے چاہا، پھر آپ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا انھوں نے اذان دی، پھر اقامت پس کہی آپ نے ظہر کی نماز پڑھی، پھر بلال رضی اللہ عنہ نے اقامت کہی اور آپ نے عصر پڑھی، پھر بلال رضی اللہ عنہ نے اقامت کہی اور آپ نے مغرب کی نماز پڑھی، پھر بلال رضی اللہ عنہ نے اقامت کہی آپ نے عشاء ادا فرمائی۔(۳)

ایک حدیثی فائدہ

اس حدیث کی سند میں کلام ہے، وہ یہ کہ اس کے راوی حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ جو حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے صاحبزادہ ہیں، اکثر علما کے نزدیک ان کا

---

(۱) مسند احمد: ۱۱۲۱۴و۱۱۴۸۳، نسائي: دارمي: ۴۳۰، ابن خزيمه: ۲/۹۹، ابن حبان: ۷/۱۴۷، سنن بيهقي: ۱/۴۰۲، طحاوي في شرح المعاني الآثار: ۱/۱۵۸، مسند الشافعي: ۱/۳۲، مسندابو يعلى: ۲/۴۷۱، ابن ابى شيبه: ۱/۴۶۱

(۲) نيل الاوطار: ۲/۸

(۳) ترمذي: ۱/۲۵، نسائي: ۱/۱۰۲، رقم: ۶۲۲، مسنداحمد: ۴۰۱۳، المعجم الكبير للطبراني: ۱۵۰۳۱۰، سنن بيهقي: ۱/۴۹۵

سماع حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے؛ اس لیے ان علما کے نزدیک یہ حدیث منقطع ہے۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کا حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے سماع ''طبرانی'' کی ایک روایت سے صراحت کے ساتھ ثابت ہے جس میں انھوں نے ''سَمِعَ'' کے لفظ سے اپنے والد سے سننا بیان کیا ہے۔ علامہ بدرالدین العینی رحمہ اللہ نے عمدۃ القاری شرحِ بخاری میں ان لوگوں کا رد کتے ہوئے جو ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ کے اپنے والد سے سماع نہ ہونے کے قائل ہیں، لکھا ہے کہ یہ قول مردود ہے، پھر معجم اوسط طبرانی کی روایت اور مستدرک حاکم کی روایت کے حوالے سے سماع ثابت کیا ہے، اور آگے چل کر فرمایا کہ سماع نہ ہونے کی کوئی وجہ بھی نہیں ؛ کیوں کہ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے وقت ان کی عمر سات برس کی تھی اور سات برس کا بچہ جب غیروں و اجنبیوں سے سماع کر سکتا ہے تو خود اپنے باپ سے کیوں نہیں کر سکتا؟ (۱)

لہٰذا یہ روایت منقطع نہ ہوگی ؛ نیز یہ حدیث اپنے مضمون کے لحاظ سے دیگر صحابہ کی جید و صحیح روایات سے ثابت ہے، جیسا کہ اوپر حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت گذری ہے۔

ایک تعارض کا دفعیہ

اس احادیث میں ایک بات بہ ظاہر قابل اشکال ہے، وہ یہ کہ مذکورہ بالا چار روایتوں میں سے پہلی اور دوسری اور تیسری میں غزوۂ خندق کے موقعہ پر صرف ایک نمازِ عصر کے قضاء ہونے کا ذکر ہے اور چوتھی میں تین نمازوں کے قضاء ہونے

(۱) عمدة القاري: ۲/۴۲۹-۴۳۰

کا اور پانچویں میں چار نمازوں کے قضاء ہونے کا ذکر ہے، تو سوال یہ ہے کہ ان میں سے کون سی روایت قابلِ اعتماد ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حدیثوں میں فی الواقع کوئی منافات وتعارض نہیں ہے؛ کیوں کہ ان میں سے چوتھی و پانچویں روایت میں جمع و تطبیق اس طرح ہے کہ قضاء تو تین نمازیں ہی ہوئیں جیسا کہ حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی روایت میں آیا ہے اور اس حدیث میں چوتھی یعنی عشاء کی نماز کا ذکر محض اس لیے کر دیا گیا ہے کہ عام معمول سے تاخیر کر کے ادا کی گئی، ورنہ تو وہ اپنے وقت ادا میں پڑھی گئی ہے، گویا پانچویں روایت میں نماز عشاء کو فوت شدہ نمازوں میں شمار کرنا مجازاً ہے۔ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسی کو فرمایا:

"وفی قوله: "أربع" تجوز لان العشاء لم تكن فاتت". (۱)

لہٰذا کوئی اشکال کی بات نہیں۔

اب دو قسم کی روایات جمع ہو گئیں: ایک وہ جن میں صرف عصر کے وقت فوت ہونے کا ذکر ہے۔ دوسری وہ جن میں ظہر، عصر اور مغرب تین نمازوں کے فوت ہونے کا تذکرہ ہے۔

ان روایات میں بعض نے ترجیح کا اصول اپناتے ہوئے بخاری ومسلم کی روایات کو راجح قرار دیا ہے، جن میں صرف عصر کا فوت ہونا مذکور ہے اور بعض نے جمع وتطبیق کو اختیار کر کے یہ فرمایا کہ غزوۂ خندق چوں کہ کئی دنوں جاری رہا، تو ممکن ہے کہ ان میں کئی مرتبہ نمازوں کے فوت ہونے کا واقعہ پیش آیا ہو، کسی دن صرف عصر فوت ہوگئی، کسی دن ظہر وعصر دو، کسی دن تین نمازیں فوت ہوئیں۔

---

(۱) فتح الباري: ۶۹/۲

احادیثِ بالا کا نتیجہ

مذکورہ بالا احادیث سے واضح ہوا کہ اگر کسی عذر کی بنا پر نماز فوت ہو جائے تو عذر کے ختم و زائل ہونے کے بعد اس فوت شدہ نماز کا ادا کرنا لازم وضروری ہے؛ کیوں کہ اللہ کے رسول علیہ السلام نے اسی طرح کیا کہ جب قتال و جہاد کے موقعہ پر نماز نہ پڑھی جاسکی اور کبھی ایک وقت کی اور کبھی دو یا تین وقت کی نمازیں قضاء ہو گئیں تو بعد زوالِ عذر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان نمازوں کی قضاء فرمائی۔(۱)

عذر کی دو قسمیں

البتہ یہاں اتنی بات ذہن میں رہنا چاہیے کہ عذر دو قسم کا ہوتا ہے: ایک وہ عذر جس سے نماز ہی معاف ہو جاتی ہے۔ ایسے اعذار کو فقہا ''اعذار مُسقطہ'' کہتے ہیں۔ دوسرے وہ عذر جس سے نماز ساقط و معاف نہیں ہوتی؛ بل کہ صرف تاخیر کی گنجائش ملتی ہے۔ ایسے اعذار جب زائل ہو جائیں تو وہ نمازیں جو عذر کی وجہ سے فوت ہوئی ہیں، ان کی قضاء لازم ہوتی ہے۔ عذر مسقط کی مثال جیسے حیض نفاس (عورت کے حق میں) اور پانچ نمازوں کے وقت سے زیادہ جنون یا غشی کا طاری رہنا وغیرہ اور دوسری قسم کی مثال جیسے پانچ نمازوں کے یا اس سے کم وقت جنون یا غشی کا طاری رہنا، اس سے نماز معاف نہیں ہوتی صرف تاخیر کی گنجائش ملتی ہے۔

جب یہ واضح ہو گیا تو معلوم ہونا چاہیے کہ ہم نے اوپر جو عرض کیا کہ عذر ختم ہونے کے بعد قضاء لازم ہے، اس سے مراد دوسری قسم کا عذر ہے۔ اب رہا یہ کہ وہ کیا اعذار ہیں جن سے نماز معاف ہو جاتی ہیں اور وہ کونسی باتیں ہیں جن سے صرف

(۱) دیکھو شرح مسلم للنووي: ۱/۲۲۷، فتح الباري: ۲/۶۹-۷۰

تاخیر کی گنجائش ملتی ہے، اس کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں. کتب فقہ میں ان کی تفصیلات مذکور ہیں۔ (۱)

ائمہ کا ایک اختلاف

ہاں بھول جانے یا سو جانے یا اعذار کی صورت میں فوت شدہ نماز جب بعد میں پڑھی جائے گی تو یہ نمازِ قضاء کہلائے گی یا ادا؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے، بعض حضرات کا مسلک یہ ہے کہ یہ نماز ادا کہلائے گی اور اس کا وقت وہی ہوگا جس میں بعدِ عذر وہ نماز پڑھی جائے گی۔ (۲)

چوتھی صورت کا حکم

اب آیئے آخری صورت کی طرف: وہ یہ ہے کہ کوئی شخص بلا عذر قصداً وعمداً نماز کو ترک کردے۔ اوپر کی تمام صورتیں وہ ہیں جن میں گناہ نہیں ہے؛ کیوں کہ بھول جانے یا عذر کے پیش آجانے یا فرضیتِ نماز کا علم نہ ہونے کی بناء پر نماز چھوڑ دینے سے گناہ نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ عمداً نہیں ہے۔ اور اس چوتھی وآخری صورت میں چوں کہ بلا عذر جان بوجھ کر نماز چھوڑا ہے؛ اس لیے اس سے گناہ لازم آتا ہے اور اس پر قضاء بھی لازم ہے۔ ائمہ اربعہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور امام مالک رحمہم اللہ اور ان کے علاوہ جمہور علماء وائمہ کا بھی یہی قول ہے۔

ہم یہاں پہلے حضرات علما کے حوالہ سے یہ بتائیں گے کہ جمہور علماء وائمہ کے نزدیک جان بوجھ کر قصداً ترکِ نماز پر قضاء لازم ہے، پھر اس کی دلیل ذکر کریں گے۔

---

(۱) الفقه علی المذاهب الاربعة میں ائمہ اربعہ کے مسالک کی تفصیل کے ساتھ ان اعذار کا بیان منقح طور پر ہے، دیکھو: ۱/ ۴۸۸ وبعده

(۲) الدراری المضیئة للشوکاني: ۱/ ۱۴۷، الروضة الندية: ۱/ ۱۲۹

جمہور علماء وائمہ کا مسلک

امام ابوبکر الزرعی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”الصلاۃ وحکم تارکھا“ میں لکھا ہے:

” وأما الصورة الثانية وهي ما إذا ترك الصلاة عمداً حتى خرج وقتها فهي مسئلة عظيمة تنازع فيها الناس هل تنفعه القضاء ويُقْبَلُ منه أم لا ينفعه ولا سبيلَ له إلى استدراكها أبداً، فقال أبوحنيفة والشافعي وأحمد و مالك: يجب عليه قضاؤها، ولا يذهب القضاء عنه إثم التفويت، بل هو مستحق للعقوبة إلى أن يعفو اللّٰه عنه، وقالت طائفة من السلف والخلف: من تعمد تأخير الصلاة عن وقتها من غير عذر يجوز له التأخير فهذا لا سبيل له إلى استدراكها ولا يقدر على قضائها أبداً ولا يُقْبَلُ منه.(۱)

(رہی دوسری صورت کہ عمداً نماز چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کا وقت نکل جائے تو یہ بڑا مسئلہ ہے جس میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ کیا اس کو قضاء سے نفع ہوگا اور اس سے یہ قبول کی جائے گی یا یہ کہ یہ قضاء اس کو نفع نہیں دے گی اور اس کے تدارک کی کوئی سبیل نہیں ہے؟ پس امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور امام رحمہم اللہ مالک نے کہا کہ اس پر اس نماز کی قضاء تو واجب ہے؛ مگر قضاء سے نماز چھوڑنے کا گناہ ختم

(۱) الصلاۃ وحکم تارکھا: ۹۳

نہ ہوگا؛ بل کہ وہ اللہ کے جانب سے سزا کا مستحق ہے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ہی اس کو معاف فرمادیں اور سلف وخلف میں سے ایک جماعت نے کہا کہ جس نے جان بوجھ کر بغیر ایسے عذر کے نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کردیا جس کی وجہ سے نماز میں تأخیر کی گنجائش ہوتی ہے تو یہ وہ ہے جس کے تدارک کی کوئی سبیل نہیں اور یہ شخص اس کی قضاء پر کبھی قادر نہیں ہوگا اور نہ اس سے یہ نماز قبول کی جائے گی)

علامہ قرطبی رحمہ اللہ اپنی تفسیر میں آیت:

﴿ وَأَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِيْ ﴾ (طٰہٰ)

کے تحت فرماتے ہیں:

” وأما من ترک الصلوة متعمداً فالجمهور أيضاً على وجوب القضاء عليه ، وإن كان عاصياً إلا داوٗد ؤوافقه أبو عبدالرحمن الأ شعري الشافعي. (۱)

(اور رہا وہ شخص جو جان بوجھ کر نماز ترک کردے تو جمہور علما اسی پر ہیں کہ اس پر قضاء واجب ہے، اگر چہ وہ گنہ گار بھی ہے، سوائے داوٗد ظاہری رحمہ اللہ کے اور ابو عبد الرحمٰن شافعی رحمہ اللہ نے ان کی موافقت کی ہے۔)

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنے فتاوی میں فرماتے ہیں:

”وأما من كان عالماً بوجوبها، وتَرَكها بلا تأويل حتيخرَج وقتها الموقت فهذا يجب عليه القضاء عند

(۱) الجامع لأحكام القرآن للقرطبی: ۱۱/۱۷۸

الائمة الأربعة، وذهب طائفة منهم ابن حزم وغيره إلى أن فعلها بعد الوقت لا يصح من هؤلاء.(۱)

(جو شخص فرضیتِ نماز سے واقف تھا اور بلا وجہ و بلا عذر اس کو ترک کر دیا حتی کہ اس کا مقررہ وقت نکل گیا تو اس پر ائمۂ اربعہ کے نزدیک قضاء واجب ہے اور ایک جماعت جس میں ابن حزم وغیرہ ہیں اس طرف گئی ہے کہ وقت کے بعد اسکا ادا کرنا ان لوگوں (تارکینِ نماز) کی طرف سے صحیح نہیں)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ ہی نے ایک اور موقعہ پر لکھا ہے:

"ومن عليه فائتة فعليه أن يبادر إلى قضائها على الفور، سواء فاتته عمداً أو سهواً عند جمهور العلماء، كمالك وأحمد وأبى حنيفة وغيرهم، وكذلك الراجح فى مذهب الشافعى أنها إذا فاتت عمداً كان قضائها واجباً على الفور."

(اور جس پر کوئی چھوٹی ہوئی نماز ہو، اس کو جمہور علما جیسے امام مالک، امام احمد، امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ وغیرہ کے نزدیک اس کے قضاء کرنے کی طرف جلدی کرنا چاہیے، خواہ وہ عمداً چھوٹی ہو یا سہواً چھوٹی ہو اور اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ کے مسلک میں راجح قول کے مطابق اگر عمدا چھوٹی ہو تو جلدی کرنا۔)(۲)

(۱) فتاوی ابن تیمیہ: ۱۰۳/۲۲

(۲) مجموعۃ الفتاوی: ۲۵۹/۲۲

علامہ عبدالرحمٰن رحمۃ اللہ الجزیری میں فرماتے ہیں:

" قضاء الصلوة المفروضة التی فاتت واجب علی الفور، سواء كانت بعذر غير مسقط لها أو كان بغير عذر أصلاً باتفاق ثلاثة من الائمة (وفی الحاشية) الشافعية قالوا: إن كان التاخير بغيرعذر وجب القضاء على الفور وان كان بعذر وجب على التراخي. (۱)

(اس فرض نماز کی قضاء جوفوت ہوگئی ہو،فوراًواجب ہے خواہ وہ عذر غیر مسقط سے چھوٹی ہو یا بغیر کسی عذر کے ترک ہوئی ہو۔ یہ تین اماموں کے اتفاق سے ہے اور شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز میں تاخیر بغیر عذر کے ہوئی تو فوراً قضاء کرنا واجب ہے اور اگر کسی عذر سے تاخیر ہوئی تو قضاء بتاخیر واجب ہے (یعنی فوراًادا کرنا ضروری نہیں، بلکہ تاخیر سے بھی قضاء کی جاسکتی ہے)

یہ تمام عبارات اس بات کو واضح کررہی ہیں کہ عمداً ترکِ نماز کی صورت میں جمہور علماوائمہ کا مسلک یہی ہے کہ اس کی قضاء کرنالازم وواجب ہے۔

ائمۂ اربعہ کا مسلک

یہ عبارات مسئلے کی اصل نوعیت سمجھنے کے لیے کافی ہیں،تاہم ائمۂ اربعہ کا مسلک ان کے مسلک کی معتبر کتابوں کے حوالے سے لکھ دینا بھی فائدے سے خالی نہیں، اس لیے چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں۔

(۱) الفقه على المذهب الاربعة: ۱/۴۹۱

حنفی مسلک

(۱) حنفی مسلک کی کتاب ''مختصر القدوري'' کی شرح ''اللباب'' میں ہے:

''ومن فاتته الصلوة يعنى عن غفلة أو نوم أو نسيان قضاها إذا ذكرها وكذا إذا تركها عمداً، لكن لمسلم عقل ودين يمنعان من التفويت قصداً .'' (۱)

(جس شخص کی نماز غفلت یا نیند یا بھول کی وجہ سے چھوٹ جائے وہ جب بھی یاد آجائے اس کی قضاء کرے اور اسی طرح وہ بھی جو عمداً نماز چھوڑ دے؛ لیکن مسلمان کے پاس ایسی عقل و دین ہے جو اس کو جان بوجھ کر نماز کو فوت کرنے سے روکتے ہیں)

(۲) حنفی مسلک کی کتاب ''البحر الرائق'' میں ہے:

'' وأما الثاني فهو لزوم قضاء الفائتة فالأصل فيه أن كل صلوة فاتت عن الوقت بعد ثبوت وجوبها فيه فإنه يلزم قضائها سواء تركها عمدا أو سهوا أو بسبب نوم ''. (۲)

(اور دوسرا مسئلہ اور وہ چھوٹی ہوئی نماز کی قضاء کا لازم ہونا ہے تو اس میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ نماز جو اس کے وجوب کے ثابت ہو جانے کے بعد وقتِ مقررہ سے چھوٹ گئی تو اس کی قضاء لازم ہے خواہ عمداً اس کو ترک کیا ہو یا بھول کر یا سو جانے کے سبب سے)

(۱) اللباب فی شرح الکتاب: ۱/ ۲۸

(۲) البحر الرائق: ۲/ ۸۶

شافعی مسلک

(۱) شافعی مسلک کے معروف امام علامہ نووی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

" أجمع العلماء الذين يُعتَدّ بهم على أن من ترك صلاةً عمداً لزمه قضاؤها، وخالفهم أبو محمد على بن حزم، فقال: لايقدر على قضائها أبداً ولا يصح فعلها أبداً...... وهذا الذى قاله مع أنه مخالف للإجماع باطل من جهة الدليل. (۱)

(قابل اعتبار علما کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو شخص نماز کو عمداً ترک کردے اس پر اس کی قضاء لازم ہے اور ان علما کی ابومحمد علی بن حزم رحمہ اللہ نے مخالفت کی اور کہا کہ یہ (تارک نماز) اس کی قضاء کرنے پر کبھی قادر نہیں ہوگا اور نہ اس کا یہ کام صحیح ہے، ......اور جو بات انھوں نے کہی ہے یہ اجماع کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ دلیل کے لحاظ سے بھی باطل ہے)

(۲) مغنی المحتاج میں ہے:

" من ترك الصلاة بعذر كنوم ونسيان لم يلزمه قضائها فورا ولكن يسن له المبادرة بها، أو بلا عذر لزمه قضائها فوراً لتقصيره ."

(جس نے کسی عذر، جیسے سو جانے یا بھول جانے کی وجہ سے نماز

---

(۱) المجموع شرح المهذب: ۳/۷۶

چھوڑ دیا اس پر فوری طور پر قضاء لازم نہیں؛ لیکن مسنون ہے کہ اس کی ادائیگی میں جلدی کرے اور جس نے بلا عذر نماز چھوڑ دی اس پر اس کی کوتاہی کی وجہ سے فوری طور پر قضاء لازم ہے۔)(۱)

(۳) علامہ الشربینی شافعی رحمۃ اللہ نے "الإقناع" میں لکھا ہے:

"القول في قضاء الفوائت: ويُبَادِرُ بفائت وجوباً إنْ فاتَ بلاعذر، وندباً إن فاتَ بعذر كنوم ونسيان". (۲)

(چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضاء کا بیان چھوٹی ہوئی نماز کو قضاء کرنے میں لازمی طور پر جلدی کرے اگر وہ بلا عذر چھوٹی ہو، اور استحبابی طور پر جلدی کرے اگر کسی عذر جیسے سو جانے یا بھول جانے کی وجہ سے چھوٹی ہو)

حنبلی مسلک

(۱) علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ نے حنبلی مسلک کی معروف کتاب " العمدہ" کی شرح میں لکھا ہے:

"ومن لم يصل المكتوبة حتى خرج وقتها وهو من أهل فرضها لزمه القضاء على الفور، لما روي انس بن مالک رضی اللہ عنہ أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال: من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها، لاكفارة لها إلا ذلک، متفق عليه ...... فأوجب صلی اللہ علیہ وسلم القضاء على الفور مع

(۱) مغنی المحتاج: ۱/ ۳۲۷

(۲) الاقناع: ۱/ ۱۱۲

التأخير لعذر، فمن التأخير لغير عذر أولى.''(۱)

(جو شخص فرض نماز نہیں پڑھا یہاں تک کہ اس کا وقت نکل گیا اور وہ شخص اہلِ فرض یعنی مکلّف ہے تو اس پر فوری طور پر اس کی قضاء لازم ہے؛ کیوں کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''جو کسی نماز کو بھول جائے تو یاد آنے پر اس کو پڑھ لے...... پس اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عذر سے نماز کو تاخیر کرنے پر علی الفور قضاء کو واجب قرار دیا ہے؛ لہٰذا بغیر عذر کے تاخیر پر بدرجۂ اولی واجب ہے۔)

(۲) علامہ ابوالحسن المرداوی رحمہ اللہ نے فقہ حنبلی کی کتاب ''الإنصاف فی معرفة الراجح من الخلاف'' میں لکھا ہے:

''وإن كان مرتدا فالصحيح من المذهب أنه يقضي ما تركه قبل ردته ولا يقضي ما فاته زمن ردته.''

(اگر وہ مرتد ہو تو صحیح یہ ہے کہ وہ ان نمازوں کو قضاء کرے گا، جو مرتد ہونے سے قبل چھوڑا ہے اور ان نمازوں کی قضاء نہیں کرے گا، جو زمانہ ردت میں فوت ہوئی ہیں۔)(۲)

یعنی اگر کوئی شخص اسلام سے خارج ہوگیا اور کفر اختیار کرلیا تب بھی جو نمازیں کفر سے پہلے چھوڑی ہیں، اسلام لانے کے بعد ان کی بھی قضاء کرے گا۔

(۳) اسی طرح ''المحرر فی الفقه'' میں ہے:

---

(۱) شرح العمدة: ۲۳۲/۴

(۲) الانصاف: ۲۹۱/۱

”وإذا أسلم المرتد لزمه قضاء ما تركه قبل الردة من صلاة و زكاة و صوم.“

(جب مرتد اسلام لائے تو اس پر زمانہ ارتداد سے پہلے ترک کی ہوئی نماز، زکاۃ اور روزے کی قضاء لازم ہے۔)(۱)

مالکی مسلک

(۱) مالکی مسلک کی ایک اور کتاب ”الفواكه الدوانی“ میں ہے:

”ومن ذكر صلاةً نَسِيَهَا من إحدى الخَمس صلَّاها وجوباً متىٰ ما ذَكَرَها،ولو عند طلوع الشمس، أو غروبها، أو خطبة جمعة، حيث تحقّقَ تركها أو ظنّه لقوله صلى الله عليه وسلم : ”من نام عن صلاة أو نسيها فليفعلها إذا ذكرها فذلك وقتها“، وفي مسلم: ”فكفارتها أن يصلّيها إذا ذكرها“، وما في الحديث خَرَجَ مَخْرَجَ الغالب، فلا يُنَافِي أنّ متعمّد الترك يجب عليه القضاء في أيّ وقت بالأولى“. (۲)

(جو شخص کوئی نماز پانچ نمازوں میں سے بھول جائے، تو اس کو واجبی طور پر جب بھی یاد آجائے پڑھ لے، اگرچہ طلوع شمس یا غروب شمس یا خطبۂ جمعہ میں یاد آئے، بشرطے کہ اس نماز کا ترک یقینی ہو یا اس کا غالب گمان ہو، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ”جو

(۱) المحرر فی الفقه:۱/۳۰

(۲) الفواكه الدوانی:۱/۲۲۶

کسی نماز سے سو جائے یا اس کو بھول جائے ،تو یاد آنے پر اس کو پڑھ لے، یہی اس کا وقت ہے" اور مسلم کی حدیث میں ہے کہ "اس کا کفارہ یہ ہے کہ یاد آئے ،تو اس کو پڑھ لے"۔اور اس حدیث میں جو (سو جانے یا بھول جانے) کا ذکر ہے وہ غالب احوال کے لحاظ سے ہے؛ لہٰذا یہ اس بات کے منافی نہیں کہ جان بوجھ کر ترک کرنے والے پر بھی بدرجۂ اُولیٰ قضاء واجب ہے)

(۲)امام ابوالحسن المالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے "کفایۃ الطالب" میں فرمایا:

"ومن ذكر صلاةً نَسِيَهَا من الصلوات المفروضات بعد أن صلّى صلاةً وقتيةً صلّاها أي يجب عليه أن يقضيَها، وكذلك من نام عنها أو تركها عمداً" (۱)

(جو شخص فرض نمازوں میں سے کسی نماز کو جسے بھول گیا تھا، وقتی نماز ادا کرنے کے بعد یاد کرے تو اس کو پڑھے یعنی قضاء کرے اسی طرح جو نماز نہ پڑھ کر سو جائے یا جان بوجھ کر چھوڑ دے وہ بھی قضاء کرے۔)

ہم نے یہاں ہر امام کے مسلک کی معروف کتابوں میں سے صرف دو دو کتابوں کے حوالے دیے ہیں،ان عبارات سے بہ صراحت ووضاحت معلوم ہوا کہ ائمۂ اربعہ اور دیگر ائمۂ کرام سب کے سب اس بات پر متفق ہیں کہ جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والا گنہ گار ہے اور اس پر قضاء بھی لازم ہے۔

اس مسئلے میں اختلاف صرف چند اہلِ ظاہر کا ہے جیسے داوٗد ظاہری، ابن حزم وغیرہ، یہ ظاہر ہے کہ جمہور علما کے مقابلے میں ان چند اہلِ ظاہر کے قول وفہم کا

(۱) كفاية الطالب:۱/۴۱۲

اعتبار نہیں ہوسکتا۔

اہلِ ظاہر پر علما کا رد

یہی وجہ ہے کہ اہل ظاہر کے اس مسلک پر حضراتِ علما نے سخت طور پر رد کیا ہے اور ان کے مسلک کو ''سبیل المومنین'' کے خلاف اور خطاء و جہالت قرار دیا ہے۔

مشہور محدث شارحِ مسلم علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں:

''وشذّ بعض أهل الظاهر فقال: لا يجب قضاء الفائتة بغيرعذر، وزعم أنها أعظم من أن يخرج من وبال معصيتها بالقضاء، وهذا خطأ من قائله وجهالة ''.

(بعض اہلِ ظاہر سب سے الگ ہوگئے اور کہا کہ بلا عذر چھوٹی ہوئی نماز کی قضاء واجب نہیں، اور انھوں نے یہ خیال و گمان کیا کہ نماز کا چھوڑنا اس سے بڑا گناہ ہے کہ قضاء کرنے کی وجہ سے اس کے وبال سے نکل جائے، (مگر) یہ اس کے قائل کی غلطی و جہالت ہے۔(۱)

علامہ عبدالحی حنفی لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں:

''وقد شذ بعض أهل الظاهر وأقدم على خلاف جمهورعلماء المسملين وسبيل المؤمنين، فقال: ليس على المتعمد فى ترك الصلاة فى وقتها أن يأتى بها فى غير وقتها لأنه ليس غير نائم و لا ناس.''

(اور بعض اہلِ ظاہر سب سے الگ ہوگئے اور جمہور علما مسلمین کے اور سبیل المومنین کے خلاف پر اقدام کیا اور کہا کہ اپنے وقت میں نماز

(۱) شرح مسلم:۱/ ۲۳۸

کو جان بوجھ کر چھوڑنے والے پر ضروری نہیں کہ دوسرے وقت میں اس کو ادا کرے؛ کیوں کہ وہ نہ تو سونے والا ہے اور نہ بھولنے والا''۔(۱)

اسی طرح علامہ ابن رشد مالکی رحمۃ اللہ نے ''بدایة المجتهد'' میں فرمایا کہ اس مسئلے میں اختلاف شاذ ہے۔(۲)

ان عبارات میں علما نے اہل ظاہر کے مسلک کو خطا، جہالت اور طریقۂ مومنین ومسلکِ علمائے مسلمین کے مخالف قرار دیا ہے۔غرض صحیح بات یہ ہے کہ نماز دنیا کے ائمہ وعلما سوائے ان چند اہل ظاہر کے یہی فرماتے ہیں کہ جان بوجھ کر نماز چھوڑنے پر قضا لازم ہے۔

جمہور علما کے دلائل

جمہور علماء وائمہ کے دلائل میں سے چند یہ ہیں:

(۱) جمہور کی پہلی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں ''أَقِيْمُوْا الصَّلٰوةَ'' (نماز قائم کرو) کا حکم ہے، اس حکم کا پورا کرنا ہر مکلّف پر لازم ہے اور یہ اس کے ذمہ دین وقرض ہے اور یہ بالکل واضح ہے کہ دین وقرض اسی صورت میں ساقط ہوسکتا ہے کہ اس کو ادا کرے اور اگر کسی نے وقت پر ادا نہ کیا تو بعد میں ادا کرنا پڑے گا، جیسے رمضان کا روزہ ترک کرنے سے بعد میں قضا کرنا پڑتا ہے۔لہٰذا نماز بھی اگر وقت پر ادا نہ کیا تو بعد میں اس کو ادا کرنا چاہیے۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ ''مَنْ نَسِيَ صَلٰوةً فَلْيُصَلِّ إِذَا ذَكَرَهَا''، یہ حدیث مع حوالجات اوپر نقل کر چکا ہوں۔اس حدیث

---

(۱) التعليق الممجد على مؤطا للامام محمد: ۱۲۷

(۲) بداية المجتهد: ۱/۴۴۰

میں فرمایا گیا ہے کہ جو شخص نماز کو بھول جائے، اس کو چاہیے کہ وہ جب اس کو یاد کرے تو پڑھ لے۔

اس حدیث سے دو طرح استدلال کیا گیا ہے: ایک یہ کہ اس جگہ نسیان (بھول) سے مراد مطلق ترک کر دینا ہے، خواہ قصداً و عمداً یا بغیر قصد و عمد کے؛ کیوں کہ عربی میں ''نسیان'' کا لفظ مطلق ترک کے معنے میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

قرآن میں منافقین کے بارے میں آیا ہے:

﴿نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ (التوبۃ: ٦٧)

(انھوں نے اللہ کو بھلا دیا تو اللہ نے ان کو بھلا دیا)

اور دوسری جگہ آیا ہے:

﴿نَسُوا اللّٰهَ فَأَنْسٰهُمْ﴾ (الحشر: ١٩)

(وہ اللہ کو بھول گئے تو اللہ نے ان کو بھلا دیا۔)

یہاں ظاہر ہے کہ بھولنے سے مراد جان بوجھ کر اللہ کو چھوڑ دینا ہے، ذہول مراد نہیں؛ کیوں کہ وہ قابلِ ملامت نہیں اور جب اللہ نے ان پر ملامت کی ہے تو معلوم ہوا کہ یہ نسیان قصداً ہے اور اسی کا نام ترک کر دینا ہے۔

چنانچہ امام قرطبی رحمہ اللہ پہلی آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

'' والنسیان : الترک ھنا، أی ترکوا ما أمرھم اللّٰہ بہ فترکھم فی الشک''.

(نسیان یعنی بھول یہاں ترک کے معنی میں ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ جب انھوں نے ان احکام کو چھوڑ دیا جن کا اللہ نے انہیں حکم دیا تھا تو اللہ نے بھی ان کو شک میں چھوڑ دیا۔)(١)

(١) تفسير القرطبي: ١٨٣/٨

اسی طرح علامہ شوکانی رَحِمَہُ اللہُ کہتے ہیں:

”والنسيان الترک، أی ترکوا ما أمرهم به فترکهم من رحمته و فضله.“

(نسیان یعنی بھول ترک کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ انھوں نے ان احکام کو چھوڑ دیا جن کا اللہ نے انہیں حکم دیا تھا تو اللہ نے بھی ان پر رحمت اور فضل کرنا چھوڑ دیا۔)(۱)

اور علامہ ابن الجوزی رَحِمَہُ اللہُ نے **”تذکرة الاريب فی تفسير الغريب“** میں اس کی تفسیر اس طرح کی ہے:

”أی ترکوا أمره فترکهم من رحمته.“

(انھوں نے اللہ کے حکم کو چھوڑ دیا، تو اللہ نے بھی ان پر رحمت کرنا چھوڑ دیا۔)(۲)

پس جس طرح آیات میں ”نسیان“ سے جان بوجھ کر روگردانی اور ترک کرنا مراد ہے، اسی طرح حدیث میں ”نسیان“ سے مراد نماز کا ترک کر دینا ہے، خواہ قصداً یا بغیر قصد کے اور جو آخر میں فرمایا کہ جب یاد آئے تو پڑھ لے تو یہاں یاد کرنے سے مراد جان لینا یا توجہ کرنا ہے، جیسے کہتے ہیں کہ ”ہمیں یاد کر لیجیے“ تو یہ مراد نہیں ہوتی کہ بھول جاؤ پھر یاد کرو، بل کہ مراد توجہ ہوتی ہے؛ لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جو شخص نماز کو ترک کر دے، جب وہ اس کی طرف توجہ کرے تو اس کو چاہیے کہ وہ اس کو ادا کرے۔

---

(۱) فتح القدير: ۵۵۱/۲

(۲) تذكرة الأريب: ۲۲۰/۱

دوسرے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھولنے والے اور سونے والے پر بھی فوت شدہ نماز کی قضا کو لازم کیا ہے، حالاں کہ یہ دونوں گنہ گار و عاصی نہیں ہیں، تو جان بوجھ کر قضاء کرنے والے پر بدرجۂ اولی نماز قضا ہونی چاہیے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے قرآن میں یہ فرمایا گیا کہ ”اپنے والدین کو اف نہ کہو“ تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب والدین کو ”اُف“ کہنا بھی جائز نہیں تو ان کو مارنا پیٹنا یا گالی دینا اور بھی برا اور سخت حرام ہوگا، اسی طرح جب بھولنے اور سو جانے پر قضاء لازم کی گئی، تو عمداً ترکِ نماز پر قضاء اور بھی زیادہ ضروری و لازمی ہے۔

یہاں یاد رہے کہ اس طریقۂ استدلال کو دلالۃ النص کہتے ہیں، قیاس نہیں، قیاس الگ چیز ہے جو مجتہد کا کام ہے، ہر عالم بھی اس کا حقدار نہیں اور نہ ہر ایک اس کی صلاحیت رکھتا ہے؛ لیکن دلالۃ النص سے استدلال ہر وہ شخص کرسکتا ہے، جو اہل زبان ہو، جیسے والدین کو اف نہ کہنے سے مارنے کی حرمت ہر معمولی سمجھ بوجھ والا بھی اخذ کرلیتا ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ولأنه إذا وجب القضاء على المعذور فغيره أولى بالوجوب، وهو من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى“.

(یعنی جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے پر قضاء اس لیے ہے کہ جب معذور (سونے والے اور بھولنے والے) پر بھی واجب ہے تو غیر معذور پر تو بدرجۂ اولی واجب ہے اور یہ ادنی سے اعلی پر تنبیہ کی قبیل سے ہے۔)(۱)

شرح عمدۃ الاحکام میں ہے:

(۱) شرح مسلم:۲۳۸

"وجوب القضاء على العامد بالترك من طريق الأولى؛ فإنه إذا لم تقع المسامحة مع قيام العذر بالنوم والنسيان ، فلأن لايقع مع عدم العذر أولى."

(جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے پر قضاء کا واجب ہونا بطریقِ اولیٰ ہے؛ کیوں کہ جب سوجانے یا بھول جانے کی وجہ سے عذر کے ہوتے ہوئے بھی معافی نہیں واقع ہوئی، تو عذر نہ ہونے کی صورت میں معافی کا نہ ہونا بدرجۂ اولیٰ ہے۔) (۱)

(۳) تیسری دلیل جمہور کی جانب سے یہ دی گئی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ایک شخص نے یا ایک عورت نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میری ماں کا انتقال ہوگیا اور اس پر ایک ماہ کے روزے رہ گئے ہیں، تو کیا میں ان کی قضا کروں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تیری ماں پر قرض ہوتا، تو کیا تو اس کو ادا کرتا؟ اس نے کہا کہ ہاں! میں ادا کرتا، فرمایا کہ "دَیْنُ اللّٰہِ اَحَقُّ اَنْ یُقْضٰی" کہ اللہ کا قرض زیادہ مستحق ہے کہ اس کی قضا کی جائے۔ (۲)

یہ الفاظ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزوں کی قضا کے بارے میں ارشاد فرمائے تھے۔ اس کے عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ جو قرض ادا نہ کیا گیا ہو اس کا قضاء کرنا ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ روزہ اور نماز میں فرض ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں؛

(۱) شرح عمدة الاحكام: ۱/ ۵۸

(۲) بخاري: ۱/ ۲۶۲، رقم: ۱۸۵۲، مسلم: ۱/ ۳۶۲، رقم: ۱۱۴۸، نسائي: ۲۶۳۹، سنن كبرى للنسائي: ۲/ ۱۷۳، مسند احمد: ۲۳۳۶، ابن خزيمه: ۳/ ۲۲۳، دار قطني: ۲/ ۱۹۶، المعجم الكبير للطبراني: ۱۲/ ۱۴، المعجم الأوسط: ۲/ ۲۱۷، سنن بيهقي: ۴/ ۲۵۵

بل کہ فرضیت میں دونوں برابر کے شامل ہیں؛ بل کہ نماز روزہ سے مؤکد ہے؛ لہٰذا جب روزے کی قضا ہے تو نماز کی بھی ہونا چاہیے۔

اہلِ ظاہر کے شبہات کا جواب

اس سلسلے میں اہلِ ظاہر کے شبہات یہ ہیں:

(۱) حدیث میں نسیان سے نماز کے ترک پر قضا کا حکم ہے، نہ کہ عمداً ترک کرنے پر؛ لہٰذا عمداً ترکِ نماز پر قضا واجب نہیں ہے۔ اس شبہ کے تین جواب ہیں:

ایک یہ ہے کہ حدیث میں نسیان سے مراد ترک ہے جیسا کہ اوپر تفصیل سے عرض کیا گیا؛ لہٰذا یہی حدیث عمداً ترکِ نماز پر قضاء کے وجوب کی دلیل ہے۔

دوسرا یہ کہ حدیث میں اگر نسیان سے مراد ذہول اور بھول ہو، تو بدلالۃ النص اسی سے عمداً ترکِ نماز پر قضاء لازم ہے۔ اس کی تفصیل بھی اوپر بیان ہو چکی ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ پھر حدیث میں سونے والے اور بھولنے والی کی تخصیص کیوں کی گئی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ سونے والے اور بھول جانے والے کے بارے میں اس غلط فہمی کا امکان وخدشہ تھا کہ شاید ان پر قضاء نہ ہو؛ کیوں کہ یہ دونوں معذور ہیں اور حدیث میں آیا ہے کہ نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے فرمایا:

« رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ و عن المعتوه حتى يبرأ وعن الصبي حتى يحتلم. »

(تین لوگوں سے مواخذہ اُٹھا لیا گیا، ایک سونے والے سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے، دوسرے مجنون سے یہاں تک کہ وہ صحیح ہو جائے اور تیسرے بچہ سے یہاں تک کہ وہ بڑا و بالغ ہو جائے۔)(۱)

---

(۱) ابوداؤد: ۴۳۹۸، ترمذی: ۱۴۲۳، نسائی: ۳۴۳۲، ابن ماجہ: ۲۰۴۱، مسند احمد: ۲۴۷۳۸، دارمي: ۲۲۹۶

اور ایک حدیث میں آیا ہے کہ اللہ کے نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

« إن اللّٰه وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه.»

(اللہ تعالے نے میری امت سے خطا و بھول کو اور اس بات کو جس پر انہیں مجبور کیا گیا ہو، معاف کر دیا ہے۔)(۱)

ان دونوں حدیثوں کے پیش نظر یہ معلوم ہوتا ہے کہ سونے والے پر اور بھول جانے والے پر کوئی مواخذہ نہیں؛ لہٰذا ان پر نماز کی قضاء بھی نہیں، اس خدشے و غلط فہمی کو دور کرنے کے واسطے حدیث میں ان دونوں کی تخصیص کرتے ہوئے فرمایا گیا کہ ان دونوں پر قضاء ہے اور جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے کے بارے میں بتانے کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی کیوں کہ یہ بات بالکل واضح ہے، لہٰذا اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔

تیسرا یہ کہ حدیث میں نسیان کی قید واقعی ہے، احترازی نہیں؛ کیوں کہ بسببِ نسیان نماز کے ترک کا واقعہ پیش آیا، اس لئے آپ ﷺ نے نسیان کا ذکر کر دیا ہے۔ علامہ نووی رحمہ اللہ اسی کو فرماتے ہیں:

"وإنما قيد في الحديث بالنسيان لخروجه على سبب". (۲)

(۱) ابن ماجه: ۲۰۴۵، ابن حبان: ۲۰۲/۱۶، مستدرک: ۲۱۶/۲، دارقطني: ۱۷۰/۴، المعجم الكبير للطبراني: ۹۷/۲، المعجم الأوسط: ۱۶۱/۸، سنن بيهقي: ۳۵۶/۷

(۲) شرح مسلم: ۲۳۸/۱

(۲) دوسرا شبہ اہلِ ظاہر کا یہ ہے کہ جب بھولنے والے پر بھی قضاء لازم ہے تو جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے پر بھی قضاء ہی لازم کریں تو دونوں میں کیا فرق ہوا؟ دونوں برابر ہوں گے، حالاں کہ بھولنے والا گنہ گار نہیں اور قصداً ترک کرنے والا گنہ گار ہے تو دونوں پر ایک ہی بات کیسے لازم کی جا سکتی ہے؟

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ بھولنے والے پر صرف قضاء واجب ہوتی ہے اور عمداً ترک کرنے والے پر قضا بھی ہے اور توبہ بھی ہے؛ لہٰذا دونوں برابر کس طرح ہوئے؟

یہاں یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ایک تو ہے کسی چیز کا ذمہ میں ہونا؛ یہ اس وقت ساقط ہوتا ہے جب کہ اس کو ادا کرے یا قضا کرے۔ اس میں بھولنے والا اور عمداً کرنے والا دونوں برابر ہیں، لہٰذا ہر دو پر قضا لازم ہوگی۔ اور دوسری چیز ہے گناہ کا ہونا، یہ بھولنے والے پر نہیں ہوتا، صرف قصداً گناہ کرنے پر ہوتا ہے۔ اور گناہ سے پاک ہونے کے لئے توبہ ضروری ہے۔ لہٰذا قصداً گناہ کرنے والے پر توبہ بھی ضروری ہوگئی۔

الغرض بھول کر نماز چھوڑنے والے اور عمداً ترک کرنے والے دونوں ہی پر قضاء لازم ہے، اور عمداً ترک کرنے والے پر اس کے ساتھ توبہ بھی ضروری ہے؛ لہٰذا دونوں برابر نہ ہوئے۔ الغرض جمہور ائمہ کا مذہب بے غبار ہے اور اہل ظاہر کے یہ شبہات نا قابل التفات ہیں، وللہ الحمد۔

قضا کی لفظی بحث

یہاں تکمیل فائدہ کی غرض سے قضاء کی ایک لفظی بحث کا ذکر بھی مناسب ہوگا۔ وہ یہ ہے کہ اہلِ ظاہر کے نزدیک؛ چوں کہ جان بوجھ کر ترکِ نماز سے قضاء نہیں ہے اور نسیان یا عذر سے ترک نماز پر جو بعد میں نماز ادا کی جاتی ہے، وہ ان کی اصطلاح میں اداء ہے، لہٰذا انکے نزدیک قضاء نماز کوئی چیز نہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر تمہید میں

لکھا ہے کہ بعض حضرات صاف یوں کہتے ہیں کہ نماز میں قضاء نہیں ہے؛ مگر یہ سب دراصل مغالطہ اور جہالت ہے۔

اولاً لفظ قضاء اور ادا ایک فقہی اصطلاح ہے، فقہا نے جہاں اور بھی بہت ساری اصطلاحات ذکر کی ہیں، وہیں قضاء اور اداء کی اصطلاح بھی مقرر کی ہے اور ان کی اصطلاح کے مطابق نسیان یا عذر سے ترک ہونے والی نماز کے بعد میں ادا کرنے کو قضاء کہتے ہیں۔تو اس میں کونسی پریشانی کی بات ہے؟ فقہاء کے نزدیک قضاء کے معنی ہیں ''وہ فرض جو اس کے مقررہ وقت کے نکلنے کے بعد اداء کیا جائے''۔(۱)

اس فقہی اصطلاح کے مطابق ہر وہ نماز جو وقت مقررہ کے بعد پڑھی جائے، خواہ قصداً بعد میں پڑھی جائے، یا نسیان یا عذر کی بنا پر، وہ قضاء کہلاتی ہے۔اب کوئی کہنے لگے کہ نہیں یہ ادا کہلاتی ہے، تو اس سے مسئلۂ شرعیہ پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا، اس کو قضا کہو یا ادا، مقصود تو ایک ہے کہ بعد میں نماز ادا کرنی پڑتی ہے۔اس لئے علماء نے لکھا ہے کہ **''ولا مشاحة في الاصطلاح''**.

ثانیاً یہ اصطلاح خود اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی ثابت ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے کہ کسی نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! میری ماں کا انتقال ہوگیا، اور اس پر ایک ماہ کے روزے فرض ہیں، کیا میں اس کی قضا کروں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« نَعَمْ دَيْنُ اللّٰه أحقُّ أن يُقْضٰى . »

(ہاں! اللہ کا دین وقرض زیادہ حقدار ہے کہ اس کی قضا کی جائے)

(یہ حدیث مع حوالہ گذر چکی ہے)

---

(۱) المستصفى للامام الغزالي: ۱/۶۱، الدر المختار: ۲/۶۵

اس حدیث میں روزوں کی قضا کا ذکر ہے،صحابی نے بھی قضا کا لفظ استعمال کیا اور رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بھی لفظ قضا استعمال کیا ہے۔یہ ظاہر ہے کہ یہاں قضا سے مراد وقت نکلنے کے بعد روزوں کا اداء کرنا ہے۔

اسی طرح حضرت عائشہ رَضِیَ اللہُ عَنْہَا سے مروی ہے کہ فرمایا:

«كان يكون علی الصوم من رمضان وما أستطيع أن أقضيه إلا في شعبان.»

(مجھ پر رمضان کے روزے ہوتے،مگر میں انکو قضا نہ کر پاتی مگر شعبان میں۔)(۱)

حضرت عائشہ رَضِیَ اللہُ عَنْہَا نے کسی عذر سے چھوٹے ہوئے روزوں کے لیے قضا کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔پس ثابت ہوا کہ نسیان و عذر سے ترک شدہ عبادت کو ادا کرنے کی تعبیر قضا سے کرنا رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم وصحابہ سے ثابت ہے۔اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقصود کے متحد ہونے کے ساتھ الفاظ مختلف ہوں تو کوئی خرابی کی بات نہیں۔

حاصل کلام

ان تمام تفصیلات سے واضح ہوا کہ ترکِ نماز کی پہلی صورت کے بارے میں علما اور ائمہ کا اختلاف ہے کہ اس میں قضا ہے یا نہیں؟ باقی دو صورتوں میں تمام دنیا کے علما کا اتفاق ہے کہ ان صورتوں میں قضا لازم ہے، اور چوتھی صورت میں بھی

(۱) بخاری وللفظ له: ۱/ ۲۶۱، ۱۸۴۹، مسلم: ۱/۳۶۱، رقم:۱۱۴۶، ترمذی۱/۱۰۲، رقم: ۷۸۳،ابو داؤد:۱/۳۲۶،رقم:۲۳۹۹، سنن بیهقی:۴/۲۵۲،ابن خزیمه:۳/۲۷۹، مسند طیالسی:۱/۲۱۱، ابن ابی شیبه: ۲/۳۴۲

ائمہ اربعہ اور جمہور علما کا مسلک یہی ہے کہ قضا واجب ہے، اس میں صرف بعض اہلِ ظاہر نے اختلاف کیا ہے اور جمہور علما کے خلاف یہ کہا ہے کہ اس صورت میں قضا نہیں ہے؛ مگر ان کا یہ مسلک ''سبیل المومنین'' کے خلاف اور محض غلط ہے۔ اور یہ بھی واضح ہو چکا کہ پہلی صورت بہت شاذ و نادر ہے، اکثر جو صورتیں پیش آتی ہیں وہ بعد کی تین صورتیں ہیں اور ان سب میں جمہور علما خصوصاً ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ قضا لازم ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

۲۸ رجب ۱۴۱۲ھ

حدیثِ تخلیق

ایک مطالعہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حدیث تخلیق-ایک مطالعہ

« عن أبی هریرة رضی اللہ عنہ قَالَ: أَخذَ رَسُوْلُ اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم بِیَدِيْ، فَقَالَ: خلَقَ اللّٰہُ التُربَةَ یَوْمَ السَّبْتِ وَخَلَقَ فِیْهَا الْجِبَالَ یَوْمَ الْأَحَدِ وَخَلَقَ الشَّجَرَ یَوْمَ الْإِثْنَیْنِ وَخلَقَ الْمَکْرُوْهَ یَوْمَ الثُلاثَاءِ وَخَلَقَ النُّوْرَ یَوْمَ الْأَرْبعَاءِ وَبَثَّ فِیهَا الدَّوَابَّ یومَ الْخَمِیْسِ وَخَلَقَ آدَمَ بَعْدَ فيالْعَصْرِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَةِ فِیْ آخِرِالخَلْقِ فِی سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الْجُمُعَةِ فِیمَا بَیْنَ العَصْرِ إِلَی اللَّیْل. »

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑا اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مٹی کو سنیچر کے دن پیدا کیا، اس میں پہاڑ اتوار کے دن پیدا کیے، درخت کو پیر کے دن پیدا کیا، مکروہ چیزوں کو منگل کے دن بنایا، نور کو بدھ کے دن بنایا، زمین میں جانوروں کو جمعرات کے دن پیدا کیا اور آدم علیہ السلام کو سب مخلوق سے آخر میں جمعہ کے دن عصر کے بعد، جمعہ کی ساعات میں سے عصر سے رات تک کے درمیان میں پیدا فرمایا۔

تخریجِ حدیث

یہ حدیث متعدد کتبِ حدیث میں مروی ہے، اس کو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ

نے مسند میں، امام مسلم رحمہ اللہ نے صحیح مسلم میں، امام نسائی رحمہ اللہ نے سنن میں، ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں، ابن حبان رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں، بیہقی نے سنن کبری میں، طبری نے اپنی تفسیر میں، خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد میں اس حدیث کو بہ طریق **حجاج بن محمدعن ابن جریج عن اسماعیل بن امیة عن أیوب بن خالد عن عبداللّٰه بن رافع عن أبی هریرة،** روایت کیا ہے اور ابوالشیخ نے "**العظمة**" میں دو طرق سے: ایک وہی، جو مذکور ہوا اور دوسرا محمد بن ثور رحمہ اللہ کے واسطے سے ابن جریج رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے اور طبرانی رحمہ اللہ نے معجم الاوسط میں محمد بن ثور عن ابن جریج روایت کیا ہے اور یحییٰ بن معین رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں هشام بن یوسف رحمہ اللہ کے واسطے سے ابن جریج رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے۔(۱)

تحقیقِ سند

اس سند میں تمام راوی ثقہ اور قابلِ احتجاج ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں اس کو درج فرمایا ہے، البتہ بعض حضرات نے اس کے ایک راوی حجاج بن محمد رحمہ اللہ پر کلام کیا ہے، یہ حجاج بن محمد الاعور المصیصی رحمہ اللہ ہیں، ابن حبان رحمہ اللہ نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔(۲)

امام احمد، علی بن المدینی، نسائی، ابوابراہیم السلمی رحمہم اللہ وغیرہ ائمہ حدیث نے

---

(۱) مسلم: ۲/۳۷۱، مسند: ۲/۳۲۷، سنن کبری نسائی: ۶/۲۹۳، صحیح ابن خزیمه: ۳/۱۱۷، صحیح ابن حبان: ۱۴/۳۰، مسند ابو یعلی: ۱۰/۵۱۳، سنن کبری بیهقی: ۹/۳، تفسیر طبری: ۷/۵، تاریخ بغداد: ۵/۱۸۸، العظمة: ۴/۱۳۶۱، معجم الاوسط: ۳/۳۰۳، تاریخ ابن معین: ۳/۵۲

(۲) ثقات ابن حبان: ۸/۲۰۱

ان کی توثیق کی ہے؛ نیز امام مسلم، عجلی، ابن قانع اور مسلم بن قاسم رحمہم اللہ نے بھی ان کی تعدیل وتوثیق فرمائی ہے البتہ یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ نے ان پر کلام کیا ہے اور ابوالعرب القیر وانی رحمۃ اللہ نے ان کو ضعفا میں شمار کیا ہے، مگران پر جو کچھ کلام ہوا ہے، وہ ان کے آخر عمر میں تغیر واختلاط کی وجہ سے ہوا ہے، چناں چہ ابن سعد سے امام مزی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے نقل کیا ہے کہ وہ صدوق وثقہ ہیں ان شاء اللہ اور آخر عمر میں ان کو جب کہ وہ بغداد آئے، تغیر واختلاط ہو گیا تھا۔ (۱)

مگر اس کے باوجود امام مسلم رحمۃ اللہ کا اس کو اپنی صحیح میں درج کرنا، اس کی علامت ہے کہ حجاج بن محمد رحمۃ اللہ کی یہ روایت اختلاط وتغیر سے پہلے کی ہے۔ چناں چہ علامہ نووی رحمۃ اللہ نے مسلم شریف میں واقع بعض ضعیف راویوں کی وجہ سے امام مسلم رحمۃ اللہ پر جو اعتراض ہوتا ہے، اس کا جواب علامہ ابوعمرو بن الصلاح رحمۃ اللہ کی جانب سے نقل کرتے ہوئے، تیسرا جواب یہ دیا ہے:

"الثالث أن يكون ضعف الضعيف الذي احتج به طرأ بعد أخذه عنه باختلاط حدث عليه فهو غير قادح فيما رواه من قبل في زمن استقامته."

(یعنی تیسرا جواب یہ ہے کہ اس ضعیف راوی کا ضعف، جس سے مسلم نے احتجاج کیا ہے، ان کے اس سے حدیث لینے کے بعد اختلاط کی وجہ سے طاری ہوا ہو، پس وہ اس حدیث میں قادح نہیں ہے، جو اس سے پہلے زمانۂ استقامت میں انہوں نے روایت کیا ہے۔) (۲)

---

(۱) تہذیب الکمال: ۵/۴۵۴-۴۵۶، تہذیب التہذیب: ۲/۱۸۰

(۲) مقدمہ شرح مسلم نووی: ۱۶

اس کے علاوہ حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ نے خلال سے نقل کیا ہے کہ حجاج بن محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ کی وہ روایات، جوان کے شاگرد سنید سے آئی ہیں، ان کو چھوڑ کر دوسرے شاگردوں کی روایات ان سے صحیح ہیں، ان کے الفاظ یہ ہیں:

”إن أحاديث الناس عن حجاج صحاح إلا ما روی سنيد“.

(بلاشبہ لوگوں کی حجاج سے جو احادیث ہیں، وہ صحیح ہیں، سوائے اس کے جو سنید نے روایت کی ہیں۔)(۱)

اور یہ زیرِ بحث حدیث سنید سے نہیں ہے؛ بل کہ ان کے دوسرے شاگردوں سے آئی ہے، امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اس حدیث کو براہِ راست حجاج سے روایت کیا ہے اور امام مسلم رَحِمَہُ اللّٰہُ نے حجاج کے دو ثقہ شاگردوں سے اس کو روایت کیا ہے، ایک سریج بن یونس رَحِمَہُ اللّٰہُ سے، دوسرے ہارون بن عبداللہ رَحِمَہُ اللّٰہُ سے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ بالا روایت حجاج کے دوسرے شاگردوں میں سے جلیل القدر ائمۂ حدیث امام احمد، سریج بن یونس اور ہارون بن عبداللہ رحمہم اللہ نے روایت کی ہے۔ نیز اس حدیث کی روایت میں حجاج بن محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ کی دو حضرات نے متابعت کی ہے ایک ابن معین رَحِمَہُ اللّٰہُ کے پاس ہشام بن یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اور ابو الشیخ اور طبرانی کے پاس محمد بن ثور رَحِمَہُ اللّٰہُ نے، جیسا کہ تخریجِ حدیث کے تحت عرض کیا گیا۔ اور یہ معلوم ہے کہ متابعت کی وجہ سے روایت میں قوت آجاتی ہے ،غرض یہ کہ سند کے لحاظ سے یہ روایت صحیح و قابلِ احتجاج ہے۔

حدیث کے متن پر علما کا کلام

مگر اس کے متن پر علما نے کلام کیا ہے؛ کیوں کہ اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ

(۱) تهذيب التهذيب: ۲۱۴/۴

تخلیقِ کائنات کا عمل سنیچر سے شروع ہوکر جمعہ تک ساتوں دن جاری رہا؛ حالاں کہ قرآنِ مجید میں بڑے صاف الفاظ میں بتایا گیا ہے کہ تخلیقِ کائنات کا عمل صرف چھ دنوں (ستة ایام) جاری رہا۔اس مضمون کی آیات قرآن میں کئی جگہ آئی ہیں۔(۱)

ان تمام مقامات پر ''ستة أيام'' میں تخلیقِ کائنات کا ذکر ہے،جس سے واضح ہوتا ہے کہ تخلیق کا عمل ساتوں دن جاری نہیں رہا؛ لہٰذا علما محدثین نے حدیثِ زیرِ بحث کے جملے: ''**خلق الله التربة يوم السبت**''.

(اللہ نے مٹی کو سنیچر کے دن پیدا کیا)

کو قرآن کے مخالف ہونے کی وجہ سے غلط قرار دیا ہے اور اس کو کعب احبار کا قول بتایا ہے۔یہاں اولاً علما کی چند عبارات نقل کرتا ہوں، پھر ان شاء اللہ العزیز ان پر تبصرہ کروں گا۔

علامہ ابن تیمیہ کی رائے

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''اس حدیث پر امام مسلم رحمہ اللہ سے بھی بڑے علما نے طعن کیا ہے، جیسے یحییٰ بن معین رحمہ اللہ اور بخاری وغیرہ، امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ کعب احبار رضی اللہ عنہ کا کلام ہے اور ایک جماعت نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، جیسے ابو بکر ابن الانباری، ابوالفرج بن الجوزی رحمہما اللہ وغیرہ۔ اور بیہقی وغیرہ اس کو ضعیف قرار دینے والوں کی موافقت کرتے ہیں اور یہی صحیح بات ہے؛ کیونکہ یہ تواتر سے ثابت ہے

(۱) الأعراف :۵۴، یونس :۳، هود :۷، الفرقان :۵۹، السجدة :۴، ق :۳۸، الحديد :۴

کہ اللہ نے زمین، آسمان اوران کے مابین کی چیزوں کو چھ دن میں پیدا فرمایا اور یہ بھی ثابت ہے کہ تخلیق کا آخری دن جمعہ ہے۔ پس لازم ہوا کہ تخلیق کی ابتدا اتوار سے ہو اور اگر تخلیق کی ابتدا ہفتے کے دن سے ہو اور انتہا جمعے کو ہو، تو ساتوں دن تخلیق ہوگی اور یہ قرآن کے خلاف ہے۔ (۱)

علامہ ابن القیم کی رائے

علامہ ابن القیم الجوزی رحمہ اللہ نے ''المنار المنیف'' میں فرمایا کہ

''وهو في صحيح المسلم ولكن وقع الغلط في رفعه و إنما هو من قول كعب الأحبار ، كذلك قال إمام أهل الحديث محمد بن إسماعيل البخاري في تاريخه الكبير، وقاله غيره من علماء المسلمين أيضاً ، وهو كما قالوا لأن اللّٰه أخبر أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، وهذا الحديث يقتضي أن مدة التخليق سبعة أيام، واللّٰه أعلم''.

(یہ حدیث صحیح مسلم میں ہے؛ لیکن اس کو مرفوع کرنے میں غلطی ہوگئی، اور یہ تو بس کعب احبار رضی اللہ عنہ کے کلام میں سے ہے، امام المحدثین محمد بن اسماعیل بخاری رحمہ اللہ نے تاریخِ کبیر میں اسی طرح کہا ہے اور ان کے علاوہ دیگر علما نے بھی یہی بات کہی ہے اور حقیقت بھی وہی ہے جو ان حضرات نے بیان کی ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ اس نے

(۱) مجموعة فتاویٰ ابن تيمية: ۱۸/۱۸

زمین وآسمان کی تخلیق چھ دن میں کی اور اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ مدتِ تخلیق سات دن ہو۔)(۱)

علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ کی رائے

مشہور مفسر علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں سورۃ الاعراف کی (آیت: ۵۴) کی تفسیر کرتے ہوئے امام احمد، مسلم ونسائی رحمہم اللہ کے حوالے سے مذکورہ بالا حدیث نقل کی ہے، پھر اس پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ

" وفيه استيعاب الأيام السبعة ، والله تعالٰى قد قال: "في ستة أيام" ولهذا تكلم البخارى وغير واحد من الحفاظ في هذا الحديث ، وجعلوه من رواية أبي هريرة عن كعب الأحبار، وليس مرفوعا".

(اس حدیث میں ساتوں ایام کا استیعاب ہے؛ حالاں کہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ "چھ دنوں میں" (تخلیق ہوئی ہے) اسی لیے بخاری اور بہت سے حفاظِ حدیث نے اس حدیث میں کلام کیا ہے اور اس کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی کعب احبار رضی اللہ عنہ سے روایت قرار دیا ہے اور یہ مرفوع (یعنی اللہ کے رسول کا قول) نہیں ہے۔(۲)

ملا علی قاری رحمہ اللہ کی رائے

ملا علی القاری رحمہ اللہ موضوعاتِ کبیر میں اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ "یہ حدیث مسلم شریف میں ہے، لیکن اس میں غلطی ہوگئی ہے کہ اس

(۱) المنار المنيف: ۸۴-۸۶

(۲) تفسیر ابن کثیر: ۲/۲۲۰

کو مرفوع (یعنی اللہ کے رسول کا قول) بتایا گیا ہے؛ حال آں کہ یہ کعبِ احبار کا قول، ہے جیسا کہ امام حدیث "بخاری" نے "تاریخ کبیر" میں اور دیگر علما مسلمین نے بیان کیا ہے اور بات وہی ہے، جو ان حضرات نے بیان کی ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ آسمانوں اور زمین اور ان کے درمیان کی تمام چیزیں چھ دنوں میں پیدا فرمائی ہیں اور حدیث اس معنے کو متضمن ہے کہ تخلیق کی مدت سات دن ہے۔(۱)

علامہ آلوسی بغدادی کی رائے

علامہ آلوسی بغدادی رحمہ اللہ نے "روح المعاني" میں اس حدیث کو نقل کر کے فرمایا ہے کہ

"ولایخفی أن هذا الخبر مخالف للآية الكريمة فهو إما غير صحيح وإن رواه مسلم وإما مؤول".

(مخفی نہ رہے کہ یہ حدیث آیتِ کریمہ کے مخالف ہے؛ لہٰذا وہ یا تو صحیح نہیں ہے، اگرچہ اس کو امام مسلم رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے، یا یہ کہ وہ مؤول ہے۔)(۲)

علامہ مناوی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ مناوی رحمہ اللہ نے "فيض القدير" میں لکھا ہے کہ

" قال الزركشي رحمہ اللہ أخرجه مسلم وهو من غرائبه وقد تكلم فيه ابن المديني والبخاري وغيرهما من الحفاظ

(۱) موضوعات کبیر:۱۰۰
(۲) روح المعاني: ۱۳۳/۸

وجعلوه من كلام كعب الأحبار وأن أبا هريرة رضي الله عنه إنما سمعه منه، لكن اشتبه على بعض الرواة فجعله مرفوعاً".

علامہ زرکشی رحمہ اللہ نے کہا کہ

"اس حدیث کو امام مسلم رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے اور یہ مسلم کی غریب احادیث میں سے ہے اور اس حدیث پر حفاظِ حدیث نے کلام کیا ہے اور اس کو کعب احبار رضی اللہ عنہ کا قول قرار دیا ہے اور یہ کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس کو کعب احبار رضی اللہ عنہ سے ہی سنا ہے؛ لیکن بعض راویوں کو اشتباہ ہو گیا اور اس کو مرفوع قرار دے دیا۔"(۱)

علامہ رشید رضا مصری رحمہ اللہ کی رائے

مصر کے مشہور عالم علامہ رشید رضا مصری رحمہ اللہ نے اپنی "تفسیر المنار" میں اس حدیث کے متعلق فرمایا ہے کہ

"حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث، جو اس مسئلے میں سب سے قوی ہے، اس کا متن نصِ کتاب اللہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔"(۲)

ان محدثین و مفسرین کرام کی عبارات سے پتہ چلا کہ ان حضرات نے اس حدیث کو قرآنِ مجید کی آیات کے خلاف ہونے کے خیال سے رد فرمایا ہے۔

فنِ حدیث میں اصولِ درایت کا استعمال

اور یہ دراصل فنِ حدیث میں اصولِ درایت کے استعمال کا لازمی و لابدی

---

(۱) فیض القدیر: ۴۴۸/۳

(۲) تفسیر المنار: ۴۴۹/۸

تقاضا ہے، فنِ حدیث میں جس طرح اصولِ روایت کو کام میں لایا جاتا ہے، اسی طرح درایت سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ان اصول میں سے چند اہم اصول یہ ہیں کہ حدیث قرآن مجید، سنتِ متواترہ اور اجماعِ قطعی کے خلاف نہ ہو۔(۱)

حضراتِ محدثین نے اس اصول کے پیشِ نظر ان احادیث کا رد کیا ہے، جن کا مفہوم قرآن مجید کے نصوص سے معارض معلوم ہوتا ہے۔

مثلاً: یہ حدیث جو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لا يدخل ولد الزنا الجنةَ ولا شيءٌ من نسله إلى سبعة آباء. »

(حرامی بچہ جنت میں داخل نہ ہوگا اور نہ اس کی نسل میں سے کوئی سات پشتوں تک جنت میں داخل ہوگا۔)(۲)

محدثین وعلمائے جرح وتعدیل نے اس حدیث کو موضوع وباطل قرار دیا ہے۔(۳)

کیوں کہ یہ صریح طور پر قرآنی اصول کے خلاف ہے، قرآن نے فرمایا:

﴿ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزرَ اُخرٰی ﴾ (النجم: ۳۸)

---

(۱) نزهة النظر: ۶۱، فتح المغيث: ۱/۳۹۶، تدريب الراوی: ۱/۲۷۶، توضيح الأفكار: ۲/۹۶

(۲) سنن كبرىٰ نسائی: ۳/۱۷۸، طبرانی فی الاوسط: ۱/۳۶۳، مسند عبد بن حميد: ۱/ ۴۲۸

(۳) دیکھو: موضوعات ابن الجوزی: ۳/۱۱۱، اللالی المصنوعة للسيوطی: ۲/۱۹۳، كشف الخفاء: ۲/۴۵۲

(ایک نفس دوسرے کا بوجھ نہیں اُٹھائے گا۔)(۱)

ایک طرف قرآن کا یہ اصول ہے کہ کوئی کسی کا بوجھ نہ اٹھائے گا، دوسری طرف یہ حدیث بتاتی ہے کہ زنا کار کا بوجھ اس کے بچے پر اور اس بچے کی سات نسلوں پر لادا جائے گا، ظاہر ہے کہ قرآن کے خلاف اس حدیث کو قبول نہیں کیا جا سکتا ہے؛ لہٰذا اس کو رد کر دیا گیا۔

بتانا یہ چاہتا تھا کہ محدثین نے روایتی پہلو کے ساتھ درایتی پہلو کو بھی برتا ہے، اسی اصول کے تحت زیرِ بحث حدیث کو علما نے رد کر دیا ہے کہ یہ قرآنی تصریح کے خلاف ہے۔

ایک اور اصول

لیکن یہ اسی صورت میں قابلِ رد ہے اور ہونا چاہیے جب کہ حدیث کو قرآنی تصریح کے خلاف مانا جائے اور محدثین وعلما نے جو اس کو رد کیا ہے، وہ بھی اسی بنیاد پر ہے کہ یہ قرآن کے خلاف ہے اور اگر اس حدیث کی ایسی تاویل ہو جائے، جس سے وہ مخالفتِ قرآن کے الزام سے بری ہو جائے، تو وہ قابلِ رد نہ رہے گی؛ کیوں کہ جس طرح محدثین نے روایت کے مخالفِ قرآن ہونے کی صورت میں اس کے قابلِ رد ہونے کا اصول مقرر کیا ہے، اسی طرح انہی حضرات نے یہ اصول بھی بتایا ہے کہ اگر حدیث تاویل کے ذریعے مخالفتِ قرآن سے نکل جائے، تو قابلِ قبول ہو سکتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جہاں یہ اصول بتایا گیا ہے کہ ایسی حدیث قبول نہیں کی جائے گی، جس کا مدلول قرآن سے متصادم ہو، وہیں یہ بھی لکھا گیا ہے کہ

"حیث لایقبل شئ من ذلک التاویل". (۲)

---

(۱) اس مضمون کی آیات قرآن میں درجِ ذیل مقامات پر وارد ہوئی ہیں: الأنعام :۱۶۴، الإسراء: ۱۵، فاطر :۱۸، الزمر :۷، النجم :۳۸

(۲) فتح المغیث : ۱/۳۶۹ ،نزهة النظر لابن حجر :۶۱

یعنی وہ قاعدہ واصول اس وقت ہے، جب کہ کوئی قابلِ اعتبار تاویل اس میں نہ چل سکتی ہو۔اور علامہ سیوطی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے لکھا ہے کہ

" وأما المعارضة مع إمكان الجمع فلا ".

(لیکن قرآن وحدیث یا اجماع سے معارضہ دونوں میں تطبیق وجمع کے ممکن ہونے کے ساتھ ہو،تو یہ موضوع ہونے کی دلیل نہیں۔)(۱)

اور علامہ امیر صنعانی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے "توضيح الأفكار" میں فرمایا کہ

"وهذا إنما يأتي حيث لايمكن الجمع بوجه من الوجوه ، أما مع إمكان الجمع فلا ".

(اور یہ معارضے کی بات وہاں حاصل ہوتی ہے، جہاں دونوں میں کسی بھی طرح سے تطبیق وجمع ممکن نہ ہو؛ لیکن دونوں میں جمع وتطبیق کے امکان کے ساتھ نہیں ہوسکتی۔)(۲)

معلوم ہوا کہ اگرکوئی تاویل ایسی اس میں چل جائے؛ جوقابلِ اعتبار ہو،تو پھر وہ حدیث قابلِ قبول ہوجاتی ہے،اوراس صورت میں اس کوموضوع نہیں کہا جائے گا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ حدیث کا مفہوم ومدلول بہ ظاہر قرآن سے معارض ومتصادم ہے،تو اگر اس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو،تو وہ قابلِ رد ہےاور اگرتاویل کی گنجائش ہو،تو مقبول ہے۔

پھر وہ تاویل کا عمل چوں کہ ایک اجتہادی کام ہے، ہوسکتا ہے کہ اس میں اختلاف ہو،بعض کے نزدیک وہ تاویل قابلِ اعتبار نہ ہو،لہٰذا وہ بہ دستور حدیث کو نا قابلِ اعتبار قرار دیں اور بعض کے نزدیک وہ تاویل قابلِ اعتبار ہو، لہٰذا وہ حدیث

(۱) تدریب الراوی:۱/۲۷۶

(۲) توضیح الافکار: ۲/۹۶

کو مقبول قرار دیں ۔ نیز ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ حدیث کی کوئی تاویل وتوضیح بعد والے کی سمجھ میں آ جائے ، جب کہ پہلے لوگوں کی سمجھ میں اس کی کوئی معقول توضیح نہ آئی ہو، اس وجہ سے انہوں نے اس کو رد کر دیا ہو۔

سلفِ صالحین سے نظیریں

چناں چہ اسلافِ کرام میں بھی ایسا ہوا ہے مثلاً :

(۱) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا:

« إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ. »

(میت کو اس کے گھر والوں کے رونے سے عذاب ہوتا ہے ۔)

اس کو اس لیے رد کر دیا کہ یہ قرآنی اصول ﴿ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرٰى ﴾ کے خلاف ہے۔

اور فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں فرمایا؛ بل کہ در اصل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی عورت کو قبر پر روتے دیکھا ،تو یہ فرمایا کہ یہ رو رہی ہے؛ حال آں کہ میت پر عذاب ہو رہا ہے ۔(۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ "إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ"، جو بعض صحابہ جیسے حضرت عمر وابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کیا ہے، یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ اور فرمایا تھا اور سننے والوں نے کچھ اور نقل کر دیا، اس میں ان سے غلطی ہوگئی جیسا کہ بعض روایات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔(۲)

---

(۱) بخاری: ۱/۱۷۲، مسلم: ۱/۳۰۳، ابو دائود: ۲/۴۴۶، وغیرہ

(۲) دیکھو: مسلم: ۱/۳۰۳

اسی طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس حدیث کا انکار کیا ہے اور فرمایا کہ کیا کوئی شخص اللہ کے راستے میں شہید ہو جائے اور اس کی بیوی جہالت وحماقت کی وجہ سے اس پر روئے تو کیا اس شہید پر اس بے وقوف عورت کی وجہ سے عذاب ہوگا؟ (۱)

مگر خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بعض اوقات اس حدیث کی تاویل فرمائی ہے، اور انہوں نے متعدد تاویلات اس کی پیش فرمائی ہیں۔ تفصیل کے لیے مسلم شریف دیکھیں، نیز ابن حجر رحمہ اللہ کی فتح الباری میں بھی ان کی تاویلات کا ذکر ہے، اسی طرح دوسرے علما نے بھی اس حدیث کو صحیح قرار دے کر، اس کی متعدد تاویلات پیش فرمائی ہیں، جس سے یہ حدیث قرآن کے معارضے سے نکل جاتی ہے۔ (۲)

(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی رات اللہ تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھا یا نہیں؟ اس سلسلے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ جس نے یہ گمان کیا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کو دیکھا، اس نے خدا پر جھوٹ باندھا۔ (۳)

اور اس پر وہ آیت ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ وغیرہ سے استدلال فرماتی ہیں، مگر حضرت ابن عباس، حضرت انس رضی اللہ عنہما اور دیگر اصحاب سے بہ روایاتِ صحاح ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کو دیکھا ہے اور یہی جمہور علما کا مذہب ہے، جیسا کہ علامہ نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلم میں لکھا ہے۔

رہا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا آیت سے استدلال تو علما نے اس کے جوابات دیے ہیں اور بتایا ہے کہ حدیث میں صرف دیکھنے کا ذکر ہے اور آیت جس کی نفی

---

(۱) ذکرہ ابن حجر فی فتح الباری بروایۃ ابی یعلی: ۱۵۴/۳

(۲) دیکھو: شرح المسلم للنووی: ۳۰۲/۱-۳۰۴، فتح الباری: ۱۵۳/۳-۱۵۶

(۳) رواہ مسلم: ۹۸/۱

کررہی ہے، اس سے وہ رویت مراد ہے جو بہ طورا حاطے کے ہو؛ لہٰذا تعارض نہیں۔ (۱)

(۳) اسی طرح بعض محدثین نے اس حدیث کو موضوع کہہ دیا، جسے بخاری نے **الادب المفرد** میں، ترمذی، ابو داؤد، ابن ماجہ نے اپنی سنن میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ثوبان رحمہ اللہ سے اور امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

" لا يؤمنّ عبد قوما ، فيخص نفسه بدعوة دونهم ، فإن فعل فقد خانهم".

(کوئی بندہ کسی قوم کی امامت کرتے ہوئے ہرگز اپنے نفس کو کسی دعا میں خاص نہ کرے، اگر ایسا کیا، تو اس نے قوم سے خیانت کی۔) (۲)

اور اس کو موضوع کہنے کی وجہ یہ بتائی کہ یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل کے خلاف ہے جو احادیث سے ثابت ہے؛ کیوں کہ حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر دعائیں صیغۂ مفرد سے واقع ہوئی ہیں، لہٰذا اگر امام کو اپنے لیے دعا میں تخصیص کرنا قابلِ نکیر تھا، تو خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس طرح کیا؟

مگر محقق علما کی نظر میں محض اس ظاہری معارضے کی وجہ سے اس حدیث کو موضوع قرار دینا صحیح نہیں، اسی لیے علما نے ان لوگوں کا رد کیا ہے، جو اس کو موضوع کہتے ہیں؛ چناں چہ علامہ زرکشی رحمہ اللہ نے "**النكت على ابن الصلاح**" میں اور علامہ امیر الصنعانی رحمہ اللہ نے "**توضيح الأفكار**" میں اس شبہے کا جواب

---

(۱) فتح الملہم: ۱/ ۳۳۹، شرح مسلم للنووی: ۱۱/ ۹۷ وغیرہ

(۲) ترمذی: ۳۵۷، ابو داؤد: ۹۰، ابن ماجہ: ۹۲۳، احمد: ۵/ ۲۵۰، الادب المفرد: ۱/ ۳۷۵، شعب الایمان: ۷/ ۵۱۸

دیتے ہوئے، ان دونوں حدیثوں میں اس طرح تطبیق دی ہے، کہ ممکن ہے کہ پہلے ارشاد سے یہ مراد ہو کہ جو دعائیں احادیث سے ثابت ومشروع نہیں، ان میں اپنے لیے خاص دعا کا اہتمام قوم سے خیانت ہے۔(۱)

لہٰذا جن احادیث میں امام کو دعا میں اپنی تخصیص کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن واحادیث میں وارد دعاؤں کے علاوہ اپنی تخصیص نہ کرے اور قرآن واحادیث میں اگر کوئی دعا خاص الفاظ کے ساتھ آئی ہے، تو وہ منع نہیں ہے۔

(۴) اسی طرح علامہ ابن حبان رحمہ اللہ نے ان احادیث کو موضوع کہا ہے، جن میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھوک کی وجہ سے پیٹ پر پتھر باندھتے تھے، وہ کہتے ہیں کہ صحیح حدیث میں یہ آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صوم وصال نہ رکھو، صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ آپ تو صوم وصال رکھتے ہیں؟ تو فرمایا کہ:

"إني لستُ كأحدكم ، إني أُطْعَمُ وأُسْقٰى".

(میں تم جیسا نہیں ہوں، مجھے کھلایا اور پلایا جاتا ہے۔)

وہ اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ

« هذا الخبر دليل على أن الأخبار التي فيها ذكر وضع النبي صلى الله عليه وسلم الحجر على بطنه هي كلها أباطيل، إذ الله عز وجل كان يطعم رسول الله صلى الله عليه وسلم ويسقيه إذا واصل ، فكيف يتركه جائعاً مع عدم الوصال حتى يحتاج إلى شدّ حجر على بطنه ، وما يغني الحجر عن الجوع. »

(۱) النكت على ابن الصلاح: ۲/۲۲۹۲، توضيح الافكار: ۲/۹۷

(یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے، کہ جن احادیث میں رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کے پیٹ پر پتھر باندھنے کا ذکر ہے، وہ سب کی سب باطل ہیں؛ کیوں کہ اللہ جل وعلا جب صوم وصال رکھنے کے وقت آپ کو کھلاتا و پلاتا تھا، تو دوسرے وقت میں کیسے وہ آپ کو بھوکا چھوڑ دے گا، یہاں تک کہ آپ پیٹ پر پتھر باندھنے کے محتاج ہوں؛ جب کہ پتھر کچھ بھوک سے مستغنی کرنے والا بھی نہیں۔) (۱)

مگر امام ابن حبان رَحِمَهُ اللهُ نے جو ان احادیث میں تعارض سمجھ کر ایک قسم کی احادیث کو موضوع و باطل کہہ دیا ہے، جمہور علما کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ ان دونوں میں تطبیق کی صورت ممکن ہے، علامہ ابن حجر عسقلانی رَحِمَهُ اللهُ نے ''فتح الباری'' میں لکھا ہے کہ لوگوں نے ان کی باتوں کا خوب رد کیا ہے اور سب سے زیادہ عمدہ دلیل، جس سے ان کا رد کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ خود ابن حبان رَحِمَهُ اللهُ نے حضرت ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سے اپنی صحیح میں حدیث روایت کی ہے کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم دوپہری کے وقت نکلے اور ابو بکر و عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُما کو دیکھا تو پوچھا کہ کیوں باہر نکلے ہو؟ انھوں نے کہا کہ ہمیں بھوک نے باہر نکلنے پر مجبور کیا ہے، آپ نے فرمایا کہ اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے! مجھے بھی اسی بھوک نے باہر نکالا ہے''، یہ حدیث ان کے استدلال کا رد کرتی ہے۔ (۲)

اور علامہ ذہبی رَحِمَهُ اللهُ نے ''سير أعلام النبلاء'' میں لکھا ہے کہ

''میں نے حافظ ضیا کا لکھا ہوا ایک جز دیکھا، جو انھوں نے ابن

---

(۱) صحيح ابن حبان: ۸/۳۴۴

(۲) فتح الباري: ۴/۲۰۸

حبان رَحِمَہُ اللّٰہُ کے رد میں لکھا ہے، اس میں انھوں نے فرمایا کہ ابن حبان رَحِمَہُ اللّٰہُ نے حدیثِ وصال کے بارے میں کہا کہ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے، کہ جن احادیث میں رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے پیٹ پر پتھر باندھنے کا ذکر ہے، وہ سب کی سب باطل ہیں، میں کہتا ہوں کہ خود انھوں نے حضرت ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ سے حدیث روایت کی کہ ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما بھوک کی وجہ سے باہر نکلے اور رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ملاقات ہوئی، تو کہا کہ بھوک نے ہم کو نکالا ہے، اور آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بھی کہا کہ مجھے بھی اسی بات نے نکالا جس نے تم کو نکالا ہے، پس یہ اس کی دلیل ہے کہ آپ کو صرف صومِ وصال کے وقت کھلایا اور پلایا جاتا تھا۔''(۱)

اس کے ساتھ جمہور نے ابن حبان رَحِمَہُ اللّٰہُ کے جواب میں دونوں قسم کی احادیث کی جمع وتطبیق کی یہ صورت بھی لکھی ہے کہ حضرت نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو روزے کی حالت میں کھلائے جانے اور پلائے جانے سے مراد، یہ ظاہری کھانا اور پینا نہیں ہے؛ بل کہ اس سے مراد روحانی غذا ہے، جو اللہ کی عظمت وجلالت میں تفکر، اس کے مشاہدے میں غوطہ زنی، اس کی معرفت میں غرق ہو جانے، اس کی محبت کے نشے میں مستی، اس سے مناجات میں استغراق اور اس کی طرف توجہ وانابت میں کمال سے حاصل ہوتی ہے، اور یہ وہ غذا ہے، جو انسان کو جسمانی وظاہری غذاؤں سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ لہٰذا ظاہری غذا سے بے نیازی کے ساتھ جسمانی طور پر بھوک کا پایا جانا کوئی مستبعد بات نہیں؛ کیوں کہ حضراتِ انبیا کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں: ایک جہتِ تجرد، ایک جہت

(۱) سیر أعلام النبلاء: ۱۶/۹۸

تعلق، پس پہلی جہت کے لحاظ سے یہ حضرات ان باتوں سے محفوظ ہوتے ہیں، جو عام انسانوں کولاحق ہوتی ہیں، جیسے ضعف، بھوک، پیاس، کمزوری وغیرہ اور دوسری جہت کے لحاظ سے دیکھیں، تو ظاہراً یہ سب باتیں ان کولاحق ہوتی ہیں؛ اس لیے ان کے ظاہر تو بشر ہوتے ہیں، جن کو یہ ظاہری آفات لاحق ہوتی ہیں، مگر ان کے باطن ربانی ہوتے ہیں، جواللہ تعالی سے مناجات کی لذت پاکر غذا حاصل کرتے ہیں۔(۱)

غرض یہ کہ جس حدیث کا مفہوم و معنی بہ ظاہر قرآن و حدیث یا اجماع کے معارض ومخالف ہو، اس کو اگر تاویل کے ذریعے معارضے سے نکالا جا سکتا ہو، تو اس حدیث کا اعتبار کرنا چاہیے۔

حافظ ابن حجر کا ارشاد

یہاں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا ایک ارشاد ذہن نشین ہونا چاہیے، وہ علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ کے ایک حدیث کو اس بنا پر رد کرنے پر کہ وہ صحیحین (بخاری و مسلم) کی ایک حدیث سے معارض ہے، رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ولاینبغی الإقدام علی الحکم بالوضع إلا عند عدم إمکان الجمع ، ولایلزم من تعذر الجمع فی الحال أن لایمکن بعد ذلک“.

(حدیث پر موضوع ہونے کا حکم لگانے پر اقدام اس وقت تک نہیں کرنا چاہیے کہ دونوں (متعارض حدیثوں) میں تطبیق ناممکن ہو جائے، اور فی الحال تطبیق کے متعذر ہونے سے یہ لازم نہیں کہ بعد کے زمانے

(۱) دیکھو: زاد المعاد: ۲/۳۰، فتح الباری: ۴/۲۰۸، زرقانی علی المؤطا: ۲/۲۴۳، فیض القدیر: ۳/۱۲۴

میں بھی ناممکن ہو۔)(۱)

یہ بات جس طرح دو متعارض حدیثوں کے بارے میں ہے، اسی طرح دو آیات یا ایک حدیث اور ایک آیت کے مابین تعارض کی صورت میں بھی بہ طور اصول وقاعدے کے مسلم ہونا چاہیے جیسا کہ ظاہر ہے۔

حدیثِ زیرِ بحث اور آیت میں تطبیق کی صورت

اس اصول کے پیشِ نظر زیرِ بحث حدیث اور آیتِ مذکورہ (جس میں چھ دن میں تخلیق کا ذکر ہے) کے مابین کوئی صورتِ تطبیق نکل آئے، تو اس حدیث کے اعتبار کرنے میں کوئی تامل نہ ہونا چاہیے، اگرچہ تطبیق کی صورت نہ پا کر اس کو پہلے حضرات نے قبول نہ کیا ہو۔

راقم الحروف نے ایک مطالعے کے دوران محسوس کیا کہ حدیثِ زیرِ بحث آیتِ مذکورہ سے معارض نہیں ہے اور دونوں میں تطبیق ہو سکتی ہے اور تطبیق بھی تکلف وتعسف پر مبنی نہیں؛ بل کہ بلا تکلف وتعسف قابلِ فہم ہے۔

میں اپنے اس مطالعے کا خلاصہ یہاں پیش کر رہا ہوں، تا کہ علمائے کرام اس پر غور فرمائیں اور اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔ مجھے اس پر اصرار نہیں ہے؛ بل کہ یہ صرف ایک طالب علمانہ معروضہ ہے، جس کو میں اسی حیثیت سے پیش کر رہا ہوں۔

فی ستۃ ایام کی تفسیر

حدیث پر غور کرنے سے پہلے، آیتِ کریمہ جس میں چھ دنوں میں تخلیقِ کائنات کا ذکر ہے، اس میں غور کر لینا چاہیے۔ اس آیت میں قابلِ غور بات یہ ہے کہ "في ستة أيام" (چھ دنوں میں) سے کیا مراد ہے؟

---

(۱) القول المسدد: ۱۷

جمہور مفسرین نے لکھا ہے کہ یہاں "یوم" (دن) سے مراد متعارف دن نہیں ہے؛ کیوں کہ جب اللہ تعالیٰ نے کائنات کو پیدا فرمایا تو اس سے پہلے سے دنوں کا یہ متعارف نظام جیسا کہ ظاہر ہے، قائم نہیں تھا؛ بل کہ انہی چھ دنوں کی مدت میں اس کا نظام بھی قائم ہوا ہے؛ لہٰذا یہاں "ستتة أيام" سے مراد متعارف دن نہیں ہیں۔

امام ابن جریر طبری رَحِمَہُ اللہُ نے اس پر تاریخ میں تفصیلی کلام کیا ہے، انھوں نے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے جو فرمایا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ جن چھ دنوں میں اللہ نے مخلوقات کو پیدا کیا، ان میں سے ہر دن کی مقدار دنیوی ایام کے لحاظ سے ایک ہزار برس کے برابر تھی، نہ کہ ہمارے ان متعارف ایام کے برابر؟ جب کہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں بتایا کہ اس سے اخروی چھ دن مراد ہیں؛ بل کہ اللہ تعالیٰ نے تو یہ کہا ہے کہ اللہ نے زمین و آسمان اور ان کے مابین کی چیزوں کو "چھ ایام" میں پیدا کیا اور اس کے مخاطبین کے نزدیک ایام سے وہی ایام مراد ہیں، جن میں سے ہر ایک طلوعِ فجر سے غروبِ شمس تک ہوتا ہے اور یہ مسلم ہے کہ اللہ نے اپنی کتاب میں بندوں سے جو خطاب کیا ہے، وہ اس کے زیادہ مشہور و معروف معنی کی جانب پھیرا جاتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اس سلسلے میں عقل سے استنباط کے بجائے احادیث و آثار پر اعتماد کیا ہے؛ کیوں کہ ان میں سے اکثر امور گزشتہ کی خبریں ہیں اور یہ محض عقل سے استنباط کرنے سے معلوم نہیں ہو جاتیں اور ہمارے علم میں ائمۂ دین میں سے کوئی نہیں جو اس کے خلاف کا قائل ہو، پھر اس بارے میں بعض روایات بھی مروی ہیں، جیسے عکرمہ رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا کہ اللہ نے زمین و آسمان کی تخلیق چھ دن میں کی اور ان میں سے ہر دن تمہارے دنوں کے لحاظ سے ایک

ہزار برس کے برابر تھا، اسی طرح ضحاک سے بھی روایت ہے اور حضرت کعب وحضرت مجاہد رحمہما اللہ نے بھی فرمایا کہ ہر دن ایک ہزار برس کے برابر تھا۔(۱)

امام بغوی رحمہ اللہ اپنی تفسیر ''معالم التنزیل'' میں فرماتے ہیں:

'' أراد به في مقدار ستة أيام ؛ لأن اليوم من لدن طلوع الشمس إلى غروبها، ولم يكن يومئذ يوم ولا شمس ولا سماء''.

(یعنی **ستة أيام** سے چھ دنوں کی مقدار مراد لی ہے؛ کیوں کہ دن طلوعِ آفتاب سے غروبِ آفتاب تک ہوتا ہے اور اُس وقت نہ دن تھا، نہ سورج، نہ آسمان۔)(۲)

اورعلامہ محمود آلوسی بغدادی رحمہ اللہ سورہ یونس آیت:۴ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

''ولايمكن أن يراد باليوم اليوم المعروف لأنه كما قيل: عبارة عن كون الشمس فوق الأرض، وهو مما لايتصور تحققه حين لا أرض ولاسمآء''.

(دن سے متعارف دن مراد لینا ممکن نہیں ؛ کیوں کہ دن جیسا کہ کہا گیا ہے، نام ہے سورج کے زمین کے اوپر ہونے کا اور جب نہ زمین تھی اور نہ آسمان، اس وقت اس کے تحقق کا تصور نہیں ہوسکتا۔)(۳)

علامہ رشید رضا مصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

(۱) ملخصاً من تاریخ الطبری:۱/۴۲-۴۳

(۲) معالم التنزیل:۲/۱۶۴

(۳) روح المعانی: ۱۱/۶۴و۱۲/۴

”ولایعقل أن تکون ھذہ الأیام الستة من أیام أرضنا التي یحدد لیل الیوم ونھارہ منھا بأربع وعشرین ساعةً من الساعات المعروفة عندنا، فإن ھذہ الأیام إنما وجدت بعد خلق ھذہ الأرض، فکیف یکون أصل خلقھا فی أیام منھا.“

(یہ بات معقول نہیں ہے، کہ چھ دن ہماری زمین کے ان چھ دنوں میں سے ہوں، جن میں سے ایک دن ورات کو چوبیس گھنٹوں سے محدود کیا جاتا ہے، جو ہمارے پاس معروف ہیں، وجہ یہ ہے کہ یہ چھ دن بھی اس زمین کی تخلیق کے بعد موجود ہوئے ہیں، تو زمین کی تخلیق انہی دنوں میں کیسے ہوسکتی ہے؟)(۱)

ان تمام عبارات کا حاصل یہی ہے کہ آیت میں ”ستة أیام“ سے مراد یہ معروف ومتعارف دن نہیں ہیں، ان کا یہاں مراد لینا، معقول وصحیح نہیں۔

پھر ان سے کیا مراد ہے؟ ان حضرات نے بتایا ہے کہ مراد مطلق وقت ہے، جو چھ دنوں کی مدت کے برابر تھا۔(۲)

اس کے بعد یہاں یہ بھی واضح ہو کہ اکثر علمائے تفسیر نے (چھ دنوں کی مدت) سے بھی دنیوی چھ دنوں کی نہیں؛ بل کہ آخرت کے چھ دنوں کی مدت مراد لی ہے، جس کا ایک دن ایک ہزار برس کے برابر ہے۔ امام ابوجعفر الطبری رحمہ اللہ نے اسی قول پر اکتفا کیا ہے اور حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے اس کو نقل کیا ہے۔ اور تفسیر ابن عباس رضی اللہ عنہ

(۱) تفسیر المنار: ۸/ ۴۴۵

(۲) دیکھو: معالم التنزیل: ۲/ ۱۶۴، روح المعانی: ۱۱/ ۶۴ وغیرہ

میں ہے کہ چھ دنوں میں سے ہر ایک دن کا طول ایک ہزار برس ہے۔(۱)

علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں:

"واختلفوا في هذه الأيام، هل كان كل يوم منها كهذه الأيام كما هوا المتبادر إلى الأذهان ، أوكل يوم كألف سنة كما نص على ذلك مجاهد والإمام أحمد ، ويروىٰ ذلك من رواية الضحاک عن ابن عباس."

(ان چھ دنوں کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے کہ کیا ان میں سے ہر دن ان متعارف دنوں کی طرح تھا جیسا کہ ذہنوں کی طرف یہی متبادر ہوتا ہے، یا ہر دن ایک ہزار برس کی مانند تھا؟ جیسا کہ مجاہد اور امام احمد رحمہما اللہ نے تصریح کی ہے اور یہ بات ضحاک کی روایت سے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔)(۲)

علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر "زاد المسیر" میں لکھا ہے کہ

" قال ابن عباس: مقدار كل يوم من تلک الأيام ألف سنة ، و به قال كعب ومجاهد والضحاک ، ولا نعلم خلافاً في ذلک".

(ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ان چھ دنوں میں سے ہر دن کی مقدار ایک ہزار سال کے برابر تھی اور یہی حضرت کعب، مجاہد اور ضحاک رحمہم اللہ کا قول ہے اور ہم اس میں کسی کا اختلاف نہیں جانتے۔)(۳)

---

(۱) تفسیر طبری :۱۴۶/۵،تفسیر ابن عباس على هامش الدر المنثور:۹۹/۲

(۲) تفسیر ابن کثیر: ۲۲۰/۲

(۳) زاد المسیر: ۲۱۱/۳

اس سے معلوم ہوا کہ علما میں اگرچہ اختلاف ہے، جیسا کہ ابن کثیر رحمہ اللہ نے فرمایا، مگر زیادہ تر علما نے ان چھ دنوں سے آخرت کے چھ دن مراد لیے ہیں اور یہی قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ حضرت مجاہد، امام احمد اور ضحاک رحمہم اللہ وغیرہ سے مروی ہے، جیسا کہ ابن کثیر وطبری وابن الجوزی رحمہم اللہ کی عبارتوں سے واضح ہے۔

نیز امام قشیری رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے اور جدید مفسرین میں سے علامہ رشید رضا مرحوم نے اپنی تفسیر میں اسی کو اختیار کیا ہے۔ اسی طرح حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے معارف القرآن میں اسی کو اختیار کیا ہے۔(۱)

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ "ستة أيام" سے مراد یہ متعارف دن نہیں ہیں اور یہ کہ اس سے مراد چھ دنوں کی مقدار ہے اور دن سے بھی جمہور کے نزدیک آخرت کے دن مراد ہیں، جن میں سے ہر دن کی مقدار ایک ہزار برس کے برابر ہے۔ جیسا کہ قرآن میں فرمایا گیا:

﴿ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّوْنَ ﴾ (السجدة: ۵)

اس طور پر ان آیات کا، جن میں تخلیقِ کائنات کا تذکرہ کیا گیا ہے، یہ مطلب ہوا کہ "اللہ تعالیٰ نے زمین وآسمان اور ان کے مابین کی سب چیزوں کو دنیوی دنوں کے اعتبار سے چھ ہزار سال میں پیدا فرمایا"۔ اور یہی مطلب جدید سائنسی انکشافات وتحقیقات کے مطابق ہے۔ جیسا کہ جدید سائنس کے ماہرین نے بتایا ہے۔(۲)

حدیثِ پاک کی تشریح

جب آیت کا مطلب واضح ہوگیا، تو اب حدیث پاک کی تشریح وتوضیح کی طرف

(۱) دیکھو: تفسیر قرطبی: ۷/ ۲۱۹، تفسیر المنار: ۸/ ۴۴۵، معارف القرآن: ۳/ ۵۷۲

(۲) دیکھو: ڈاکٹر موریس کی کتاب "بائبل قرآن اور سائنس: ۱۳۸-۱۴۵

توجہ فرمائیں، تاکہ آیت وحدیث میں تعارض وتخالف نہ ہونا واضح طور پر معلوم ہو سکے۔

(۱) حدیثِ زیرِ بحث میں سب سے پہلی بات جو قابلِ غور ہے، وہ یہ ہے کہ اس میں جو دن گنائے گئے ہیں، وہ متعارف دن ہیں یا وہ، جن کا قرآن میں ذکر کیا گیا ہے؟

اگر ان سے وہ دن مراد لیے جائیں، جو قرآن میں مذکور ہیں تو بے شک قرآن سے معارضہ لازم آئے گا، کہ قرآن چھ اخروی دنوں میں کائنات کی تخلیق کا ذکر کرتا ہے، جب کہ یہ حدیث سات اخروی دنوں میں تخلیق کا ہونا بیان کرتی ہے۔ حضراتِ علما ومحدثین کرام نے عموماً حدیثِ مذکورہ میں وہی دن مراد لے، کہ جس کا قرآن میں ذکر ہے، تعارض محسوس فرمایا ہے اور پھر اسی کی وجہ سے اس حدیث پر طعن فرمایا ہے، جیسا کہ اوپر گزرا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا حدیث میں جو دن گنائے گئے ہیں، ان سے ہمارے متعارف ایام مراد لینا ممکن نہیں؟ احقر کا خیال ہے کہ حدیث میں متعارف ایام مراد ہیں اور اس میں کوئی استحالہ یا استبعاد نہیں ہے؛ بل کہ یہ مراد ہونے پر ایک واضح قرینہ بھی ہے اور وہ یہ کہ حدیث میں دنوں کے متعارف نام:

يوم السبت (سنیچر)، **يوم الأحد** (اتوار)، **يوم الاثنين** (پیر)، **يوم الثلثاء** (منگل)، **يوم الأربعاء** (بدھ)، **يوم الخميس** (جمعرات) **يوم الجمعة** (جمعہ) وارد ہوئے ہیں۔

ظاہر ہے کہ قرآن میں مذکورہ ”ستة أيام“ کو ان ناموں سے موسوم نہیں کیا جا سکتا؛ کیوں کہ ان میں ایک دن ایک ہزار برس کے برابر ہے، تو اس پر ان ناموں کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ معلوم ہوا کہ حدیث میں ان متعارف دنوں کا ذکر ہے، جن کی مدت قرآن کے ان ”ایام“ کے مقابلے میں بہت ہی مختصر و محدود ہے، جن میں

کائنات کی تخلیق ہوئی۔

البتہ اس پر ایک شبہ وارد ہوسکتا ہے، وہ یہ کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اور بعض صحابہ وتابعین جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ

انہوں نے قرآنی "ستة أيام" کو اخروی ایام پر بھی محمول کیا ہے اور ان پر ان متعارف ناموں کا اطلاق بھی کیا ہے۔

(۱) چناں چہ ایک حدیث میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ زمین وآسمان کی تخلیق کتنی مدت میں ہوئی؟ آپ نے فرمایا کہ

"اللہ تعالی نے تخلیق کی ابتدا دنوں میں سے پہلے دن "يوم الأحد" یعنی اتوار سے فرمائی اور "يوم الأحد" و"يوم الاثنين" (اتوار وپیر) میں زمین پیدا کی گئی اور "يوم الثلاثاء" و "يوم الأربعاء" (منگل وبدھ) میں پہاڑ پیدا کیے گئے، نہریں چلائی گئیں، اورزمین میں پھلوں کے پودے لگائے گئے اور زمین کے ہر حصے میں اس کی غذائیں مقدر کی گئیں، پھر اللہ تعالیٰ آسمان کی طرف متوجہ ہوئے جب کہ وہ دخان یعنی دھویں کی شکل میں تھا اور فرمایا کہ اے زمین وآسمان! تم دونوں میرے پاس خوشی سے آؤ یا مجبور ہوکر آؤ ان دونوں نے کہا کہ ہم خوشی سے آتے ہیں، پھر اللہ نے دو دنوں "يوم الخميس" و "يوم الجمعه" (جمعرات وجمعہ) میں ان کے سات آسمان بنائے اور ہر آسمان میں اپنا حکم جاری کیا اور آخری تخلیق

جمعہ کی آخری ساعات میں ہوئی ہے، پس جب ''**یوم السبت**'' (ہفتہ کا دن) ہوا، تو کوئی تخلیق نہیں ہوئی الخ۔ (۱)

(۲) ایک اور روایت میں ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے یہ ہے کہ یہود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور زمین و آسمان کی تخلیق کے بارے میں پوچھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

''اللہ نے زمین کو ''**یوم الأحد**'' و ''**یوم الإثنین**'' (اتوار و پیر) میں پیدا کیا اور اللہ نے پہاڑ کو اور اس کے اندر کے منافع کو ''**یوم الثلاثاء**'' (منگل) میں پیدا کیا اور ''**یوم الأربعاء**'' (بدھ) میں درخت، پانی، شہر اور آبادیاں اور ویرانیاں پیدا کی گئیں، پس یہ چار دن ہوئے۔............... پھر اللہ نے ''**یوم الخمیس**'' (جمعرات) کو آسمان بنایا، اور ستارے، سورج، چاند؛ ملائکہ کو ''**یوم الجمعه**'' (جمعہ) کے دن کی تین گھڑی باقی تھے کہ پیدا کیا، پھر ان تین ساعات میں سے ایک میں موت کی مدتیں مقرر کیں اور دوسری گھڑی میں لوگوں کے نفع اٹھانے کی چیزوں پر آفت ڈالی اور تیسری گھڑی میں حضرت آدم علیہ السلام کو بنایا، ان کو جنت میں رکھا الخ۔'' (۲)

(۳) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں آیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ

''**إن اللّٰہ خلق یوماً واحداً فسمّاہ الأحد، ثم خلق ثانیاً فسمّاہ الاثنین، ثم خلق ثالثاً فسمّاہ الثلا ثاء، ثم خلق رابعاً**

---

(۱) مستدرک حاکم: ۲/ ۴۸۹

(۲) مستدرک: ۲/ ۵۹۲

فسمّاه الأربعاء، ثم خلق خامساً فسمّاه الخميس الخ.''

(اللہ تعالیٰ نے پہلا دن تخلیق کیا اور اس کا نام **الأحد** (اتوار) رکھا، پھر دوسرا دن پیدا کیا اور اس کا نام **الإثنين** (پیر) رکھا، پھر تیسرا دن پیدا کیا اور اس کا نام **الثلاثاء** (منگل) رکھا، پھر چوتھا دن پیدا کیا اور اس کا نام **الأربعاء** (بدھ) رکھا اور پھر پانچواں دن پیدا کیا اور اس کا نام **الخميس** (جمعرات) رکھا۔)(۱)

(۴) اسی طرح امام طبری رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں اپنی سند سے حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ

''بدأ الخلق العرش والماء والهواء، وخلقت الأرض من الماء وكان بدأ الأرض يوم الأحد والإثنين والثلاثاء والأربعاء، وجمع الخلق في يوم الجمعة، وتهودت اليهود يوم السبت، ويوم من الستة الأيام كألف سنة ممّا تعدون.''

(تخلیق کی ابتدا عرش، پانی ہوا سے ہوئی اور زمین پانی سے پیدا کی گئی اور تخلیق کی ابتدا اتوار سے ہوئی، پھر پیر، منگل، بدھ جمعرات میں تخلیق ہوئی اور تمام مخلوق جمعہ میں جمع کی گئی، یہود نے سنیچر کو توبہ کی اور چھ دنوں میں سے ایک دن ہزار سال کے برابر ہے، جو تم شمار کرتے ہو۔(۲)

ان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ان دنوں

(۱) تفسیر طبری: ۱۱/ ۸۷، الدر المنثور: ۷/ ۳۱۵، فتح القدیر: ۴/ ۷۲۴

(۲) تفسیر طبری: ۵/ ۱۴۶

پر متعارف دنوں کے نام کا اطلاق کیا ہے اور حضرت مجاہد رحمہ اللہ نے "ستة أيام" میں ہر دن کو ایک ہزار برس کے برابر بھی بتایا ہے اور پھر ان پر متعارف دنوں کے نام کا اطلاق بھی کیا ہے، تو کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ زیر بحث حدیث میں بھی ہوسکتا ہے کہ اسی طرح متعارف ناموں کا اطلاق اخروی دنوں پر کیا گیا ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ روایات قابل اطمینان نہیں ہیں اور ضعف کا شکار ہیں، کیوں کہ

(۱) پہلی روایت کو ابو سعید رضی اللہ عنہ نے بغیر واسطۂ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے مرسلاً روایت کیا ہے، جیسا کہ خود حاکم رحمہ اللہ نے عبد الرزاق رحمہ اللہ کے حوالے سے بیان کیا ہے، رہا حاکم رحمہ اللہ کی روایت کا موصول ہونا، تو عرض ہے کہ اس کی سند میں حسن بن اسماعیل بن صبیح یشکری رحمہم اللہ ہے اور معلوم نہیں کہ وہ کون ہے۔لہٰذا یہ جہالت، راوی کی وجہ سے ضعیف ہے۔

(۲) دوسری حدیث کو اگرچہ حاکم رحمہ اللہ نے صحیح الاسناد کہا ہے، مگر امام ذہبی رحمہ اللہ نے اس پر یہ کہہ کر رد کیا ہے، کہ اس کے راوی ابو سعید البقال کے بارے میں ابن معین رحمہ اللہ نے کہا کہ ان کی حدیث لکھی نہیں جائے گی۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ اس راوی کے بارے میں بعض نے توثیقی الفاظ استعمال کیے ہیں، مگر جمہور نے اس پر سخت جرحیں کی ہیں۔

ابن معین رحمہ اللہ نے کہا کہ

"ليس بشيء، لا يكتب حديثه".

(یہ کچھ نہیں ہے اور اس سے حدیث نہیں لی جائیں گی)

---

(۱) تلخیص المستدرک: ۲/۵۹۲

عمرو بن علی رحمہ اللہ نے کہا کہ

''ضعیف الحدیث، متروک الحدیث ہے اور ابوزرعہ رحمہ اللہ نے کہا کہ حدیث میں کمزور، مدلس ہے، ان سے پوچھا گیا کہ کیا وہ سچا ہے؟ تو فرمایا کہ ہاں! جھوٹ نہیں بولتا اور امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کو منکر الحدیث کہا ہے، ابو حاتم رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کی حدیث سے احتجاج نہیں کیا جا سکتا، نسائی نے کہا کہ ضعیف ہے اور دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے۔''(۱)

(۳) تیسری حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ایک راوی غالب بن غلاب ہے، جو معلوم نہیں کہ کون اور کیسا شخص ہے؟

(۴) حضرت مجاہد رحمہ اللہ کی روایت بھی ضعیف ہے؛ کیوں کہ حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے اس کو نقل کرنے والے ابو بشر رحمہ اللہ ہیں، وہ اگرچہ ثقہ ہیں، مگر حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے ان کا سماع ثابت نہیں؛ بل کہ امامِ حدیث شعبہ رحمہ اللہ نے وضاحت کی ہے: ''**لم یسمع منه شیئاً**'' (حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے ابو بشر رحمہ اللہ نے کچھ نہیں سنا) اور اسی کی بنیاد پر جیسا کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے، امام شعبہ رحمہ اللہ نے ابو بشر رحمہ اللہ کی حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے روایات کو ضعیف قرار دیا ہے۔(۲)

لہٰذا یہ روایت منقطع ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

دوسرے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ان ایامِ ستہ کے دوسرے نام مروی ہیں۔

---

(۱) تهذيب التهذيب: ۴/۷۰

(۲) تهذيب التهذيب لابن حجر: ۲/۸۳

چناں چہ ”روح المعانی“ میں یہ روایت ابن ابی حاتم رحمہ اللہ وغیرہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے، کہ انہوں نے ان ایام کے یہ نام بتائے: ابوجاد، هواز، حطی، كلمون، سعفس، اور قريشات۔(۱)

تیسرے یہ بھی ممکن ہے، کہ صرف تفہیم وتقریبِ اذہان کے لیے مجازاً انھوں نے ان ناموں کو استعمال کیا ہو، ورنہ متعارف نام ان ایام کے لیے استعمال نہیں کیے جاسکتے۔ کماھو ظاھر.

اس لیے علامہ رشید رضا رحمہ اللہ نے یہ بتانے کے بعد کہ ایام ستہ کی تفسیر میں متعدد حضرات نے یہ کہا ہے کہ مراد اخروی دن ہیں، فرمایا کہ

”وهذا دليل علىٰ أنهم وإن سمّوا تلك الأيام بأسماء أيامنا فإنهم لا يعنون أنها منها.“

(یہ اس بات پر دلیل ہے کہ ان حضرات نے ان ایام اخروی کے لیے اگر چہ ہمارے دنوں کے نام ذکر کیے ہیں، مگر وہ یہ مراد نہیں لیتے کہ وہ ایام، ان ایام سے ہیں۔)(۲)

غرض قرآن میں مذکور ان ”چھ ایام“ کا حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت مجاہد رحمہ اللہ نے یا کسی اور نے نام لیا ہے، تو وہ مجازاً ہوگا؛ لیکن مسلم کی حدیث میں مذکور ناموں کو مجاز پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور جب تک مجاز کی ضرورت نہ ہو اور لفظ کو حقیقت پر محمول کیا جاسکتا ہو، مجاز مراد لینے کی اجازت بھی نہیں لہٰذا مسلم کی زیرِ بحث حدیث میں جب ان متعارف ناموں

(۱) روح المعانی: ۱۳۳/۸

(۲) تفسیر المنار: ۴۴۹/۸

کو متعارف دنوں پر محمول کیا جا سکتا ہے، تو مجازاً ان کو "اخروی ستة ایام" پر محمول کرنے کی گنجائش ہی نہیں، خصوصاً جب کہ حدیث کو حقیقت ہی پر محمول کرنا متعین ہے جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔

(۲) اس حدیث کے سلسلے میں دوسری قابلِ غور بات یہ ہے کہ حدیث میں ان سات دنوں میں جن چیزوں کی تخلیق کا ذکر کیا گیا ہے، وہ قرآن میں مذکور چیزوں کے مقابلے میں بہت ہی محدود و قلیل ہیں۔

چناں چہ قرآن تو یہ کہتا ہے کہ چھ دنوں میں ساری کائنات پیدا کی گئی۔

﴿ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِيْ سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾

(زمین اور آسمان اور ان دونوں کی درمیان کی تمام چیزیں ان چھ دنوں میں پیدا کی گئیں)

جب کہ حدیث یہ بتاتی ہے کہ

"سنیچر کو مٹی، اتوار کو پہاڑ، پیر کو درخت، منگل کو مکروہ چیزیں، بدھ کو نور، جمعرات کو جانور اور جمعہ کو حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام پیدا کیے گئے اور بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ منگل کو "تقن" (یعنی معاش کے ذرائع جیسے لوہا وغیرہ كذا فسره النووی رَحِمَهُ الله) اور بدھ کو مچھلی پیدا کی گئی۔"(۱)

ظاہر ہے کہ اس حدیث میں نہ آسمان کا ذکر ہے اور نہ کسی آسمانی شئی کا ذکر ہے، صرف زمینی مخلوقات کا ذکر کیا گیا ہے اور وہ بھی سب کا نہیں؛ بل کہ چند مخلوقات کا، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس حدیث میں پوری کائنات کی تخلیق کا اور اس کی تفصیلات کا

---

(۱) سنن النسائی الکبری: ٦/ ٤٢٧، شرح مسلم للنووی: ۲/ ۳۷۱

ذکر مقصود نہیں ہے۔ اگر یہ مقصود ہوتا، تو ظاہر ہے کہ بڑی بڑی تمام مخلوقات کا ذکر کیا جاتا، جیسا کہ آسمان، سورج، چاند، ستارے، جنات، فرشتے، عرش وکرسی، لوح وقلم وغیرہ؛ اسی طرح زمینی بڑی مخلوقات جیسے، دریا، ہوا، پانی، آگ وغیرہ؛ مگر اس حدیث میں ان چیزوں کا نہ تفصیلی ذکر ہے، نہ اجمالی ذکر ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس زیرِ بحث حدیثِ پاک کا مقصد پوری کائنات کی تخلیق کا بیان کرنا نہیں ہے بلکہ صرف بعض مخصوص چیزوں کے بارے میں یہ بتانا ہے کہ وہ کن کن دنوں میں پیدا کی گئی ہیں، اس کے برخلاف قرآن کا مقصد یہ بتانا ہے کہ چھ دنوں میں پوری کائنات کی تخلیق ہوئی ہے۔

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ بعض روایات میں چاند وسورج وغیرہ مخلوقات کا بھی ذکر آیا ہے جیسا کہ اوپر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت گزری؟ تو جواب یہ ہے کہ اولاً تو وہ روایت ضعیف ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر اس کی تحقیق کردی ہے، دوسرے اس میں بھی تمام مخلوقات کا ذکر نہیں؛ بل کہ اس زیرِ بحث روایت کے لحاظ سے اس میں مزید کچھ اور مخلوقات کا ذکر ہے، مگر یہ تمام مخلوقات تو نہیں۔ دوسرے یہ بھی ذہن میں رہے کہ اس روایت میں اگر تمام کا ذکر بھی ہے، تو اس لحاظ سے کہ اس میں قرآنی چھ دنوں کا ذکر ہے، جن میں تمام مخلوقات کو پیدا کیا گیا تھا، مگر اس زیرِ بحث روایت میں قرآنی چھ دنوں کا نہیں؛ بل کہ سات دنوں کا ذکر ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ اس روایت میں سات دنوں میں پیدا کی جانے والی مخلوقات کا ذکر ہے، نہ کہ تمام مخلوقات کا۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ حدیث میں ان "أیام سبعة" میں جو مختلف چیزوں کی پیدائش کا ذکر کیا گیا ہے، ان میں یہ سمجھنا کہ تسلسل وترتیب بتائی گئی ہے، حدیث کے الفاظ کا نہ مفہوم ہے اور نہ اس کا منشا ومقصود؛ حدیث سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ

فلاں دن فلاں چیز پیدا ہوئی اور فلاں دن فلاں چیز وجود میں آئی، اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ پہلے مٹی، پھر پہاڑ، پھر درخت، پھر مکروہات، پھر نور، پھر آدم عَلَيْهِ السَّلَام پیدا کیے گئے؛ یعنی ترتیبِ حدیث سے مفہوم نہیں ہوتی، اسی طرح ان میں تسلسل کہ ہفتہ یعنی سنیچر کو مٹی کی پیدائش ہوئی تو فوراً ہی دوسرے دن اتوار کو پہاڑ پھر تیسرے دن فلاں اور چوتھے دن فلاں چیز پیدا ہوگئی، یہ بھی الفاظِ حدیث کا مقتضیٰ نہیں ہے۔

بل کہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس سنیچر میں، جس میں مٹی پیدا کی گئی، اور اس اتوار میں، جس میں پہاڑ پیدا کیے گئے، مہینوں بل کہ سالوں کا فرق ہو، اسی طرح یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ اتوار، جس میں پہاڑ پیدا کیے گئے، مقدم و پہلے ہو اس سنیچر سے، جس میں مٹی کی پیدائش ہوئی ہے۔ وعلی ہذا القیاس دوسرے دنوں اور چیزوں کو سمجھنا چاہیے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ زید و بکر دو بھائی ہیں اور زید بڑا ہے اور بکر چھوٹا اور فرض کیجیے کہ زید کی پیدائش اتوار کو اور بکر کی سنیچر کو ہوئی، اب اس کا ذکر کرتے ہوئے کوئی یوں کہے کہ

”بکر سنیچر کو پیدا ہوا اور زید اتوار کو پیدا ہوا۔“

تو اس جملے کا مطلب و مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ بکر اور زید کی پیدائش کن کن دنوں میں ہوئی، اس کا مطلب یہ نہیں لیا جاسکتا کہ بکر پہلے پیدا ہوا اور زید بعد اور نہ یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ سنیچر سے متصلاً بعد والی اتوار کو زید پیدا ہوا۔

غرض یہ کہ اس جملے سے نہ ترتیب نکلتی ہے اور نہ تسلسل مفہوم ہوتا ہے، اسی طرح حدیثِ زیرِ بحث میں بھی نہ ترتیب مفہوم ہوتی ہے اور نہ تسلسل کا پتہ؛ بل کہ یہ صرف بعض دنوں میں بعض امور کی پیدائش کی نشان دہی کرتی ہے۔

آخر سوچنے کی بات ہے، کہ اگر ایک ہی دن کا نام لے کر کئی چیزوں کے اس میں واقع ہونے کی خبر دی جائے، تو بھی ترتیب و تسلسل لازم نہیں آتا، تو متعدد دنوں میں متعدد امور کے ذکر سے ترتیب و تسلسل کیوں اور کیسے لازم آئے گا؟ مثلاً حدیث میں ہے کہ

جمعہ کے دن حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش ہوئی اور جمعہ ہی میں وہ جنت میں داخل کیے گئے اور جمعہ ہی میں وہ جنت سے نکالے گئے اور بعض روایات میں اسی دن ان کی وفات کا ذکر بھی ہے۔ (۱)

ظاہر ہے کہ کوئی بھی ان تمام واقعاتِ مذکورہ کو ایک ہی جمعہ میں نہیں مان سکتا؛ بل کہ یہ واقعات متعدد جمعوں میں، مہینوں اور سالوں کے فرق و فصل کے ساتھ پیش آئے ہیں۔

اسی طرح حدیث میں آیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کو یومِ عاشورا کا روزہ رکھتے دیکھا، تو وجہ دریافت کی، انہوں نے کہا کہ یہ صالح دن ہے، جس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کی قوم کو اللہ نے فرعون سے نجات دی اور فرعون کو غرق کیا اور اسی دن حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی جودی پہاڑ پر ٹھہری تھی۔

اس حدیث کا پہلا حصہ (بخاری:۱/ ۲۶۸، مسلم:۱/ ۳۵۹، ابوداؤد:۱/ ۳۳۲) میں ہے اور دوسرا حصہ مسندِ احمد میں مزید ہے، جیسا کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ (۲)

ابن حجر رحمہ اللہ نے اس پر سکوت کیا ہے، جو حدیث کے صحیح یا حسن ہونے کی دلیل ہے اور یہ خبر اگرچہ یہود کی ہے، مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی بناء پر حجت ہے۔ كما لا يخفى.

---

(۱) مسلم:۱/۲۸۲، ترمذی:۱/ ۶۷، ابو داؤد:۱/ ۱۵۰، بیہقی: ۳/ ۲۵۱، مسند احمد: ۲/ ۳۱۱ وغیرہ

(۲) فتح الباری: ۴/ ۲۴۷

یہاں بھی ظاہر ہے کہ عاشوراالمحرم میں جو دو واقعات کی خبر دی گئی ہے، یہ ایک ہی دن میں واقع نہیں ہوئے؛ بل کہ دونوں کے درمیان طویل ترین مدت ہے؛ نیز حدیث میں پہلے موسیٰ علیہ السلام وفرعون کے واقعے کا، پھر کشتی نوح علیہ السلام کے واقعے کا ذکر ہے، اس سے ظاہر ہے کہ ترتیب مراد نہیں؛ کیوں کہ حضرت نوح علیہ السلام کا زمانہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے سے بہت مقدم ہے۔

غرض یہ کہ جب ایک ہی دن میں بتائے گئے واقعات میں ترتیب وتسلسل لازم نہیں تو حدیثِ زیرِ بحث میں ترتیب وتسلسل کیسے مفہوم ہوسکتا ہے؟

خلاصہ کلام یہ ہے کہ

(۱) حدیث میں جن سات ایام کا ذکر آیا ہے، ان سے یہ ہمارے متعارف ایام مراد ہیں، جب کہ قرآن میں مذکور چھ دنوں سے یہ متعارف ایام نہیں؛ بل کہ اخروی ایام مراد ہیں۔

(۲) حدیث میں کائنات کی تمام چیزوں کی تخلیق کا ذکر مقصود نہیں ہے؛ بل کہ صرف چند چیزوں کے بارے میں یہ بتانا مقصود ہے، کہ یہ چیزیں کن کن دنوں میں پیدا ہوئی ہیں؛ جب کہ قرآن میں کل کائنات کی تخلیق کا ذکر مقصود ہے۔

(۳) حدیث میں جو سات ایام میں چند چیزوں کی تخلیق کا ذکر کیا گیا ہے، ان میں ترتیب وتسلسل مفہوم نہیں ہوتا۔

ان وضاحتوں کے پیشِ نظر حدیثِ زیرِ بحث سے جو کچھ مفہوم ومعلوم ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان چند چیزوں کو ہمارے متعارف ایام کے مطابق ان دنوں میں پیدا کیا۔ مٹی کو سنیچر کے دن پیدا کیا، پہاڑوں کو اتوار کے دن وغیرہ؛ مگر ضروری نہیں کہ سنیچر کو مٹی کی پیدائش ہوئی، تو اسی کے متصلاً بعد جو اتوار کا دن آیا اس میں پہاڑ بنائے گئے ہوں اور نہ یہ ضروری کہ پہاڑ بعد میں اور مٹی پہلے پیدا ہوئی ہو، جیسا کہ اوپر ثابت کر آیا ہوں۔

وجہِ تطبیق

جب آیتِ کریمہ اور حدیثِ شریفہ دونوں کی تشریح سامنے آگئی، تو اب یہ آسان ہے کہ ان دنوں میں وجہِ تطبیق وتوفیق معلوم کی جائے، جیسا کہ ہم نے واضح کیا ہے۔

آیتِ کریمہ میں چھ دنوں کی مدت سے مراد اخروی چھ دن ہیں اور اخروی ایک دن ایک ہزار برس کا ہے، تو یہ چھ دن ہمارے ایام کے مطابق چھ ہزار برس کے برابر ہوئے، تو کل کائنات کی تخلیق چھ ہزار برس میں ہوئی۔ یہ قرآن کا مفاد ومفہوم ہے۔

اور حدیثِ زیرِ بحث میں سات دنوں کا ذکر جو آیا ہے، اس سے ہمارے یہ متعارف دن مراد ہیں جن میں سے ایک دن چوبیس گھنٹوں کا ہوتا ہے، تو حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہ چند چیزیں اللہ تعالیٰ نے ان سات دنوں میں پیدا کی ہیں۔

ظاہر ہے کہ ان دو باتوں میں یا یوں کہہ لیجیے کہ ان قرآنی **ستة ایام** اور ان حدیثی **سبعة ایام** میں کوئی تعارض وٹکراؤ نہیں ہے؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے زمین، آسمان اور شمس وقمر پیدا کر کے دونوں کا متعارف نظام بنا دیا ہو، پھر بقیہ اشیائے عالم میں سے کسی کو متعارف دنوں میں سے کسی دن اور کسی چیز کو کسی دن پیدا فرمایا ہو اور تخلیق کا پورا عمل چھ ہزار برس تک جاری رہا ہو اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چھ ہزار سال کی طویل مدت میں سے صرف متعارف سات ایام کا ذکر فرماتے ہوئے یہ بتایا ہو، کہ ان میں سے کس دن کون سی چیز پیدا ہوئی اور جیسا کہ واضح کر چکا ہوں یہ سات ایام پے درپے و مسلسل مراد ہونا بھی ضروری نہیں اور نہ ان چیزوں کی پیدائش میں ترتیب بتانا مقصودِ حدیث ہے۔

حاصلِ کلام یہ کہ اللہ تعالیٰ نے پوری کائنات کو چھ ہزار برس میں پیدا فرمایا اور اس مدت میں بے شمار متعارف ایام آئے اور گئے؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ اللہ نے

زمین وآسمان اور سورج کو بنا کر دنوں کا متعارف نظام قائم فرمادیا ہو، پھر بقیہ اشیائے کائنات کو تدریجاً ان متعارف ایام میں پیدا فرمایا ہو اور کسی دن کسی چیز کو اور کسی دن دوسری چند چیزوں کو جیسا کہ خدا تعالیٰ کی حکمت کا تقاضا ہوا، پیدا فرمایا گیا ہو۔ پس نبی کریم صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے چند مخصوص چیزوں کے بارے میں یہ بتایا ہے کہ یہ فلاں فلاں دن پیدا کیے گئے۔

ظاہر ہے کہ اس تشریح وتوضیح پر حدیث وآیات میں جو تعارض محسوس کیا گیا، وہ سَرے سے ختم ہو جاتا ہے۔ قرآن کے ''**ستة أيام**''، بھی اپنی جگہ پر ہیں اور حدیث کے ''**سبعة أيام**'' بھی اپنی حالت پر برقرار ہیں۔ حدیث کے سات دنوں کا قرآنی **ستة ایام** سے کوئی ٹکراؤ نہیں ہوگا؛ بل کہ یہ حدیثی ''**سبعة ایام**'' قرآنی ''**ستة ایام**'' کا ایک مختصر ومحدود جزو حصہ ہے؛ کیوں کہ قرآنی **ستة ایام** ہمارے دنوں کے لحاظ سے چھ ہزار سال کے برابر ہیں۔ اس اعتبار سے حساب کیجیے، تو پتہ چلے گا کہ قرآنی چھ دنوں میں ہمارے یہ سات دن تین لاکھ بارہ ہزار دفعہ (۳۱۲۰۰۰) آتے ہیں، اس طرح کہ ہمارے ایک سال میں یہ سات دن، جن کو ہفتہ کہا جاتا ہے، ۵۲ دفعہ آتے ہیں، جب ایک سال میں ۵۲ دفعہ، تو ایک ہزار سال میں ۵۲ ہزار دفعہ (۵۲۰۰۰) آئے اور چھ ہزار سال میں تین لاکھ بارہ ہزار دفعہ آئے تو قرآنی **ستة ایام** میں ہمارے **سبعة ایام** لاکھوں دفعہ آسکتے ہیں اور آتے ہیں۔ تو اگر نبی کریم صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان لاکھوں دفعہ میں سے ایک دفعہ کا ذکر کیا ہے، تو یہ قرآنی ''**ستة ایام**'' کے معارض ومخالف کیوں کر ہو گیا؟

ایک مثال سے توضیح

اس کو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے، وہ یہ کہ مدارس واسکولوں میں عام طور پر

تعلیمی وقت چھ گھنٹوں کا مقرر ہے اور ان چھ گھنٹوں کو تقسیم کر کے انہیں آٹھ گھنٹے بنا لیے جاتے ہیں اور ان آٹھ گھنٹوں میں سے ہر گھنٹہ ۴۵ رمنٹ کا ہوتا ہے؛ اس صورتِ حال کو سامنے رکھ کر غور کیجیے کہ ایک آدمی یوں کہتا ہے کہ

''ہمارے اسکول میں صبح سے شام تک تمام اسباق کے لیے چھ گھنٹے مقرر ہیں، پھر وہی یا کوئی دوسرا اسی کی تفصیل کرتے ہوئے یہ بتائے، کہ پہلے گھنٹے میں صرف، دوسرے گھنٹے میں نحو، تیسرے گھنٹے میں تاریخ، چوتھے گھنٹے میں فقہ، پانچویں گھنٹے میں حساب، چھٹے گھنٹے میں انگریزی، ساتویں گھنٹے میں اردو واملا اور آٹھویں گھنٹے میں سائنس پڑھاتے ہیں۔''

تو کیا ان دونوں میں تعارض وتخالف ہے؟ نہیں، کیوں کہ پہلے قول میں گھنٹے سے مراد ساٹھ منٹ والا گھنٹہ ہے اور دوسرے قول میں گھنٹے سے مراد وہ اصطلاحی گھنٹہ ہے، جس کی میعاد ۴۵ رمنٹ ہوتی ہے؛ یہ دونوں باتیں صحیح ہیں۔

اسی طرح قرآن میں مذکور چھ دنوں اور حدیث میں مذکور سات دنوں کو سمجھنا چاہیے۔(**واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم**)

نوٹ: یہ جو کچھ عرض کیا گیا، کوئی ضروری نہیں کہ صحیح ہو اور نہ یہ ضروری ہے کہ سب کو اس سے اتفاق ہو؛ بل کہ اپنے غور وفکر کا یہ ایک نتیجہ ہے، جو صواب وخطا دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور احقر کو اپنی بات پر بالکل اصرار نہیں؛ لہٰذا اگر دیگر علما اس پر اپنی قیمتی رایوں سے مستفید فرمائیں گے، تو بندہ بھی بہ حسنِ قبول ان سے استفادہ کرے گا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

۲۲ ر رجب ۱۴۱۵ھ

اجمالی فہرست

جلد سوم

Co-Published By:

IMA
PUBLISHERS PVT. LTD.

Head Office: #30, 2nd Floor, Bannerghatta Road, Opp. MICO Back Gate, Bangalore-560 030. Tel.: 080-45174517

Branch Office: # 426/3, Matia Mahal, Jama Masjid, Delhi-110 006.

Published by:
MAKTABA MASEEHUL UMMAT, DEOBAND, Minara Market,
Near Masjid Rasheed, Deoband - 247 554.
Mobile: +91-9634307336 Email: maktabamaseehulummat@gmail.com
MAKTABA MASEEHUL UMMAT, BANGALORE,
#84, Armstrong Road, Bangalore - 560 001. Mobile: +91-90367 01512

www.muftishuaibullah.com

جلد چہارم

نفائسُ الفِقہ

علمی و فقہی
مباحث و مضامین کا مجموعہ

مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

مکتبہ مسیح الامت دیوبند و بنگلور

نفائس الفقہ

علمی وفقہی مباحث ومضامین کا مجموعہ

جلدِ چہارم

مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم
بانی ومہتمم الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور

مکتبہ مسیح الامت دیوبند وبنگلور

نام کتاب : نفائس الفقہ جلد چہارم

مؤلف : حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

بانی و مہتمم الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور

و خلیفہ حضرت اقدس شاہ مفتی مظفر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ ناظم مظاہر علوم وقف سہارنپور

صفحات : ۵۰۲

تاریخ طباعت : رجب المرجب ۱۴۳۸ھ

ناشر : مکتبہ مسیح الامت دیوبند و بنگلور

موبائل نمبر : 9036701512 / 09634830797

ای۔میل : maktabahmaseehulummat@gmail.com

نفائس الفقہ (جلد چہارم)
پر ایک اجمالی نظر

- قادیانیت - ایک جھوٹ، ایک فریب
- کیا عورت بغیر محرم حج کرسکتی ہے؟
- جماعتِ تہجد کا شرعی حکم
- صدقۂ فطر - احکام ومسائل
- نمازِ استسقاء
- طاعون کی بیماری - حدیث کی روشنی میں
- کیو-ٹی وی (Q-TV) کا شرعی حکم
- ٹی وی اور ویڈیو کی تصاویر
- کیمرا، ٹی وی اور ویڈیو کی تصاویر - علمائے عرب کی نظر میں
- چند اہم فتاویٰ

فہرس

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مُقَدَّمَہ

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

قادیانیت جو کہ اسلام کے خلاف ایک کھلی بغاوت، حضرت خاتم المرسلین محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی ختم نبوت پر ایک غاصبانہ حملہ اور انگریز سامراج کے خوابوں کی سچی تعبیر ہے، اس کی ریشہ دوانیاں اسلام کے خلاف روز اول ہی سے جاری ہیں اور یہ ''شرار بولہبی'' برابر ''چراغ مصطفوی'' سے ٹکرانے کی ناکام کوشش کرتا آرہا ہے۔

قادیانیت کا یہ فتنہ آج سے ایک صدی پہلے صوبۂ پنجاب کے ایک ضلع ''گورداسپور'' میں واقع قصبہ ''قادیان'' میں مرزا غلام احمد قادیانی نے انگریزی سامراج کی شہہ پر امت مسلمہ مرحومہ میں پھوٹ ڈالنے اور اس کے اتحاد کو پارہ پارہ کرنے کے لیے جاری کیا، مرزا غلام احمد نے اول اپنے آپ کو خادم اسلام کی حیثیت سے پیش کیا، پھر ملہم ومحدّث ہونے کا دعوی کیا اور پھر وقفے وقفے سے مہدویت، مسیحیت ونبوت کے دعوے کرتا رہا اور بالآخر ''مسیح موعود'' اور ''مستقل نبی'' ہونے کا مدعی ہوا۔

اس فتنے کی سرکوبی کے لیے حضرات علما ہند نے تن من دھن کی بازی لگادی اور

متعدد حضرات اکابر نے اس سلسلے میں کارہائے نمایاں انجام دئے، جن میں حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی، حضرت مولانا ثناء اللہ امرتسری، حضرت مولانا حکیم الامت اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا علامہ انور شاہ کشمیری، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی، حضرت مولانا محمد یوسف بنوری، حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی، حضرت مولانا بدر عالم میرٹھی، حضرت مولانا سید شاہ عطاء اللہ بخاری، وغیرہ کے نام نامی واسمائے گرامی قابل ذکر ہیں۔

ہندوستان کی تقسیم کے بعد اس حساس مسئلہ پر حضرت مولانا سید شاہ عطاء اللہ بخاری نے علامہ انور شاہ کشمیری کے ایما پر کام کیا اور بالآخر ایک زبردست تحریک چلائی جس میں متعدد اکابر نے حصہ لیا اور اس کے نتیجہ میں ۷/ستمبر ۱۹۷۴ء کو حکومت پاکستان نے قادیانیوں کو ''غیر مسلم اقلیت'' قرار دیتے ہوئے ایک تاریخ ساز فیصلہ کیا، اور پھر ۲۶/اپریل ۱۹۸۴ء کو امتناع قادیانیت آرڈیننس جاری ہوا جس کی رو سے قادیانیوں پر یہ پابندی لگی کہ وہ اسلام کے نام سے قادیانیت کا پرچار نہیں کر سکتے اور اسلام کا نام اور اسلامی شعائر واصطلاحات استعمال نہیں کر سکتے۔ اس قانون کے پاس ہونے کے بعد مرزا طاہر جو کہ مرزا غلام احمد کا پوتا اور مرزائی جماعت کا چوتھا امیر تھا وہ اپنے مقام ''ربوہ'' کو چھوڑ کر فرار ہو گیا اور لندن میں انگریز کی گود میں جا کر پناہ لینے پر مجبور ہوا اور اپنا قصر خلافت وہیں قائم کیا اور تا دم آخر وہیں رہا اور آج بھی قادیانیوں کا لندن ہی دار الخلافہ ہے۔

ادھر چند سالوں سے ہندوستان میں ان کی ریشہ دوانیاں کچھ زیادہ ہو گئی ہیں، مختلف علاقوں میں یہ لوگ اپنی عیاریوں اور مکاریوں اور سادہ لوح مسلمانوں کے ساتھ فریب کاریوں کے ساتھ اپنے ناپاک عزائم کے مطابق مرزا کی نبوت کا ظلمانی پرچم جگہ جگہ لہرانے کی ناپاک کوشش کرتے رہتے ہیں؛ لہذا علما کرام کا فرض بنتا ہے

کہ وہ اس سلسلے میں عوام الناس کو بیدار کرنے اور ان کے دام تزویر سے امت کو بچانے کی خاطر جد وجہد اور سعی کریں، چناں چہ علما ماضی کی طرح موجودہ علما نے بھی اس سلسلے میں امت کو اس فتنے سے چوکنا رکھنے اور اس کی فریب کاریوں سے آگاہ کرنے کی خاطر کام جاری رکھا ہے۔

اسی سلسلے میں احقر نے بھی مختلف اوقات میں بعض مضامین لکھے تھے اور مختلف اخبارات ورسائل میں شائع ہوئے ؛ مگر ان میں سے بعض محفوظ نہ رکھنے کی وجہ سے ضائع ہوگئے اور اخبارات کی فائلوں میں تلاش کا موقعہ سر دست نہیں مل سکا، ممکن ہے کہ آئندہ اس سلسلے میں کوئی پیش قدمی کی جائے اور ان سب کو بھی یکجا کیا جا سکے اور جو محفوظ رہے یہاں ان کو کتابی صورت میں پیش کرنے کا ارادہ کیا گیا ہے۔

ان مضامین میں ہم نے بعض جگہ اضافے کئے ہیں اور بعض جگہ عبارت میں مختصر ترمیم کی ہے اور بعض جگہ حوالہ جات میں اضافے کئے ہیں اور کہیں کہیں تشنگی تھی تو اس کو تشریح وتوضیح کے ذریعہ بجھانے کی کوشش کی ہے اور ایک کام یہ کیا کہ قادیانی کتب کے جو حوالے تھے ان میں سے مرزا غلام احمد کی کتابوں کو اس کی کتابوں کے مجموعہ ''روحانی خزائن'' کے حوالے سے بھی مطابق کر دیا ہے۔

اللہ تعالی سے دعا ہے کہ وہ اس مختصر مجموعہ کو کفر وضلالت کی وادیوں میں بھٹکنے والوں کے لئے اور شک وریب میں حیراں وسرگرداں لوگوں کے لئے ذریعۂ ہدایت بنائے اور اہل اسلام کے لئے حق وصداقت پر قائم ودائم رہنے کا وسیلہ بنائے۔ فقط

۱۷/ جمادی الاخری ۱۴۲۹ھ — خادم الاسلام

۲۲/ جون ۲۰۰۸ء — محمد شعیب اللہ خان

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

قادیانیت

ایک جھوٹ، ایک فریب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ختم نبوت اور قادیانی

اللہ تعالی نے انسانوں پر بیشمار نعمتیں نازل فرمائی ہیں اور ان میں سے ایک نعمت یہ ہے کہ اس نے انسانوں کی ہدایت کے واسطے اپنے منتخب و مخصوص بندوں پر اپنے احکام اور اپنا کلام نازل فرمایا، ان منتخب بندوں کو نبی کہتے ہیں اور ان کے منصب کو نبوت کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالی نے نبوت کا یہ سلسلہ حضرت آدم علیہ السلام سے شروع فرما کر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم فرمادیا؛ اسی لیے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین سے ملقب ہوئے اور آپ کے بعد کوئی نبی نہیں بنایا جائے گا۔ پھر اللہ تعالی نے اس آخری امت ''امت محمدیہ'' کو جن فضائل خاصہ اور مناقب مخصوصہ سے نوازا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس کو وہ نبی عطا فرمایا جس کو ''ختم نبوت'' کا تاج پہنا کر بھیجا گیا اور جو نبی آخر الزماں خاتم النبیین اور ختم المرسلین کے القاب سے پکارا جاتا ہے۔

خاتم النبیین کی تشریح

قرآن مجید نے آپ کو ''خاتم النبیین'' کے لقب سے یاد کیا ہے. چناں چہ فرمایا:

﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ

وَخَاتَمَ النَّبِيِّيْنَ وَكَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْماً .

(الأحزاب: ۴۰)

(حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں؛ لیکن وہ اللہ کے رسول اور خاتم النبیین ہیں اور اللہ تعالی ہر چیز کا علم رکھنے والے ہیں۔)

اس میں حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ''خاتم النبیین'' کا لقب استعمال فرمایا گیا ہے، اس کی تشریح سے پہلے بطور تمہید اس آیت کریمہ کی شان نزول سن لینا چاہیے۔

روایات میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے متبنی (لے پالک لڑکے) حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کا نکاح حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا سے کر دیا تھا؛ مگر ان دونوں میں از دواجی تعلقات کی ناہمواری نے نوبت طلاق تک پہنچا دی۔ حضرت زینب رضی اللہ عنہا پر طلاق ہو جانے کے بعد ان سے خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالی کے حکم سے نکاح کر لیا؛ مگر چوں کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ اپنے لے پالک کو حقیقی بیٹے کا درجہ دے کر اس کی بیوی کو حقیقی بہو سمجھتے تھے؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے ساتھ نکاح پر مخالفین نے شور برپا کر دیا کہ اپنی بہو سے نکاح کر لیا، اس شور و ہنگامہ اور کفار کے اعتراضات کے جواب میں دیگر آیات کے ساتھ یہ آیت بھی نازل ہوئی۔

اُن لوگوں کا ایک اعتراض یہ تھا کہ آپ نے اپنے بیٹے کی بیوی سے نکاح کر لیا، اس کا جواب آیت کے پہلے حصہ میں دیا گیا کہ آپ مردوں میں سے (نزول آیت کے وقت) کسی کے باپ نہیں ہیں کہ آپ کا حقیقی بیٹا ہوتا اور پھر کوئی بہو متصور ہوتی؛

لہٰذا تمہارا اعتراض ساقط ہے۔

دوسرا اعتراض بعض لوگوں کی طرف سے کیا گیا تھا کہ اگر لے پالک کی مطلقہ سے نکاح کرنا درست بھی تھا تو ضروری کیا تھا؟ اگر نہ کرتے تو اس سے کیا فرق آجاتا اس کا جواب دوسرے جملے میں دیا گیا کہ چوں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور رسول کی ذمے داری ہوتی ہے کہ ہر غلط رسم کو مٹائے؛ لہٰذا کفار کی یہ رسم کہ لے پالک کی بیوی سے نکاح کو برا سمجھتے ہیں قابل اصلاح تھی؛ اس لیے عملی طور پر لے پالک کی بیوی سے شادی کے ذریعہ اس کی اصلاح کی گئی اور چوں کہ آپ پر نبیوں کا سلسلہ بھی ختم ہے اور آپ آخری نبی ہیں؛ اس لیے اس کی اصلاح فوری طور پر ضروری تھی؛ کیوں کہ بعد میں کوئی نبی بھی آنے والا نہیں کہ اس کی اصلاح اس کے ذمہ کی جاتی۔

اس پس منظر کو سامنے رکھ کر اب اس لفظ ''خاتم النبیین'' پر غور کیجیے تو معلوم ہو جائے گا کہ اس کے معنی یہی متعین ہیں کہ آپ نبیوں کے سلسلے کو ختم کر دینے والے ہیں اور یہ کہ آپ کے بعد کوئی نبی آنے والا نہیں ہے۔ اگر اس کے یہ معنے نہ ہوں تو سیاق کلام بھی مختل ہو جاتا ہے اور مقصود کلام بھی پورا نہیں ہوتا؛ کیوں کہ یہی بتانا مقصود ہے کہ آپ آخری نبی ہیں؛ لہٰذا اس رسم باطل کی اصلاح آپ ہی کے ذریعے ہو جانی ضروری تھی۔

خاتم کے معنی آخر

یہاں جو لفظ ''خاتم'' آیا ہے اس کو خاتَم (ت پر زبر کے ساتھ) اور خاتِم (ت پر زیر کے ساتھ) دونوں طرح پڑھا گیا ہے اور ہر دو صورت میں اس کے معنی ہیں: ''ختم کرنے والا، بند کرنے والا''۔

چناں چہ عربی لغت میں بھی اور تفاسیر میں بھی اس کا یہی معنی لیا گیا اور لکھا گیا

ہے، یہاں نمونہ کے لئے صرف ایک دوحوالوں پر اکتفاء کرتا ہوں:

مختار الصحاح میں ہے:

" الخَاتَم بفتح الخاء و كسرها ، والخيتام والخاتام كلّه بمعنى، والجمع الخواتيم، وخاتمة الشىء آخرُه، و محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم خاتم الأنبياء ."

(خاتَم اور خاتِم اور خیتام وخاتام، ان سب کے معنی ایک ہی ہیں اور ان کی جمع خواتیم آتی ہے اور خاتمۃ الشئی کے معنی آخرِ شئی کے ہیں اور اسی سے محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کو خاتم الانبیاء کہا جاتا ہے۔)(۱)

اور علامہ زبیدی رَحِمَهُ اللهُ نے قاموس کی شرح "تاج العروس" میں کہا ہے:

"و الخاتَم من كل شيء عاقبتُه وآخرتُه كخاتمتِهِ ، والخاتَم آخر القوم كالخاتِم ومنه قوله تعالى :"وخاتم النبيين" أي آخرهم ."

(خاتَم ہر چیز کا انجام وآخری نتیجہ جیسے خاتمہ اور خاتَم کے معنی قوم کا آخری شخص، جیسے خاتِم کے بھی یہی معنی ہیں اور اسی سے اللہ کا یہ قول ہے: وخاتم النبیین، یعنی انبیا کے آخری فرد۔)(۲)

مشہور ومستند عالم تفسیر علامہ ابن کثیر رَحِمَهُ اللهُ فرماتے ہیں:

" فهذه الآية نصٌّ في أنه لا نبي بعدَه وإذا كان لا نبي بعده فلا رسول بعده بالطريق الأولى والأخرى ؛ لان مقام

(۱) مختار الصحاح: ۱/۱۹۶

(۲) تاج العروس: ماده "ختم"

الرسالة أخصّ من مقام النبوة، فإن كل رسول نبي ولا ينعكس ، وبذلک وردت الأحاديث المتواترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث جماعة من الصحابة رضي الله عنهم . ''

(یہ آیت اس بات میں نص صریح ہے کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں ہوسکتا اور جب آپ کے بعد نبی نہیں تو رسول بھی نہیں، کیوں کہ مقامِ رسالت مقام نبوت سے خاص ہے؛ لہٰذا ہر رسول نبی ہوتا ہے؛ لیکن اس کے برعکس نہیں ہوتا اور اسی معنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہ حوالہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم احادیث متواترہ منقول ہوئی ہیں۔(۱)

اور ''التحرير والتقرير'' میں اس کے مؤلف کہتے ہیں:

'' والآية نصٌّ في أنّ محمداً صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وأنه لا نبي بعده في البشر؛ لان النبيين عام فخاتم النبيين خاتهمم في صفة النبوة..................وقد أجمع الصحابة على أن محمداً خاتم الرسل والأنبياء وعرف ذلک وتواتر بينهم وفي الأجيال من بعدهم ، و لذلک لم يتردّدُوْا في تكفير مسيلمة والأسود العنسي فصار معلوماً من الدين بالضرورة ، فمن أنكره فهو كافر خارج عن الإسلام ولو كان معترفاً بأن محمداً رسول الله للناس كلهم .''

(آیت اس بارے میں نص ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین

(۱) تفسیر ابن کثیر: ۳/۶۵۰

ہیں اور آپ کے بعد انسانوں میں کوئی نبی نہیں؛ کیوں کہ خاتم النبیین لفظ عام ہے؛ لہٰذا نبیوں کا خاتم وصف نبوت میں ان کا خاتم ہے.........اور صحابہ نے اجماع کیا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الرسل اور خاتم الانبیاء ہیں اور یہ بات ان میں اور ان کے بعد کی نسلوں میں معروف و متواتر تھی اور اسی لیے ان حضرات کو مسیلمہ اور اسود عنسی کی تکفیر میں کوئی تردد نہ ہوا؛ لہٰذا یہ بات دین کی ضروریات میں سے قرار پا گئی، پس جو شخص اس کا انکار کرتا ہے وہ کافر خارج از اسلام ہے، اگرچہ کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام لوگوں کے لیے اللہ کا رسول مانتا ہو۔)(۱)

غرض یہ کہ خاتم کے معنی آخر کے ہیں: لہٰذا خاتم النبیین کے معنی ہوئے ''آخر النبیین'' کہ آپ آخری نبی ہیں؛ کیوں کہ آپ کی آمد سے نبوت کا دروازہ بند کر دیا گیا، اب کوئی نیا نبی دنیا میں نہیں آ سکتا۔

ختم نبوت اور حدیث

قرآن کے بعد احادیث شریفہ کا مقام ہے؛ لہٰذا اس کے ذخیرہ میں بھی بے شمار احادیث ہیں جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو آخری نبی اور آپ کے بعد کسی کے نبی بنائے جانے کو باطل قرار دیتی ہیں۔ یہاں چند احادیث پر نظر ڈالتے چلیں:

(۱) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''كانت بنو إسرائيل تَسُوْسُهم الأنبياءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نبيٌّ، و أنَّهُ لا نَبِيَّ بَعْدِيْ وَسَيَكُوْنُ خُلَفَاءُ، فَيَكْثُرُوْنَ.''

(۱) التحرير و التنوير: ۳۳۶۶

(بنی اسرائیل کی قیادت حضرات انبیاء فرمایا کرتے تھے، جب کوئی نبی مرجاتا تو اس کی جگہ دوسرا نبی آجاتا؛ مگر میرے بعد کوئی نبی نہ ہوگا؛ بل کہ خلیفہ ہوں گے اور وہ بہت ہوں گے۔)(۱)

(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« فُضِّلْتُ علَى الأنْبِيَاءِ بِسِتٍّ : أُعْطِيْتُ بِجَوامِعِ الْكَلِمِ، وَ نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ،وَأُحِلّتْ لِيَ الغَنَائِمُ، وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ طَهُوْراً وَمَسْجِداً ، وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً وَخُتِمَ بِيَ النَّبِيُّوْنَ .»

(مجھے چھ باتوں میں دیگر انبیاء پر فضیلت دی گئی ہے:ایک یہ کہ جامع کلام کرنے کی صلاحیت دی گئی، دوسرے یہ کہ رعب سے میری مدد کی گئی، تیسرے یہ کہ غنیمت کے اموال میرے لیے حلال کردیئے گئے، چوتھے یہ کہ زمین کو میرے لیے ذریعۂ طہارت اور مسجد بنایا گیا، پانچویں یہ کہ پوری مخلوق کے لیے مجھے رسول بنایا گیا اور چھٹے یہ کہ مجھ پر انبیا کے سلسلہ کو ختم کردیا گیا۔(۲)

(۳) ایک حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لِيْ خَمْسَةُ أَسْمَاءَ :أَنَا مُحَمَّدٌ ، وَأَحْمَدُ، وَأَنَا الْمَاحِيْ الَّذِيْ يَمْحُوْ اللّٰهُ بِيَ الْكُفْرَ وَأَنَا الحَاشِرُ الَّذِيْ يُحْشَرُ النَّاسُ

(۱) البخاري: ۱/۴۹۱،حديث : ۳۲۶۸،مسلم : ۲/۱۲۶،حديث : ۱۸۴۲،صحيح ابن حبان: ۱۰/ ۴۱۸

(۲) مسلم: ۲/۱۹۹،حديث:۵۲۳،ترمذي: ۱۵۵۳

عَلَى قَدَمِيْ وَأَنَا الْعَاقِبُ وفی روایة :وَأَنَا الْعَاقِبُ الَّذِيْ لَيْسَ بَعْدِيْ نَبِيٌّ .»

(میرے پانچ نام ہیں : میں محمد ہوں ،احمد ہوں ۔اور میں ماحی ہوں جس کے ذریعہ اللہ کفر کو مٹا تا ہے اور میں حاشر ہوں جس کے قدم پر لوگوں کو اٹھایا جائے گا اور میں عاقب ہوں جس کے بعد کوئی نبی نہیں ۔)(۱)

(۴)ایک لمبی حدیث میں ہے کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا:

« وَإِنَّهُ سَيَكُوْنُ فِي أُمَّتِي كَذَّابُوْنَ ثَلاثُوْنَ كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّيْنَ وَلا نَبِيَّ بَعْدِيْ .»

(میری امت میں تیس جھوٹے ہوں گے جن میں سے ہر ایک کا یہ دعوی ہوگا کہ وہ نبی ہے، حالاں کہ میں خاتم النبیین ہوں اور میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔)(۲)

(۵)ایک حدیث میں آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا:

''میری مثال اور میرے سے ماقبل انبیا کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے ایک مکان بنایا اور اس کو نہایت حسین وجمیل بنایا؛ مگر اس کے ایک کونے میں ایک اینٹ کی جگہ چھوڑ دی ۔لوگ اس مکان کا گشت کرنے اور تعجب کرنے لگے اور کہنے لگے کہ کیوں اس جگہ بھی ایک اینٹ نہیں رکھ دیا؟ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ:''وَأَنَا

(۱) بخاري: ۳۳۳۹،مسلم: ۲۳۵۴،ترمذي: ۲۸۴۰،احمد: ۲/۲۳۶

(۲) ابو دائود: ۲/۲۳۴، حديث: ۴۲۵۲، ترمذي: ۲/۴۵، حديث: ۲۲۱۹، مستدرک: ۴/۴۹۶

اللَّبِنَةُ وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ'' (کہ میں ہی وہ اینٹ ہوں اور میں خاتم النبیین ہوں۔)''(۱)

بطور نمونہ از خروارے یہ چند احادیث پیش کی گئی ہیں، ورنہ اس سلسلے میں ایک عظیم ذخیرہ موجود ہے۔ یہ واضح ترین ارشادات نبویہ، پوری صفائی و وضاحت کے ساتھ نبی عربی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو آخر النبیین و خاتم النبیین قرار دے رہی ہیں اور آپ کے بعد سلسلۂ نبوت کے بند ہو جانے کی برملا خبر دے رہی ہیں اور یہ بھی واضح کر رہی ہیں کہ آپ کے بعد جو نبی کہلانے والا ہوگا وہ جھوٹا ہوگا۔ اس کے بعد کہاں گنجائش باقی رہ جاتی ہے کہ آپ کو خاتم النبیین بہ معنی آخر النبیین ماننے میں تامل کیا جائے یا اس میں کوئی تاویل کی جائے؟

ختم نبوت کا فلسفہ

ہاں یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ نبوت کا سلسلہ دراصل بندوں پر ''نعمت الٰہی'' کا ایک عظیم سلسلہ ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے ماضی میں ایک طویل مدت تک جاری رکھا اور انسانوں کی ہدایت کا سامان جس کے ذریعہ بہم پہنچایا گیا، وہ سلسلہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر کیوں ختم کر دیا گیا؟ بالفاظ دِگر انسانوں کو اب اس سے محروم کیوں کر دیا گیا؟

یہ وہ سوال ہے جو مرزا غلام احمد قادیانی اور اس کے ماننے والے، اہل اسلام سے کرتے ہیں اور اس کے ذریعہ عوام کو بہکانے کی کوشش کی جاتی ہے؛ لہٰذا اولاً ہم اسی کا جواب دیتے ہیں، پھر آگے بڑھیں گے؛ مگر اس کا جواب سمجھنے سے قبل ذہن میں یہ

(۱) بخاري: ۳۳۴۲، مسلم: ۲۲۸۶، احمد: ۲/ ۳۹۸، صحیح ابن حبان: ۱۴/ ۳۱۵، شعب الایمان: ۲/ ۷۸

ہونا چاہیے کہ حضرات انبیاء اور نبوت کا سلسلہ جو دنیا میں باقی رکھا گیا اور پے در پے حضرات انبیا آتے رہے، اس کی تین وجوہات ہیں:

(۱) ایک یہ کہ ایک نبی کے آکر جانے کے بعد اس کے لائے ہوئے پیغامات و احکامات میں عام طور پر لوگ تحریف وتبدیلی، اضافہ وترمیم کر کے ان کو مسخ کر دیا کرتے تھے اور یہ تحریف وتبدیلی کا عمل اس طرح سے مستحکم ہوتا کہ بعد میں آنے والا کوئی شخص نبی کے اصل پیغام کو غیر اصل سے ممتاز کرنا چاہتا تو یہ اس کے لیے ناممکن ہوتا؛ لہٰذا ضرورت ہوتی کہ پچھلے نبی کے لائے ہوئے اس خدائی پیغام میں جو کچھ تبدیلیاں اور تحریفات، اضافے اور ترمیمات لوگوں کی جانب سے واقع ہوئی ہیں ان کی نشان دہی کی جائے اور اصل اور غیر اصل میں امتیاز کر دیا جائے۔

چناں چہ اللہ تعالی اس کے بعد دوسرا نبی روانہ فرماتے جو اپنے سے پیشرو نبی کی تصدیق وتوثیق بھی کرتا اور اس کے پیغام کو دہراتا اور ساتھ ہی ساتھ اس کے پیغام میں واقع ہونے والی تحریفات کو مٹا بھی دیتا۔ اس طرح اللہ تعالی نے جب جب ضرورت محسوس فرمائی حضرات انبیا علیہم السلام کو بھیج کر اپنے پیغام کی حفاظت فرمائی۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ نبی آخر الزماں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے نبوت ابھی اپنے تکمیلی مراحل سے گزر رہی تھی، جب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا دور نبوت آیا تو نبوت اپنے عروج وکمال کو پہنچ گئی۔ ظاہر ہے کہ تکمیلی مراحل سے جو چیز گزر رہی ہو وہ نقطۂ عروج وکمال کو پہنچنے سے پہلے مکمل نہیں ہو سکتی؛ لہٰذا پچھلے ادوار میں نبوت کو تکمیلی ادوار سے گزارنے کے لیے حضرات انبیا علیہم السلام کو بھیجا جاتا رہا، ہر بعد میں آنے والا نبی نبوت کو اس کے انتہائی عروج وکمال تک پہچانے کے لیے کوئی نہ کوئی کارنامہ انجام دیتا، یہاں تک کہ محمدی دور میں وہ اپنے انتہائی عروج وکمال کو پہنچ گئی۔

چناں چہ ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک تمثیلی پیرایے میں بیان فرمایا ہے:

''میری مثال اور میرے سے ماقبل انبیا کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے ایک مکان بنایا اور اس کو نہایت حسین وجمیل بنایا؛ مگر اس کے ایک کونے میں ایک اینٹ کی جگہ چھوڑ دی ،لوگ اس مکان کا گشت کرنے اور تعجب کرنے لگے اور کہنے لگے کہ کیوں اس جگہ بھی ایک اینٹ نہیں رکھ دیا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:''وَأَنَا اللَّبِنَةُ وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّيْنَ'' (کہ میں ہی وہ اینٹ ہوں اور میں خاتم النبیین ہوں)''(۱)

اس بلیغ تمثیل میں اللہ کے آخری نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کو واضح فرما دیا ہے کہ ماقبل انبیا کے دوروں میں نبوت تکمیلی مراحل سے گزرتی رہی ہے، یہاں تک کہ قصر نبوت تکمیل کے قریب پہنچ گیا اور جو کچھ کام باقی تھا وہ آپ نے پورا کر کے اس کو مکمل فرما دیا۔

(۳) تیسری وجہ یہ تھی کہ گذشتہ انبیا کو اللہ تعالی نے بعض قوموں اور علاقوں کے لیے بھیجا تھا اور ان کا زمانہ بھی محدود ہوتا تھا، ایسا نہیں ہوا کہ دنیا کی تمام قوموں اور تمام خطوں اور علاقوں کے لیے اور تمام زمانوں کے لیے ایک ہی نبی بھیجا گیا ہو۔الغرض آپ سے پہلے انبیا ہر قوم اور ہر زمانہ کے لیے نہیں ہوتے تھے؛ لہٰذا ایک نبی کے ہوتے ہوئے یا اس کے بعد دوسری قوم اور دوسرے زمانے والوں کے لیے

---

(۱) بخاري: ۳۳۴۲،مسلم: ۲۲۸۶،احمد: ۲/ ۳۹۸،صحیح ابن حبان: ۱۴/ ۳۱۵، شعب الایمان: ۲/ ۷۸

نبی کی ضرورت واقع ہوئی تھی؛اس لیے نبوت کا سلسلہ جاری تھا؛لیکن ہمارے نبی حضرت محمد صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم عالمگیر نبوت کا منصب لے کر آئے ہیں، جو ایک طرف قیامت تک تمام زمانوں کا احاطہ کرتا ہے تو دوسری جانب دنیا کے تمام علاقوں وخطوں اور موجودہ وآئندہ تمام قوموں اور انسانی افراد کو اپنے دائرے میں لے لیتا ہے؛ لہٰذا اب کسی نبی کی ضرورت ہی سرے سے باقی نہیں رہی۔

جب یہ تین باتیں واضح ہوگئیں کہ سلسلۂ نبوت کو پچھلے ادوار میں باقی رکھنے کی وجہ ایک تو پچھلے انبیا کی شریعتوں اور ان کے پیغاموں میں تبدیل وتحریف کا واقع ہونا ہے اور دوسرے یہ ہے کہ ان ادوار میں نبوت ابھی تکمیلی مراحل سے گزر رہی تھی؛ لہٰذا اس کے لیے انبیا آتے رہے اور تیسری وجہ یہ کہ گزشتہ انبیاء نہ تمام زمانوں کے لیے تھے اور نہ تمام انسانوں کے لیے تھے؛ بل کہ بعض لوگوں کے لیے ایک محدود زمانے تک کے واسطے بھیجے جاتے تھے؛ لہٰذا دوسری اقوام اور دیگر ازمان کے لیے نبیوں کی ضرورت پڑتی تھی، تو اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا یہ وجوہات اب بھی باقی ہیں یا نہیں؟ اگر ان وجوہات کو باقی مانیں تو سلسلۂ نبوت کے ختم ہونے پر سوال ہوگا کہ کیوں ختم ہوگیا؟ اور اگر ان وجوہات کو موجودہ دور میں باقی نہ مانیں تو ظاہر ہے کہ سوال ہی سرے سے ختم ہوجائے گا۔

اب رہی یہ بات کہ ابقاءِ سلسلۂ نبوت کی وہ وجوہات اب باقی ہیں یا نہیں ہیں؟ اس کا جواب خود اللہ تعالی اور رسول اللہ صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے قرآن میں دے دیا ہے، چناں چہ پہلی وجہ کہ پہلی شریعتیں انبیا کے جانے کے بعد تحریف وتبدیل کا شکار ہوجاتی تھیں، جس کی بنا پر دوسرے نبی کے بھیجے جانے کی ضرورت ہوتی، اس کے متعلق قرآن نے صاف صاف الفاظ میں فرمایا ہے:

﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُوْنَ ﴾ (الحجر :۹)
(ہم ہی نے ذکر کو نازل کیا اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔)

اس آیت میں ''الذکر'' سے مراد مفسرین کے مطابق قرآن مجید ہے جو کہ شریعت محمدی کی اصل ہے اور بعض حضرات جیسے حسن بصری سے منقول ہے کہ قرآن کی حفاظت سے مراد شریعت ہی کی حفاظت ہے۔(۱)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالی نے شریعت محمدی کی حفاظت کا ذمہ اپنے اوپر لے لیا ہے؛ لہٰذا اس میں تحریف وتبدیلی، اضافہ وترمیم نہیں چل سکے گی؛ بل کہ یہ شریعت قیامت تک ہر قسم کی تحریفات وترمیمات سے محفوظ ہوگی۔

اس سے معلوم ہو کہ سلسلۂ نبوت باقی رکھنے کی جو پہلی وجہ تھی، قرآن نے خود شریعت محمدی کے سلسلے میں اس کی نفی کردی ہے؛ لہٰذا اب یہ خوف واندیشہ نہیں کہ شریعت محمدی محرّف ومبدّل ہو جائے گی اور اس میں لوگ اضافے وترمیم کا قلم چلا سکیں گے، جب یہ نہیں تو نبی کے آنے کی بھی کوئی ضرورت نہ رہی۔

اور دوسری وجہ کہ پہلی شریعتیں ابھی تکمیلی مراحل سے گزر رہی تھیں؛ لہٰذا ان کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے ضروری تھا کہ اس کا سلسلہ جاری رہے، ظاہر ہے کہ یہ وجہ بھی باقی نہیں ہے۔ چناں چہ قرآن کریم نے صاف لفظوں میں واضح کیا ہے:

﴿ اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنًا ﴾ (المائدة :۳)
(میں نے آج تمہارے دین کو مکمل کردیا ہے اور میری نعمت تم پر پوری

(۱) روح المعاني : ۱۶/۱۴

کردی ہے اور میں اسلام سے دین ہونے کے لحاظ سے راضی ہو گیا۔)

جب یہ دین و شریعت دورِ محمدی میں آ کر تکمیل کو پہنچ گئے تو اس کے بعد کوئی ضرورت نہ رہی کہ کوئی اور نبی آئے اور تکمیل کا کوئی کام کرے۔

اور تیسری وجہ کہ گزشتہ انبیا ہر قوم و ہر زمانے کے لیے نہیں ہوتے تھے؛ لہٰذا دوسری قوموں اور دوسرے زمانوں کے لیے نبوت کی ضرورت ہوتی تھی، یہ وجہ بھی ہمارے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ختم ہو گئی؛ کیوں کہ آپ کو اللہ تعالی نے عالمگیر نبی بنا کر بھیجا ہے۔ چناں چہ اس کا ذکر خود اللہ تعالی نے قرآن پاک میں اور حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں فرمایا ہے:

قرآن میں فرمایا گیا:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنٰكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّ نَذِيْرًا ، وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ . ﴾ (سبأ :۲۸)

(اور ہم نے آپ کو نہیں بھیجا؛ مگر تمام لوگوں کے لیے بشیر و نذیر بنا کر؛ لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔)

اور حدیث میں آپ نے فرمایا:

« فُضِّلْتُ عَلَى الأَنْبِيَاءِ بِسِتٍّ : أُعْطِيْتُ بِجَوامِعِ الْكَلِمِ، وَ نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ ، وَأُحِلَّتْ لِيَ الغَنَائِمُ ، وَ جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ طَهُوْراً وَمَسْجِداً، وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً وَخُتِمَ بِيَ النَّبِيُّوْنَ . »

(مجھے چھ باتوں میں دیگر انبیا پر فضیلت دی گئی ہے: ایک یہ کہ جامع کلام کرنے کی صلاحیت دی گئی، دوسرے یہ کہ رعب سے میری مدد کی

گئی، تیسرے یہ کہ غنیمت کے اموال میرے لئے حلال کردیئے گئے،
چوتھے یہ کہ پوری زمین کو میرے لیے ذریعۂ طہارت اور مسجد بنایا گیا،
پانچویں یہ کہ پوری مخلوق کے لیے مجھے رسول بنایا گیا اور چھٹے یہ کہ مجھ
پر انبیا کے سلسلہ کو ختم کردیا گیا) (یہ حدیث اوپر مع حوالہ گزر گئی ہے۔)

معلوم ہوا کہ اب ابقا نبوت کی وہ وجوہات باقی نہیں ہیں جو نبی کریم علیہ السلام سے پہلے ادوار میں پائی جاتی تھیں ؛ لہٰذا اب اس سلسلے کو باقی رکھنے کی کوئی ضرورت بھی نہ رہی۔

ایک شبہ کا جواب

اوپر جو کہا گیا کہ پہلے ادوار میں نبوت تکمیلی مراحل سے گزر رہی تھی، اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ پچھلے انبیا کی نبوت یا ان کی شریعت ناقص تھی، ہرگز نہیں ؛ بل کہ اس دور کے لحاظ سے وہ کامل تھیں ؛ مگر پھر بھی تکمیل کی محتاج تھیں۔

اس کو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے، وہ یہ کہ جیسے بچہ پیدا ہوتا ہے تو مکمل ہوتا ہے کہ خوبصورت اور حسین وجمیل بھی ہے، اعضا بھی پورے ہیں اور وہ متناسب بھی ہیں، پیدائش کے موقعہ پر جتنی صلاحیتوں کی ضرورت ہوتی ہے وہ سب کی سب اس میں پائی جاتی ہیں۔ظاہر ہے کہ اس بچہ کو ناقص تو نہیں کہا جائے گا ؛ مگر پھر بھی وہ تکمیل کا محتاج ہے، چناں چہ بچپن سے لڑکپن کی طرف اور لڑکپن سے جوانی کی طرف وہ منتقل ہوتا رہتا ہے اور مضبوط وصحت مند جوان ہو کر مکمل انسان ہو جاتا ہے۔

یہی حال نبوت کا بھی ہے کہ وہ سیدنا آدم عَلَیْہِ السَّلَام کے زمانے میں بچپن کی حالت میں تھی اور اپنے حسن جمال اور اس وقت کے اقتضا کے مطابق قوت وطاقت میں مکمل تھی ؛ مگر اس کو لڑکپن کی طرف پھر جوانی کی طرف ترقی کرنا باقی تھا، چناں چہ

بعد کے دوروں میں متعدد حضرات انبیا علیہم السلام نے اس کی ترقی کا کام کیا اور نبی آخرالزماں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں وہ انتہائی عروج وکمال کو پہنچ گئی۔

ختم نبوت وتکمیل دین میں تلازم

اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہوا کہ ختم نبوت کے معنی نبوت کو ختم کرڈالنا نہیں ہے؛ بل کہ اس کا حاصل نبوت کو کامل ومکمل کردینا اور اس کے لازمہ کے طور پر انبیا کے سلسلے کو بند کردینا ہے؛ کیوں نکہ تکمیل کے بعد نبیوں کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اس سے یہ بھی نکل آیا کہ تکمیلِ دینِ اسلام کا یہ لازمی تقاضا ہے کہ سلسلہ نبوت کو ختم وبند کردیا جائے ؛لہذا جو شخص تکمیل دین کا قائل ہے اس کو ختم نبوت کا قائل ہونا بھی ضروری ہے، یہ نہیں ہوسکتا کہ کوئی شخص ایک طرف دین کی تکمیل کا بھی قائل ہو اور دوسری طرف سلسلۂ انبیا کے باقی رہنے کا بھی قائل ہو؛ کیوں کہ تکمیل دین وختمِ نبوت لازم وملزوم ہیں۔ پس جو شخص ایک بات کو مانے، لازمی طور پر اسے دوسری بات کو بھی ماننا ہوگا اور جو ایک کا انکار کرے اسے دوسرے سے بھی ہاتھ دھونا لازم ہوگا۔ غرض یہ ہے کہ تکمیل دین اور ختم نبوت لازم وملزوم ہیں اور اسی طرح انکارِ ختم نبوت اور انکارِ تکمیل دین لازم وملزوم ہیں۔

اس کو ایک مثال سے سمجھ سکتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ایک عمارت بنارہا تھا اور اس کے لیے مسلسل معماروں کو بلایا جاتا رہا، پھر ایک وقت وہ آیا کہ اس کی تکمیل ہوگئی اور مالک عمارت نے معماروں کا سلسلہ بھی بند کردیا، تو کیا اس پر یہ اعتراض کرنا عقل مندی و ہوش مندی کا کام اور بجا ہوگا کہ کیوں صاحب! اس عظیم وبہترین کام کو کیوں بند کردیا؟ اس کو تو جاری رہنا چاہیے؟ اہل عقل ودانش پر مخفی نہیں کہ یہ کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ عمارت کی تکمیل کا اس کو علم نہیں یا یقین نہیں، ورنہ ایسی بات کوئی کہہ نہیں سکتا۔ اس کا

جواب مالک مکان بھی اور دوسرے لوگ بھی یہی دیں گے کہ اب معماروں کو بلانا فضول بھی ہے اور غلط بھی، اب جو اس کا معمار بن کر آئے گا وہ اس کا معمار نہیں؛ بل کہ اس کو مسمار کرنے والا ہوگا؛ اسی طرح تکمیلِ دین کے بعد جو اسلام کی تکمیل کا کوئی پروگرام لے کر آئے گا وہ جھوٹا اور دھوکہ باز ہوگا اور درحقیقت تکمیل کے لیے نہیں؛ بل کہ تخریب کے لیے آئے گا۔

قادیانیوں کو جواب

اسی سے قادیانیوں کے اس سوال واعتراض کا جواب نکل آیا، جو تمہید میں ذکر کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ نبوت جب بندوں کے لیے خدا کی نعمت ہے تو اللہ تعالی اس کو کیسے بند کر سکتے اور انسانوں کو اس سے کیوں کر محروم کر سکتے ہیں؟ یہ اعتراض جہالت پر مبنی ہے، بلاشبہ نبوت خدا کی نعمت ہے؛ مگر تکمیلِ نبوت تو اس سے بڑھ کر نعمت ہے۔ اوپر عرض کیا جا چکا کہ تکمیل دین وشریعت کا لازمی تقاضا ختم نبوت ہے؛ لہٰذا ختم نبوت دراصل نبوت کے کامل ومکمل وجامع ہونے کی دلیل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ نے انسانوں کو اپنی نعمت سے محروم نہیں کیا؛ بل کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں اس کو مکمل و جامع بنا دیا اور قیامت تک پوری انسانیت کے واسطے اسی نبوت محمدی کو پایندہ وتابندہ رکھنے کا اعلان فرما دیا، تو انسان اس سے محروم کہاں ہوئے؛ بل کہ اللہ تعالی نے ان کے لیے پچھلے لوگوں سے زیادہ مکمل وروشن نبوت سے قیامت تک محفوظ ومستفید ہونے کا سامان کر دیا۔

اسی لیے کسی اور نبی یا نبوت کی کوئی گنجائش بھی نہیں رہی؛ کیوں کہ تکمیل دین کے بعد اب نبی آئے بھی تو کیا کرے گا؟ اور اس کی نبوت کہاں کھپے گی؟ یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے مسعود ومبارک موقعہ پر،

جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر آیت:﴿ اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنًا. ﴾ (المائدۃ :۳)(میں نے آج تمہارے دین کو مکمل کر دیا ہے اور میری نعمت تم پر پوری کر دی ہے اور میں اسلام سے دین ہونے کے لحاظ سے راضی ہو گیا۔) نازل ہوئی اور اس وقت وہاں چالیس ہزار سے زائد قدسی صفات نفوس آپ کی اونٹنی کے ارد گرد جمع تھے اور آپ نے ان کے سامنے خطبہ دیا تو اس میں صاف صاف فرمایا:'' أيّها الناسُ ! لا نبي بعدي ولا أمّة بعدكم .'' (یعنی اے لوگو! میرے بعد کوئی نبی نہیں اور تمہارے بعد کوئی امت نہیں۔)(۱)

معلوم ہوا کہ تکمیل دین حنیف کا تقاضا ہی آپ نے یہ سمجھا کہ آپ کے بعد نبوت جاری نہ رہے اور کوئی نبی نہ آئے۔ حافظ ابن کثیر نے اسی آیت کے تحت تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے:''حق تعالی کی اس امت پر سب سے بڑی نعمت یہ ہے کہ اس کو مکمل دین عطا فرمایا؛ لہٰذا اب اس دین کے علاوہ کسی اور دین کے یا آپ کے سوا کسی اور نبی کے محتاج نہ ہوں گے، اسی لیے اللہ نے آپ کو خاتم الانبیاء قرار دیا ہے۔''(۲)

خلاصۂ کلام یہ کہ ایک طرف دین کی تکمیل ہو گئی اور وہ انتہائی عروج و کمال کو پہنچ گیا اور دوسری طرف جو دین میں تحریف و تبدیلی کا خطرہ پچھلی شرائع کو لاحق تھا وہ اس کے حفاظت خداوندی کے تحت آ جانے کی وجہ سے دفع ہو گیا؛ لہٰذا قیامت تک کے واسطے دین محمدی و شریعت محمدی ہی کافی و شافی قرار دی گئی؛ لہٰذا کسی نبی کے آنے کی

---

(۱) معجم كبير طبراني: ۱۳۶/۸،مسند الشاميين: ۳۱۰/۱،مسند عبد بن حميد: ۲۷۰/۱،مسند احمد : ۳۹۱/۲

(۲) ابن كثير : ۲۷۹/۳

ضرورت نہیں ہے، اب کوئی نبی ہونے کا دعوی لے کر آئے گا تو وہ جھوٹا ہوگا اور اس کا کام صرف تخریب ہوسکتا ہے نہ کہ تکمیل۔

لہٰذا آپ کی مقدس ذات کی آمد پر یہ سلسلۂ نبوت بند کر دیا گیا اور آپ کو ''خاتم النبیین'' قرار دے کر قیامت تک کے لیے آپ کی نبوت کو ورزرو (محفوظ) کر دیا گیا، اب اس کے بعد کوئی نبوت کا دعوی کرتا ہے، تو وہ دراصل آپ کے منصب کو غصب کرنے کا مجرم ہوگا؛ اس لیے وہ جھوٹا اور غاصب ہوگا۔

ایک اہم نکتہ

یہاں ایک اہم نکتہ یاد رکھنا چاہیے کہ جس طرح کسی سچے نبی کو نہ ماننا اور جھٹلانا جرم ہے، اسی طرح کسی جھوٹے کو نبی ماننا بھی سخت جرم ہے۔ اسی لیے حضرات انبیا علیہم السلام اپنے بعد آنے والے انبیاء کی پیش گوئی فرماتے رہے اور ان کی علامات کا ذکر بھی فرماتے رہے، تا کہ آنے والے نبی کو لوگ خوب دیکھ پرکھ کر قبول کریں؛ لیکن جب محمد صلی اللہ علیہ وسلم آئے تو آپ نے بتا دیا کہ دیکھو میں آخری نبی ہوں، میرے بعد کوئی نبی آنے والا نہیں ہے، ہاں بعض لوگ نبوت کا دعوی کریں گے؛ مگر یہ سب جھوٹ پر مبنی ہوگا۔

غور کیجیے! کہ اگر حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی کسی نبی کا آنا ممکن و مقدر تھا تو پھر اس اہم ترین مسئلہ کے بارے میں (نعوذ باللہ) کیا آپ غلط بیانی سے کام لے رہے تھے؟ اور کیا آپ اس کو چھپا کر امت کو گمراہ کرنا چاہتے تھے؟ ظاہر ہے کہ کوئی ادنی مسلمان بھی یہ خیال نہیں کرسکتا، اس سے یہ بات واضح ہے کہ اگر کسی نبی کا آنا آپ کے بعد ممکن ہوتا تو آپ ضرور اس کا ذکر کرتے اور آپ کا ذکر نہ کرنا؛ بل کہ اس کے خلاف صاف صاف یہ بتانا کہ میرے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا،

یہ اس کی کھلی دلیل ہے کہ یہ سلسلہ بند ہو چکا ہے جس کے کھلنے کا کوئی امکان نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دعوائے نبوت کفر ہے

یہی وجہ ہے کہ تمام صحابہ و تابعین و ائمہ وعلما وفقہا اسلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دعوائے نبوت کو قطعی طور پر کفر قرار دیا ہے اور اس کو بدترین گمراہی ونفسانیت ٹھہرایا ہے۔

التحریر والتنویر کا حوالہ ہم اوپر دے آئے ہیں، جس میں ہے:

''صحابہ نے اجماع کیا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الرسل اور خاتم الانبیا ہیں اور یہ بات ان میں اور ان کے بعد کی نسلوں میں معروف و متواتر تھی اور اسی لیے ان حضرات کو مسیلمہ اور اسود عنسی کی تکفیر میں کوئی تردد نہ ہوا؛ لہٰذا یہ بات دین کی ضروریات میں سے قرار پا گئی، پس جو شخص اس کا انکار کرتا ہے وہ کافر خارج از اسلام ہے، اگرچہ کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام لوگوں کے لیے اللہ کا رسول مانتا ہو۔''(۱)

امام طحاوی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''**العقیدۃ الطحاویہ**'' میں فرماتے ہیں:

''آپ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) خاتم الانبیا ہیں اور آپ کے بعد نبوت کا دعوی گمراہی اور نفسانیت ہے''۔ اس کی شرح میں علامہ ابن ابو العز فرماتے ہیں کہ ''جب یہ ثابت ہو گیا کہ آپ خاتم الانبیاء ہیں تو معلوم ہوا کہ جو آپ کے بعد نبوت کا دعوی کرے گا وہ جھوٹا ہے۔''(۲)

علامہ حافظ ابن احمد حکمی رحمہ اللہ جو متاخرین حنابلہ میں معروف امام گذرے

---

(۱) التحریر والتنویر: ۳۳۶۶

(۲) شرح العقیدۃ: ۱۶۶

ہیں،وہ اپنی کتاب"معارج القبول" میں فرماتے ہیں:

"وَكُلُّ مَنْ مِنْ بَعْدِهِ قَدِ ادَّعٰى ☆ نُبُوَّةً فَكَاذِبٌ فِيمَا ادَّعٰى"

(یعنی ہر وہ شخص جو آپ کے بعد نبوت کا دعوی کرے وہ اپنے اس دعوی میں کاذب یعنی جھوٹا ہے۔)(۱)

ملا علی قاری رحمہ اللہ "شرح فقه اكبر" میں فرماتے ہیں:

"ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت کا دعوی کرنا باجماع امت کفر ہے۔"(۲)

امام قاضی عیاض رحمہ اللہ اپنی کتاب "الشفاء بتعريف حقوق المصطفى" میں فرماتے ہیں:

"اسی طرح جو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یا آپ کے بعد کسی کے لیے نبوت کا دعوی کرے یا اپنے لیے نبوت کا دعوی کرے یا جو اس کے حاصل ہونے یا صفائی قلب سے اس کے مرتبہ تک پہنچنے کو جائز سمجھے، وہ سب لوگ کافر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جھٹلانے والے ہیں؛ کیوں کہ آپ نے خبر دی ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں اور آپ کے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔"(۳)

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمہ اللہ بانی دار العلوم دیو بند اپنی شہرۂ آفاق کتاب "تحذير الناس" میں فرماتے ہیں:

---

(۱) معارج القبول: ۲/۴۳۱

(۲) شرح فقه اكبر: ۲۰۲

(۳) شفاء قاضی عیاض: ۲/۲۳۷-۲۳۸

''سو اگر (آیت خاتم النبیین والی میں) اطلاق وعموم ہے تب تو خاتمیتِ زمانی ظاہر ہے، ورنہ تسلیم لزوم خاتمیت زمانی بدلالتِ التزامی ضرور ثابت ہے.................اس کا (یعنی آپ کی خاتمیت زمانی کا) منکر بھی کافر ہے۔''(۱)

ایک انتباہ

یہ عبارت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ کی ہے جو تحذیر الناس میں درج ہے، مگر کس قدر افسوس کی بات ہے کہ بعض ناخداترس لوگوں نے اسی کتاب کی عبارات کو کاٹ چھانٹ کر آپ کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ختم نبوت کے منکر ہیں، جب کہ آپ صاف طور پر ختم نبوت کے منکر کو کافر قرار دے رہے ہیں۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی طرف ان حق ناشناس لوگوں کا انکار ختم نبوت کو منسوب کرنا سراسر بہتان ہے۔

ختم نبوت اور علمائے دیوبند

علمائے دیوبند کے نزدیک بھی (جیسا کہ تمام علماء امت کا فیصلہ ہے) دروازۂ نبوت خاتم النبیین حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر قطعی طور پر بند ہو چکا ہے اور اب کسی بھی قسم کا نبی بحیثیت نبی نہیں آ سکتا، نہ ظلی نبی، نہ مستقلی نبی، نہ تشریعی نبی اور نہ غیر تشریعی نبی۔

علما دیوبند کی تمام کتابیں جو اس موضوع سے متعلق ہیں کھلے طور پر اس شخص کو کافر قرار دیتی ہیں جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت کو جاری مانتا ہو۔

(۱) تحذیر الناس : ص۱۰

حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کی ایک عبارت تحذیر الناس کے حوالہ سے پہلے گذر چکی ہے۔

حضرت مولانا خلیل احمد صاحب محدث سہارنپوری رحمہ اللہ نے ''**المھند علی المفند**'' میں جو علما دیوبند کے عقائد کی تحقیق وتوضیح میں لکھی ہے، تمام علما دیوبند کا متفقہ عقیدہ تحریر فرمایا ہے:

> ''ہمارا اور ہمارے مشائخ کا عقیدہ یہ ہے کہ ہمارے سردار وآقا اور پیارے شفیع حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں، آپ کے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا، جیسا کہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے اور یہی بات احادیث کثیرہ سے جو معنیً حدِ تواتر کو پہنچ گئی ہیں، ثابت ہوتی ہے اور اجماع امت سے بھی یہ ثابت ہے۔ سو حاشا! ہم میں سے کوئی اس کے خلاف کہے؛ کیوں کہ جو اس کا منکر ہے وہ ہمارے نزدیک کافر ہے۔(۱)

یہ تمام علما دیوبند کا متفقہ عقیدہ ومذہب ہے جو اس جگہ لکھا گیا، غرض یہ کہ تمام امت اس پر متفق ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہ ہوگا اور جو آپ کے بعد نبوت کو جاری مانے وہ قطعی کافر ہے۔

ختم نبوت رحمت اور نئی نبوت لعنت

یہ ختم نبوت، امت مسلمہ کے لیے بڑی اور بھاری نعمت اور عظیم رحمت ہے؛ کیوں کہ دنیا کے کسی خطے وعلاقے کا رہنے والا مسلمان ہو اور قیامت تک کسی بھی زمانے میں آنے والا مسلمان ہو وہ چوں کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا امتی ہوگا

(۱) المھند علی المفند: ۱۰

اس لیے پوری ملت ، ایک ہی امت کہلائے گی اور ہزاروں اختلافات کے باوجود اس نقطہ پر وہ متفق ہوگی ، یہ اللہ کی کتنی بڑی نعمت اور عظیم رحمت ہے اس کو سوچیے ، اس کے برخلاف اب کسی کی نبوت کو فرض کیا جائے تو یقیناً اس فرضی نبی کی فرضی امت بھی الگ ہوگی اور یہ نئی نبوت اس اتحاد واتفاق کو پارہ پارہ کردے گی جو امت مسلمہ میں پہلے سے قائم ہے اور یہ نئی نبوت امت کے حق میں ایک لعنت بنے ہوگی۔

جیسا کہ مرزا غلام احمد قادیانی کی جھوٹی نبوت نے اہل اسلام میں افتراق برپا کردیا اور کچھ مسلمانوں کو نبوت محمدی کے پرچم سے ہٹا کر نبوتِ قادیانی کے نیچے لا کھڑا کردیا اور یہ نبوت مرزا کو ماننے والے امت محمدیہ سے نکل کر ایک اور امت بن گئے۔

اور یہ ایک طبعی وفطری بات بھی ہے کہ جب ان کا نبی الگ ہوا تو اس کی امت بھی الگ ہونا چاہیے اور خود مرزا غلام احمد قادیانی نے اور اس کے ماننے والوں نے بھی قادیانیوں کو مسلمانوں سے الگ ایک امت قرار دیا ہے۔

قادیانی نبوت کی حقیقت

اب یہاں ضروری ہے کہ قادیانی نبوت کی حقیقت سے پردہ ہٹایا جائے اور معلوم کیا جائے کہ اسلام سے اس کا کوئی رشتہ وتعلق ہے اور ہوسکتا ہے یا نہیں؟

اس موضوع پر روشنی ڈالنا آج ضروری ہوگیا ہے؛ کیوں کہ قادیانی لوگوں کی طرف سے اہل اسلام کو ہمیشہ اس دھوکہ میں رکھا جاتا ہے کہ یہ قادیانی بھی مسلمان ہیں اور حضور اقدس صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو آخری نبی مانتے ہیں۔ یہ قادیانی چوں کہ ہمیشہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف کارروائیوں کے عادی ہیں؛ بل کہ تحریکِ قادیانیت دراصل اسلام اور اہل اسلام کے خلاف ایک سازش کا نام ہے، اس لیے وہ مسلمانوں کو دھوکہ دینے کے لیے اور ان سے قریب ہونے کے لیے منافقانہ طور

پر اپنے آپ کو مسلمان ظاہر کرتے ہیں اور حال یہ ہے کہ مرزا غلام احمد کو نبی نہ ماننے کی وجہ سے سارے مسلمانوں کو کافر بھی کہتے ہیں۔

اس لیے ضروری ہے کہ ختم نبوت کے اس مضمون میں قادیانیت کو بھی سمجھنے کی کوشش کی جائے تاکہ ان کے دامِ تزویر میں گرفتار ہونے سے بچ سکیں۔

پنجاب کے علاقہ میں ایک گاؤں ''قادیان'' ضلع گورداسپور میں واقع ہے، وہاں کے ایک شخص مرزا غلام احمد نے پہلے اپنے آپ کو ایک عالم وفاضل کے روپ میں ظاہر کیا اور بعض غیر مسلم فرقوں سے بحث ومباحثہ کر کے اپنے آپ کو سچا خیر خواہ اسلام مشہور کیا، پھر آہستہ آہستہ اس کے دعوؤں میں ترقی ہوتی رہی اور متعدد موقعوں پر مختلف دعوے کرتا رہا۔ سب سے پہلے ''براہین احمدیہ'' میں ملہم من اللہ ہونے کا دعوی کیا، پھر ازالۂ اوہام وغیرہ کتب میں محدَّث، مجدِّد، حجر اسود، مریم، کرشن مہاراج، آریوں کا بادشاہ، ابراہیم، اسماعیل، موسی، داؤد، شیث، نوح، خدا، صاحبِ کن فیکون، بیت اللہ، امامِ زمان، خلیفۃ اللہ، مہدیٔ موعود، مسیح موعود، ظلی نبی، غیر تشریعی نبی، غیر مستقل نبی، تشریعی نبی، مستقل نبی، رسول، رحمۃ للعالمین، وغیرہ وغیرہ ہونے کا دعوی کیا، اس کے یہ سب دعاوے اس کی کتابوں میں بکھرے ہوئے موجود ہیں، ۱۸۹۱ء میں مسیح موعود ہونے کا دعوی کیا اور ۱۹۰۰ء میں نبوت کا دعوی کیا۔

مرزا غلام احمد کا دعوائے نبوت

مرزا غلام احمد قادیانی نے نبوت کے دعوے میں بھی اتنا ہیر پھیر کر رکھا ہے کہ بعض اوقات لوگ دھوکہ کھا جاتے ہیں کہ کیا اس کی طرف دعوائے نبوت کا انتساب درست ہے یا نہیں؟ کیوں کہ اس کے اقوال بڑے متضاد ہیں اور یہ قادیانی لوگ بھی ایسے چالاک اور بددیانت ہیں کہ جب موقعہ پڑتا ہے تو مرزا کی وہ عبارت پیش

کر دیتے ہیں جن میں نبوت کا دعوی کیا ہے اور علمائے اسلام سے اجرائے نبوت پر بحث بھی کرتے ہیں؛ مگر عام مسلمانوں کے سامنے ان عبارت کو پیش کرتے ہیں جن میں نبوت سے اس نے انکار ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ختم نبوت کا ذکر کیا ہے؛ اس لیے ان سے بہت چوکنا رہنے کی ضرورت ہے؛ لہٰذا اس بارے میں یاد رکھنا چاہئے کہ مرزا قادیانی نے پہلے عام مسلمانوں کی طرح یہی عقیدہ ظاہر کیا تھا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم آخری نبی ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں اور یہ بھی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دعوائے نبوت کفر ہے۔ چناں چہ اس نے اپنی کتاب ــ"ازالۂ اوھام" میں لکھا ہے:

"قرآن کریم بعد خاتم النبیین کے کسی رسول کا آنا جائز نہیں رکھتا، خواہ وہ نیا رسول ہو یا پرانا؛ کیوں کہ رسول کو علم دین بتوسط جبریل ملتا ہے اور باب نزول جبرائیل بہ پیرایۂ وحی رسالت مسدود ہے اور یہ بات خود ممتنع ہے کہ دنیا میں رسول تو آئے؛ مگر سلسلۂ وحی رسالت نہ ہو"۔ (۱)

اسی طرح "انجام آتھم" میں بھی لکھا؛ مگر "انجام آتھم" میں مجازی نبوت کا اقرار کیا ہے، عبارت ملاحظہ کیجئے، وہ کہتا ہے:

"لیکن وہ مکالمات ومخاطبات جو اللہ جل شانہ کی طرف سے مجھ کو ملے ہیں جن میں یہ لفظ نبوت و رسالت کا بکثرت آیا ہے ان کو میں بوجہ مامور ہونے کے مخفی نہیں رکھ سکتا ،لیکن بار بار کہتا ہوں کہ اُن الہامات میں جو لفظ "مرسل" یا "رسول" یا "نبی" کا میری نسبت آیا ہے وہ اپنے حقیقی معنوں میں مستعمل نہیں ہے، اور اصل حقیقت جس کی

(۱) ازالۂ اوھام: ۱/۳۱۰، روحانی خزائن: ۳/۵۱۱

میں علی رؤس الاشہاد گواہی دیتا ہوں یہی ہے جو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیا ہیں اور آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا، نہ کوئی پرانا اور نہ کوئی نیا۔(۱)

اور مرزا نے اپنی کتاب ''حمامة البشرى'' میں لکھا ہے:

'' ألا تعلم أن الرب الكريم المتفضل سمّى نبيَّنا صلی اللہ علیہ وسلم خاتمَ الأنبياء بغير استثناء،وفسّره نبيُّنا في قوله :''لا نبي بعدي''ببيانٍ واضحٍ للطالبين، ولوجوزنا ظهور نبي بعد نبيِّنا لجوزنا انفتاح باب وحي النبوّة بعد تغليقها وهذا خلف كما لا يخفى على المسلمين ،وكيف يجيء نبي بعد رسولنا صلی اللہ علیہ وسلم وقد انقطع الوحي بعد وفاته وختم الله به النبيين .''

(کیا تو نہیں جانتا کہ رب کریم احسان کرنے والے نے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نام بغیر کسی استثنا کے ''خاتم الانبیا'' رکھا اور اس کی تفسیر ہمارے نبی نے طالبین کی خاطر اپنے اس قول:''لا نبي بعدي'' میں واضح بیان کے ساتھ فرمائی ،اگر ہم ہمارے نبی کے بعد کسی نبی کے ظہور کو جائز قرار دیں تو ہم نے وحی کا دروازہ بند ہو جانے کے بعد اس کے کھلنے کو جائز مانا اور یہ بات مقررہ بات کے خلاف ہے جیسا کہ اہل اسلام پر مخفی نہیں ،اور ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی کیسے آ سکتا ہے جبکہ وحی کا سلسلہ آپ کی وفات کے بعد منقطع

---

(۱) حاشیہ انجام آتھم: ۲۷،روحانی خزائن: ۱۱/ ۲۷

ہو چکا اور اللہ تعالی نے آپ کے ذریعہ نبیوں کے سلسلہ کو ختم کر دیا؟)(۱)
مگر بعد میں چل کر پہلے تو اپنے کو ظلی نبی کہا، پھر مستقل نبی قرار دیا اور پھر کبھی غیر تشریعی نبی کہا اور کبھی تشریعی نبی قرار دیا۔ چناں چہ حوالہ درج کرتا ہوں:

(۱) مرزا اپنی کتاب ''حقيقة الوحی'' میں لکھتا ہے:

''مستقل نبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو گئی؛ مگر ظلی نبوت جس کے معنی ہیں کہ محض فیض محمدی سے وحی پانا وہ قیامت تک باقی رہے گی، تا انسانوں کی تکمیل کا دروازہ بند نہ ہو۔''(۲)

(۲) اسی کتاب ''حقيقة الوحی'' میں ایک جگہ صاف صاف کہتا ہے:

''سو میں نے محض خدا کے فضل سے، نہ کہ اپنے کسی ہنر سے، اس نعمت سے کامل حصہ پایا ہے جو مجھ سے پہلے نبیوں اور رسولوں اور خدا کے برگزیدوں کو دی گئی تھی۔''(۳)

(۳) تتمہ ''حقيقة الوحی'' میں لکھتا ہے:

''میں اس خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ اسی نے مجھے بھیجا ہے اور اسی نے میرا نام نبی رکھا ہے اور اسی نے مجھے مسیح موعود کے نام سے پکارا ہے اور اسی نے میری تصدیق کے لیے بڑے بڑے نشان ظاہر کئے ہیں جو تین لاکھ تک پہنچتے ہیں۔''(۴)

(۴) اسی تتمہ ''حقيقة الوحی'' میں ایک جگہ لکھتا ہے:

(۱) حمامة البشری: ۳۴، روحانی خزائن: ۷/۲۰۰
(۲) حقيقة الوحی: ۳۰، روحانی خزائن: ۲۲/۳۰
(۳) حقيقة الوحی: ۶۴، روحانی خزائن: ۲۲/۶۴
(۴) تتمہ حقيقة الوحی: ۶۸، روحانی خزائن: ۲۲/۵۰۳

’’خدانے میرے ہزار ہانشانوں سے میری وہ تائید کی ہے کہ بہت ہی کم نبی گزرے ہیں جن کی یہ تائید کی گئی؛ لیکن پھر بھی جن کے دلوں پر مہریں ہیں وہ خدا کے نشانوں سے کچھ بھی فائدہ نہیں اُٹھاتے۔‘‘(۱)

(۵)اپنی کتاب ’’انجام آتھم‘‘ میں لکھتا ہے:

’’الہامات میں میری طرف بار بار بیان کیا گیا ہے کہ (مرزا) خدا کا فرستادہ (رسول) ہے، خدا کا مامور، خدا کا امین اور خدا کی طرف سے آیا ہے، جو کچھ کہتا اس پر ایمان لاؤ اور اس کا دشمن جہنمی ہے۔‘‘(۲)

(۶) کتاب ’’اربعین‘‘ میں لکھتا ہے:

’’خدا وہی خدا ہے جس نے اپنے رسول یعنی اس عاجز (مرزا) کو ہدایت اور دین حق اور تہذیب واخلاق کے ساتھ بھیجا۔‘‘(۳)

(۷)اسی ’’اربعین‘‘ میں ایک جگہ لکھا ہے:

’’یہ بھی تو سمجھو کہ شریعت کیا چیز ہے، جس نے اپنی وحی کے ذریعہ سے چند امر اور نہی بیان کیے اور اپنی امت کے لیے قانون مقرر کیا، وہی صاحب الشریعت ہوگیا.................میری وحی میں امر بھی ہیں اور نہی بھی ....اور اب تک میری وحی میں امر بھی ہوتے ہیں اور نہی بھی۔‘‘(۴)

(۸)’’حقيقة الوحی‘‘ میں لکھا ہے:

(۱) تتمہ حقيقة الوحی: ۱۴۹،روحانی خزائن: ۲۲/ ۵۸۷
(۲) انجام آتھم: ۶۲،روحانی خزائن: ۱۱/۶۲
(۳) اربعین: ۳/۸۴،روحانی خزائن: ۱۷/ ۴۲۶
(۴) اربعین: ۴:/۹۳-۹۴،روحانی خزائن: ۱۷/ ۴۳۵

”علاوہ اس کے جو مجھے نہیں مانتا وہ خدا اور رسول کو بھی نہیں مانتا؛ کیوں کہ میری نسبت خدا اور رسول کی پیشگوئی موجود ہے............ ....اور خدا نے میری سچائی کی گواہی کے لیے تین لاکھ سے زیادہ آسمانی نشان ظاہر کیے اور آسمان پر کسوف خسوف رمضان میں ہوا، اب جو شخص خدا اور رسول کے بیان کو نہیں مانتا اور قرآن کی تکذیب کرتا ہے اور عمداً خدا تعالی کے نشانوں کو رد کرتا ہے اور مجھ کو باوجود صدہا نشانوں کے مفتری ٹھیراتا ہے تو وہ مؤمن کیونکر ہوسکتا ہے۔ (۱)

ان عبارات سے ظاہر ہے کہ مرزا قادیانی نے کھلم کھلا نبوت کا دعوی کیا ہے اور قادیانی امت بھی اس کو نبی مانتی ہے۔

ختم نبوت اور قادیانی تلبیسات

جب مرزا نے نبوت کا دعوی کیا اور یہ بات ختم نبوت کے صریح خلاف تھی تو مرزا نے اور مرزا کے بعد اس کی امت نے ختم نبوت کے متفقہ مسئلہ کو مشکوک بنانے کے لئے اس میں تاویلات واعتراضات وشبہات کا ایک طومار جاری کردیا تاکہ خود پر زد نہ پڑے اور موقعہ پر کبھی کسی تاویل سے اور کبھی کسی شبہ سے فائدہ اُٹھایا جاسکے۔ ہم اس موقعہ پر چند اہم شبہات وتاویلات کا جواب لکھدینا مناسب سمجھتے ہیں، تاکہ ایک طرف کسی قادیانی کو غور کرنے کا موقعہ مل جائے اور وہ ہدایت پر آجائے اور دوسرے جانب کسی مسلمان کو شبہ لاحق ہو تو وہ دور کرسکے۔

نزول عیسی اور ختم نبوت

ختم نبوت پر ایک شبہ یہ کیا جاتا ہے کہ مسلمان اس کے قائل ہیں کہ حضرت

(۱) حقیقة الوحی: ۱۶۴، روحانی خزائن: ۲۲/ ۱۶۸

عیسیٰ علیہ السلام آسمانوں پر زندہ ہیں اور وہ قیامت کے قریب نازل ہوں گے، جب وہ اللہ کے نبی ہیں اور وہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس دنیا میں آئیں گے تو اس سے ختم نبوت کا عقیدہ کیا متأثر نہیں ہوتا؟ اگر نہیں تو مرزا غلام احمد کے نبی ہونے سے بھی ختم نبوت پر کوئی زد نہیں پڑتی۔

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام جو دنیا میں نازل ہوں گے وہ کوئی نئے نبی نہیں جو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت سے سرفراز ہوئے ہوں؛ بل کہ اہل اسلام کا عقیدہ یہ ہے اور سب کو معلوم ہے کہ آپ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہی نبوت سے مشرف ہو چکے اور دنیا میں بحیثیت نبی مبعوث بھی ہو گئے اور دنیا سے آسمانوں پر اُٹھا لیے گئے اور اب آسمانوں پر موجود ہیں اور جب اللہ کو منظور ہوگا آپ نازل ہوں گے۔ اس عقیدہ میں اور ختم نبوت میں کوئی تضاد و تعارض نہیں ہے؛ کیوں کہ ختم نبوت کا مطلب تو یہ ہے کہ ہمارے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی شخص نبی نہ ہوگا، یہ مطلب نہیں کہ کوئی پہلا نبی نہ آئے گا، ہاں کسی نئے نبی کا آنا یا یوں کہیے کہ کسی شخص کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبی بنایا جانا ختم نبوت کے قطعی معارض و منافی ہے؛ اس لیے مسیلمہ ہو یا اسود ہو یا سجاح ہو یا مرزائے قادیان ہو، کسی کا نبی ہونا محال و ناجائز اور قطعی طور پر ختم نبوت کے خلاف ہے؛ کیوں کہ یہ سب ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت کے دعویدار ہیں؛ لہٰذا حضرت عیسیٰ مسیح کا دوبارہ قیامت کے قریب دنیا میں نزول ''ختم نبوت'' کے خلاف نہیں اور مرزا کا دعوائے نبوت یقیناً اور سو فی صد ختم نبوت کے منافی و خلاف ہے۔

ختم نبوت کی تاویل مہر نبوت

غلام احمد قادیانی نے ختم نبوت کے اجماعی مسئلہ میں رخنہ پیدا کرنے کے لیے ایک شوشہ یہ نکالا ہے کہ خاتم النبیین کے معنے یہ بیان کئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے بعد آنے والے نبیوں کو مہر لگانے والے ہیں، لہٰذا آپ کے بعد نبوت کا دروازہ بند نہیں ہوا؛ بل کہ اور زیادہ کھل گیا اور آپ کے بعد بھی نبی آتے رہیں گے۔ یہ لیجئے، مرزا غلام احمد کہتا ہے کہ:

''جس کامل انسان پر قرآن شریف نازل ہوا..................اور وہ خاتم الانبیا بنے، مگر ان معنوں سے نہیں کہ آئندہ اس سے کوئی روحانی فیض نہیں ملے گا بلکہ ان معنوں سے کہ وہ صاحب خاتم ہے، بجز اس کی مہر کے کوئی فیض کسی کو نہیں پہنچ سکتا.....................اور بجز اس کے کوئی صاحب خاتم نہیں، ایک وہی ہے جس کی مہر سے ایسی نبوت بھی مل سکتی ہے جس کے لئے امتی ہونا لازمی ہے اور اس کی ہمت اور ہمدردی نے امت کو ناقص حالت پر چھوڑنا نہیں چاہا۔''(۱)

اور مرزا غلام احمد قادیانی کے ملفوظات میں ہے کہ:

''خاتم النبیین کے معنی یہ ہیں کہ آپ کی مہر کے بغیر کسی کی نبوت کی تصدیق نہیں ہوسکتی جب مہر لگ جاتی ہے تو کاغذ سند ہو جاتا ہے اور مصدقہ سمجھا جاتا ہے، اسی طرح آنحضرت کی مہر اور تصدیق جس نبوت پر نہ ہو، وہ صحیح نہیں ہے۔''(۲)

---

(۱) حقیقۃ الوحی: ۲۷، روحانی خزائن: ۲۲/ ۲۹-۳۰

(۲) ملفوظات احمدیہ: ۳/ ۴۰۸

الغرض مرزا نے خاتم النبیین کے معنی نبیوں کی مہر کے بیان کئے ہیں کہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبی آئیں گے؛ مگر وہ آپ کی مہر کے ساتھ آئیں گے۔

مگر خاتم النبیین کے یہ معنے نہ قرآن کی رو سے صحیح ہیں اور نہ حدیث کی رو سے اور نہ قواعد عربیہ کے لحاظ سے؛ قرآن کے لحاظ سے اس لیے غلط ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت اسی آیت میں اس طرح آئی ہے: " وَلٰكِنْ نَبِيًّا خَتَمَ النَّبِيِّيْنَ" (لیکن آپ نبی ہیں جنھوں نے نبیوں کو ختم کر دیا) اور یہ مسلمہ اصول ہے کہ قرآن کی ایک قرأت دوسری قرأت کی تفسیر وتفہیم کرتی ہے جس طرح ایک آیت دوسری آیت کی تفسیر کرتی ہے؛ لہٰذا اس قرأت نے مسئلہ صاف کر دیا کہ مراد خاتم النبیین سے یہ ہے کہ آپ علیہ السلام ایسے نبی ہیں جنھوں نے سلسلۂ نبوت کو ختم کر دیا، اور حدیث کی رو سے یہ اس لیے غلط ہے کہ احادیث میں "لا نبي بعدي" کہا گیا ہے، جس کا مطلب یہی ہے کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہ ہوگا، اگر خاتم النبیین کے معنی یہ ہوتے کہ آپ کی مہر سے نبی آیا کریں گے تو " لا نبي بعدي" کہنا غلط ہو تا، معلوم ہوا کہ مراد وہ نہیں ہے جو مرزا نے بتایا ہے، اور قواعد عربیہ کے لحاظ سے اس لئے یہ معنی صحیح نہیں کہ خاتم القوم یا خاتم العلما، یا خاتم المحدثین یا خاتم الاولاد کا یہ معنی کوئی نہیں لیتا اور نہ لیا جا سکتا ہے کہ اس کی مہر سے قوم بنے گی یا محدثین بنیں گے یا اولاد بنے گی، اگر کوئی شخص خاتم الاولاد کے یہ معنی لے کہ اس کی مہر سے اولاد بنے گی تو کیا کوئی اس کو قبول کرے گا؟

اور خود مرزا نے اپنے آپ کو خاتم الاولاد بھی کہا ہے، لیجئے حوالہ پڑھ لیجئے:

"اسی طرح پر میری پیدائش ہوئی یعنی جیسا کہ میں ابھی لکھ چکا ہوں

میرے ساتھ ایک لڑکی پیدا ہوئی جس کا نام جنت تھا اور پہلے وہ لڑکی پیٹ میں سے نکلی تھی اور بعد اس کے میں نکلا تھا اور میرے بعد میرے والدین کے گھر میں اور کوئی لڑکی یا لڑکا نہیں ہوا اور میں ان کے لئے ''خاتم الاولاد'' تھا۔''(۱)

نیز یہی بات ایک دوسرے موقعہ پر اس طرح کہتا ہے:

''تیسری آدم سے مجھے یہ بھی خصوصیت ہے کہ آدم تو اُم کے طور پر پیدا ہوا اور میں بھی تو اُم پیدا ہوا، پہلے لڑکی پیدا ہوئی اور بعدہٗ میں، اور با این ہمہ میں اپنے والد کے لیے خاتم الولد تھا، میرے بعد کوئی بچہ پیدا نہیں ہوا۔''(۲)

کیا کوئی عقل مند یہ کہہ سکتا ہے کہ خاتم الاولاد کے معنی یہ ہیں کہ مرزا کی مہر سے اب مرزا کے والد کی اولاد ہوا کرے گی؟ اور کیا یہ کسی بھی رو سے صحیح ہوسکتا ہے؟ اگر نہیں تو پھر خاتم النبیین کے یہ معنی کس طرح درست ہوسکتے ہیں کہ آپ کی مہر سے نبی بنا کریں گے؟ معلوم ہوا کہ یہ معنی ہرگز صحیح نہیں ہیں۔

ظلی نبی کی من گھڑت اصطلاح

ختم نبوت کو مشکوک بنانے کی ایک صورت مرزا نے یہ اختیار کی کہ نبوت کی قسمیں کیں اور کبھی یہ کہا کہ میں مستقل نبی نہیں بلکہ ظلی و بروزی نبی ہوں۔ چنانچہ ''حقیقة الوحي'' میں لکھتا ہے کہ:

''مستقل نبوت آنخضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم پر ختم ہوگئی، مگر ظلی نبوت

(۱) تریاق القلوب: ۳۵۱، روحانی خزائن: ۱۵/۴۷۹

(۲) براهین احمدیه: ۵/۸۶، روحانی خزائن: ۲۱/۱۱۳

جس کے معنی ہیں کہ محض فیض محمدی سے وحی پانا وہ قیامت تک باقی رہے گی، تاانسانوں کی تکمیل کا دروازہ بند نہ ہو۔“(۱)

اور”ایک غلطی کا ازالہ“میں کہا:

”مگر میں کہتا ہوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جو در حقیقت خاتم النبیین تھے مجھے رسول اور نبی کے لفظ سے پکارے جانا کوئی اعتراض کی بات نہیں، اور نہ اس سے مہر ختمیت ٹوٹتی ہے، کیونکہ میں بارہا بتلا چکا ہوں کہ میں بموجب آیت:”وَآخَرِيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوْا بِهِمْ“ بروزی طور پر وہی نبی خاتم الانبیا ہوں، اور خدا نے آج سے بیس برس پہلے”براہینِ احمدیہ“ میں میرا نام محمد اور احمد رکھا ہے اور مجھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود قرار دیا ہے، پس اس طور سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم الانبیاء ہونے میں میری نبوت سے کوئی تزلزل نہیں آیا، کیونکہ ظل اپنے اصل سے علیحدہ نہیں ہوتا۔“(۲)

اور اسی رسالہ میں آگے چل کر کہا ہے کہ:

”وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ“ اس آیہ میں ایک پیش گوئی مخفی ہے اور وہ یہ کہ اب نبوت پر قیامت تک مہر لگ گئی ہے، اور بجز بروزی وجود کے جو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود ہے کسی میں طاقت نہیں کہ جو کھلے طور پر نبیوں کی طرح خدا سے کوئی علم غیب پاوے

---

(۱) حقیقۃ الوحی: ۳۰، روحانی خزائن: ۲۲/۳۰

(۲) ایک غلطی کا ازالہ: ۱۱، روحانی خزائن: ۱۸/ ۲۱۵

اور چونکہ وہ بروز محمدی جو قدیم سے موعود تھا وہ میں ہوں، اسلئے بروزی رنگ کی نبوت مجھے عطاء کی گئی۔"(۱)

اور اپنی کتاب "نزول المسیح" میں لکھتا ہے کہ:

"اس نکتہ کو یاد رکھو کہ میں رسول اور نبی نہیں ہوں، یعنی باعتبار نئی شریعت اور نئے دعوے اور نئے نام کے اور میں رسول اور نبی ہوں یعنی باعتبار ظلیت کاملہ کے۔ میں وہ آئینہ ہوں جس میں محمدی شکل اور محمدی نبوت کا کامل انعکاس ہے اور میں کوئی علیحدہ شخص نبوت کا دعوی کرنے والا ہوتا تو اللہ تعالی میرا نام محمد اور احمد اور مصطفیٰ اور مجتبیٰ نہ رکھتا۔(۲)

ان عبارات میں مرزا نے اس بات کا صریح دعوی کیا ہے کہ وہ نعوذ باللہ خود حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بروز ہے اور گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دوبارہ مرزا کی صورت میں وجود پائے ہیں اور اس کا نام بروزی وظلی نبوت رکھا ہوا ہے۔ مگر یہ بات کسی دلیل سے بھی ثابت نہیں ہوتی کہ ظلی و بروزی نبوت بھی کوئی چیز ہے، نہ قرآن میں اس کا کوئی ذکر ہے اور نہ احادیث میں، اور نہ تاریخ نبوت میں اس کا کوئی ذکر ملتا ہے۔ یہ اصطلاح محض مرزا کی اپنی اختراع وایجاد ہے جس پر کوئی دلیل نہیں۔

اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ظلی و بروزی نبوت کا کوئی سلسلہ جاری ہونا ہوتا تو قرآن مجید میں اللہ تعالی نے اور احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارے میں کیوں نہیں بتایا اور لوگوں کے اذہان کو اس کے لئے کیوں تیار

---

(۱) ایک غلطی کا ازالہ:۸،روحانی خزائن: ۲۱۲/۱۸

(۲) حاشیۂ نزول المسیح : ۵،روحانی خزائن: ۳۸۱/۱۸

نہ کیا ؛بل کہ اس کے بالمقابل صاف صاف یہ کیوں کہہ دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور آپ کے بعد کوئی نبی نہیں؟ سوچیے کہ ''لاَ نَبِیَّ بَعْدِیْ'' کے ساتھ کوئی استثناء بھی تو کیا جا سکتا تھا کہ میرے بعد کوئی نبی نہیں سوائے ظلی و بروزی نبی کے، پھر ایسا کیوں نہیں کیا گیا؟ معلوم ہوا کہ یہ سب صرف اپنی جھوٹی نبوت کو ثابت کرنے کے لیے راستہ ہموار کرنے کی ایک تدبیر ہے؛ لہٰذا مرزا کی یہ بات سوائے ایک جھوٹ اور مکر و تلبیس کے کوئی حقیقت نہیں رکھتی۔

نیز اگر مرزا کا دعوی صرف ظلی نبوت کا ہے جیسا کہ ابھی نقل کیا گیا تو وہ یقیناً مستقل نبی نہ ہوا، مگر خود مرزا نے اپنے لئے مستقل نبوت کا بھی دعوی کیا ہے، جیسا کہ گزرا؛ لہٰذا اس تاویل سے آخر کیا کام چلے گا؟

محاورے کا بہانہ

مرزائی امت کا ایک شبہ یہ ہے کہ ''خاتم النبیین'' کہنا ایسا ہی ہے جیسے محاورے میں کسی بڑے محدِث کو خاتم المحد ثین کہہ دیا کرتے ہیں، اس سے صرف مبالغہ مقصود ہوتا ہے نہ کہ حقیقت، لہٰذا جس طرح کسی کو ''خاتم المحد ثین'' کہنے کے باوجود یہ ممکن بلکہ واقع ہے کہ اور محدِث آتے ہیں، اسی طرح آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم النبیین ہونے سے یہ لازم نہیں کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہ آئے۔

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ عرف و محاورے میں جب ایک انسان اس لفظ کا استعمال کرتا ہے تو وہاں بھی اس کا اصل معنی یہی ہے کہ وہ شخص ''محد ثین میں سے آخری'' ہے، مگر محاورے میں اس سے صرف مبالغہ ہی اس لیے مقصود و مراد ہوتا ہے کہ یہ کلام ایک انسان کا ہے اور انسان ایک جہول و ظلوم ہونے کی وجہ سے اپنی علمی بساط کی بنیاد پر یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ یہ شخص اس کڑی کا آخری حصہ ہے؛ کیوں کہ یہ

کہنا اس کے علم کی حدود سے باہر کی چیز ہے، لہٰذا لا محالہ اس جہول وظلوم کے کلام کو لغویت سے بچانے کے لیے مجاز پر محمول کیا جاتا ہے اور مراد ''ایک بڑا محدث'' لے لیا جاتا ہے؛ مگر اللہ جل شانہ کے کلام کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے مجاز پر محمول کرنا ایک بے وقوفی وحماقت کی بات ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالی کسی کے بارے میں اگر یہ کہتا ہے کہ وہ ''خاتم النبیین'' ہے تو کیا یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالی کو بھی انسان کی طرح سب باتوں کا علم نہیں اور بعد میں آنے والے نبیوں کی معرفت نہیں اس لیے اس کو بھی انسان کے کلام کی طرح مجاز پر محمول کرو۔ **لا حول و لا قوة الا بالله۔**

معلوم ہوا کہ اس قسم کے الفاظ انسان کے کلام میں آئیں تو ایک مجبوری و ضرورت کی وجہ سے مجاز پر محمول کیا جاتا ہے؛ لیکن اللہ کے کلام میں یہ مجبوری و ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ اللہ کے کلام کو یہاں حقیقت پر محمول کرنے میں کوئی شرعی یا عقلی قباحت نہیں ہے۔

حضرت عائشہ ومغیرہ کے اقوال سے استناد

مرزائی لوگ حضرت عائشہ وحضرت مغیرہ بن شعبہ کی جانب منسوب اقوال سے بھی اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ''خاتم النبیین'' ہونے سے آپ کے بعد نبوت کا سلسلہ بند ہو جانا لازم نہیں، اور وہ اقوال یہ ہیں: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ:

''قُوْلُوْا: خَاتَمُ النَّبِيِّيْنَ وَلاَ تَقُوْلُوْا: لَا نَبِيَّ بَعْدَه.''

(آپ کو خاتم النبیین تو کہو اور یہ نہ کہو کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔)(۱)

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۳۶/۵، الدر المنثور: ۶۱۸/۶

اور حضرت مغیرہ نے ایک شخص کے یہ کہنے پر کہ ”صَلَّی اللّٰہُ عَلَی مُحَمَّدٍ خَاتَمِ الْاَنْبِیَاءِ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ “ (اللہ تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر رحمت نازل کرے جو کہ خاتم الانبیاء ہیں جن کے بعد کوئی نبی نہیں) فرمایا:

”حَسْبُکَ إِذَا قُلتَ : خاتم الانبیاء فإنَّا کُنَّا نُحَدِّثُ أَنَّ عِیسٰی علیہ السلام خَارِجٌ ، فَإِنْ ھُوَ خَرَجَ فَقَدْ کَانَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ.“

(تو خاتم الانبیا کہہ دے تو کافی ہے؛ کیوں کہ ہم یہ حدیث بیان کیا کرتے ہیں کہ حضرت عیسی علیہ السلام ظاہر ہونے والے ہیں، پس جب وہ ظاہر ہوں گے تو وہ حضور سے پہلے بھی ہوئے اور بعد بھی ہوئے۔)(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو اِن اقوال کی کوئی حیثیت اُن اقوال کے مقابلے میں نہیں ہوسکتی جو نہایت موثوق و مستند طرُق وسندوں سے ثابت ہیں جن میں نہایت صراحت و وضاحت کے ساتھ یہ بات بیان کی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں بنایا جائے گا؛ لہٰذا مضبوط و مستند اور صریح احادیث کو چھوڑ کر، اِن اقوال سے یہ ثبوت دینا کہ آں حضرت کے بعد بھی نبوت کا سلسلہ جاری رہے گا، اُسی کا کام ہوسکتا ہے جس کو دین وعقیدہ کی اہمیت کا اندازہ نہ ہو اور وہ جاہل ہو یا اُس کا کام ہے جو بے دین ہو۔

پھر اگر یہ مان لیں کہ یہ اقوال ان حضرات سے ثابت ہیں تب بھی اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ یہ حضرات نبوت کے جاری رہنے کے قائل ہیں ”تأویل القول

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ: ۵/۳۳۷،الدر النثور: ۶/۶۱۸

بما لا یرضی به قائله'' کا مصداق ہے؛ کیوں کہ یہ بات ان حضرات نے اس وجہ سے کہی کہ حضرت عیسی علیہ السلام جو کہ ایک نبی ہیں ان کا آنا مقدر ہے اور ''لا نبی بعده'' کہنے سے لوگ کسی غلط فہمی کا شکار ہو سکتے ہیں اور یہ سمجھ سکتے ہیں کہ حضرت عیسی بھی دوبارہ نہیں آئیں گے؛ لہٰذا یہ فرمایا کہ خاتم الانبیا کہنا کافی ہے، اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی نبی کے آنے کا مفہوم اخذ کرنا لایعنی کام ہے۔

کیا مرزا غلام احمد نبی ہوسکتا ہے؟

شبہات کے جوابات کے بعد اب یہاں دو باتوں پر غور کرنا ہے: ایک یہ کہ حضور خاتم النبیین کے بعد کسی نبی کا آنا ممکن ہے؟ اور دوسری یہ کہ اگر ممکن ہے تو کیا غلام احمد قادیانی نبی ہوسکتا ہے؟ ان سوالات میں سے جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے اس پر کسی بحث کی ضرورت نہیں؛ کیونکہ یہ بات طے شدہ، قطعی ویقینی ہے کہ حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت کا دروازہ قطعی طور پر بند ہو چکا اور اب کوئی نیا نبی آنے والا نہیں، نہ مستقل، نہ غیر مستقل، نہ ظلی نہ اصلی، نہ تشریعی اور نہ غیر تشریعی، اس لئے جو شخص بھی مسلمان ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم النبیین تسلیم کرتا ہو اس کے لئے اس بات کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں کہ وہ اب کسی نبی کے آنے کے امکان پر غور کرے، بلکہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص نبوت کا دعوی کرے اور کوئی مسلمان اس سے پوچھے کہ کوئی معجزہ دکھاؤ؟ تو یہ معجزہ طلب کرنے والا کافر ہو جائے گا؛ کیوں کہ یہ مطالبہ بتا رہا ہے کہ اس کے عقیدے میں اب کسی نبی کا آنا ممکن ہے اور یہ کفر ہے۔ لہٰذا یہ سوال ہمارے لئے قابل بحث ہی نہیں کہ اب نبی آسکتا ہے یا نہیں۔

رہا دوسرا سوال کہ بالفرض نبوت کا سلسلہ جاری بھی ہوتا تو کیا مرزا غلام احمد نبی ہوسکتا تھا؟ یہ سوال بڑا اہم ہے؛ کیونکہ جس دور میں نبوت کا سلسلہ جاری تھا اس وقت بھی ہر مدعیٔ نبوت کا نبی ہونا لازم نہ تھا؛ کیونکہ کوئی جھوٹا دعوی بھی کرسکتا تھا، اس لئے نبی کی صفات اور خصوصیات بیان کی گئی ہیں جس سے صادق کا کاذب سے امتیاز ہوسکتا ہے، لہٰذا یہ بات ظاہر ہے کہ اگر بالفرض نبوت کا سلسلہ جاری بھی ہوتا تو محض مرزا کے دعوے سے وہ نبی نہیں ہوسکتا، بل کہ اولاً اس کسوٹی پر اسکو جانچنا ہوگا جو مدعیٔ نبوت کی صداقت کے لئے مقرر ہے۔

میں یہاں غور وفکر کے لئے ، اور خصوصاً ان لوگوں کے غور وفکر کے لئے جو قادیانیوں کی چالوں میں آکر اور قادینت کو اسلام سمجھ کر اس کی طرف مائل ہو چکے ہیں اور اپنا ایمان کھو چکے ہیں، چند اہم باتوں کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں۔

مرزا قادیانی کی سیرت

سب سے اول یہ کہ ہم سب جانتے ہیں کہ مدعیٔ نبوت کی صداقت وسچائی کی سب سے بڑی اور اہم دلیل اس کی پاکیزہ سیرت اور اس کے عمدہ اخلاق ہوتے ہیں حتی کہ نبوت کو تسلیم نہ کرنے والا بھی اس کے پاکیزہ اخلاق کو سراہتا ہے،مگر جب ہم مرزا غلام احمد قادیانی کو اس کسوٹی پر پرکھتے ہیں تو اس کو نبی تو نبی ،ایک معمولی درجہ کا اچھا انسان بھی قرار دیا جانا مشکل ہے، پھر نبوت ایسے مقدس ومحترم اور انتہائی اونچے منصب پر اس کو فائز سمجھ لینا کیا کسی اسلام کا تقاضا اور قرآن وسنت کی تعلیم یا کسی عقل و دانش کا مطالبہ ہے؟

اب لیجئے مرزا کی سیرت وکردار کے بارے میں خود مرزائیوں کی گواہیاں سنئے :

(۱) مرزا قادیانی کے بیٹے بشیر احمد یم.اے .نے اپنی کتاب ’’سیرۃ المھدی‘‘

میں یہ واقعہ درج کیا ہے کہ:

''بیان کیا مجھ سے والدہ صاحبہ (مرزا کی بیوی) نے،ایک دفعہ اپنی جوانی کے زمانے میں حضرت مسیح موعود علیہ السلام یعنی (مرزا قادیانی) تمہارے دادا کی پنشن وصول کرنے گئے تو پیچھے پیچھے مرزا امام الدین بھی گیا،جب آپ نے پنشن وصول کر لی تو وہ آپ کو پھسلا کر دھوکہ دیکر بجائے قادیان لانے کے باہر لے گیا اور اِدھر اُدھر پھراتا رہا،جب آپ نے سارا روپیہ اڑا کر ختم کر دیا تو چھوڑ کر چلا گیا۔''(۱)

اس عبارت میں مرزا کی سیرت کا جو نقشہ دیا گیا ہے کہ والد کی پنشن لیکر کسی کے بہکانے سے اڑا کر ختم کر دیا،کیا یہ نبی کی سیرت سے ملتا جلتا ہے؟

(۲) نیز اسی ''سیرۃ المھدی'' میں لکھا ہے:

''ڈاکٹر میر محمد اسماعیل نے مجھ سے بیان کیا کہ حضرت ام المؤمنین (مرزا کی بیوی) نے ایک دن سنایا کہ حضرت کے یہاں ایک بوڑھی ملازمہ مسماۃ بھانو تھی،وہ ایک رات جبکہ خوب سردی پڑ رہی تھی حضور کو دبانے بیٹھی،چونکہ وہ لحاف کے اوپر سے دباتی تھی اس لیے اسے یہ پتہ نہ لگا کہ میں جس چیز کو دبا رہی ہوں وہ حضور کی ٹانگیں نہیں ہیں،بلکہ پلنگ کی پٹی ہے،تھوڑی دیر بعد حضرت صاحب (یعنی مرزا) نے فرمایا کہ بھانو! آج بڑی سردی ہے،بھانو کہنے لگی کہ جی ہاں! جبھی تو آج آپ کی لاتیں لکڑی کی طرح سخت ہو رہی ہیں۔''(۲)

(۱) سیرۃ المھدی: ۱/۴۳،روایت: ۴۹

(۲) سیرۃ المھدی: ۳/۲۱۰،روایت: ۷۸۰

(۳) یہی بشیر احمد یم.اے.اپنی کتاب ''سیرۃ المهدی'' لکھتا ہے:

''مائی رسول بی بی صاحبہ نے بیان کیا کہ ایک زمانے میں حضرت صاحب کے وقت میں میں اور اہلیہ بابو شاہ دین، رات کو پہرہ دیتی تھیں اور حضرت صاحب نے فرمایا ہوا تھا کہ اگر میں سوتے میں کوئی بات کیا کروں تو مجھے جگا دینا۔ایک دن کا واقعہ ہے کہ میں نے آپ کی زبان پر کوئی الفاظ جاری ہوتے سنے اور آپ کو جگا دیا،اس وقت رات کے بارہ بجے تھے۔ان ایام میں عام طور پر پہرہ پر مائی فجو،منشیانی اہلیہ منشی محمد دین گوجرانوالہ اور اہلیہ بابو شاہ دین ہوتی تھیں۔''(۱)

(۴) مرزا بشیر احمد نے لکھا ہے:

''ڈاکٹر سید عبد الستار شاہ صاحب نے مجھ سے بذریعہ تحریر بیان کیا کہ مجھ سے میری لڑکی زینب بیگم نے بیان کیا کہ میں تین ماہ کے قریب حضرت اقدس (مرزا غلام احمد) کی خدمت میں رہی ہوں،گرمیوں میں پنکھا وغیرہ اور اسی طرح کی خدمت کرتی تھی،بسا اوقات ایسا ہوتا کہ نصف رات یا اس سے زیادہ مجھ کو پنکھا ہلاتے گزر جاتی تھی،مجھ کو اس اثنا میں کسی قسم کی تھکان و تکلیف محسوس نہیں ہوتی تھی؛ بل کہ خوشی سے دل بھر جاتا تھا،دو دفعہ ایسا موقعہ پیش آیا کہ عشاء کی نماز سے لے کر صبح کی اذان تک مجھے ساری رات خدمت کرنے کا موقعہ ملا،پھر بھی اس حالت میں مجھ کو نہ نیند نہ غنودگی نہ تھکان معلوم ہوئی؛ بل کہ خوشی اور سرور پیدا ہوتا تھا۔''(۲)

---

(۱) سیرۃ المهدی : ۳/۲۱۳،روایت: ۷۸۶

(۲) سیرۃ المهدی: ۳/۲۷۲-۲۷۳،روایت: ۹۱۰

مرزا کی بیوی کی شہادت سے معلوم ہوا کہ راتوں میں غیر عورتوں سے مرزا قادیانی پیر دبانے کی خدمت لیتا تھا اور دوسری روایت سے معلوم ہوا کہ ان عورتوں میں سے بعض مرزا قادیانی کو رات میں پہرہ دیتی تھیں اور تیسری روایت سے پتہ چلا کہ بعض عورتیں رات میں مرزا کو پنکھا ہلانے وغیرہ کی خدمت کرتی تھی۔

کیا یہ چیز ایک عام مسلمان کی سیرت سے بھی مطابقت رکھتی ہے؟ چہ جائے کہ نبی کی سیرت سے مطابق ہو، جب کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں کو بیعت لیتے تو ہاتھ میں ہاتھ مردوں کی طرح نہیں لیتے تھے اور خود قادیانیوں کو بھی اس کا اقرار ہے کہ یہ بات غلط اور قرآن کے خلاف ہے کہ کسی عورت کو مس کیا جائے، چناں چہ خود مرزا کے لڑکے مرزا بشیر احمد نے نقل کیا ہے کہ: ’’حضرت مسیح موعود (یعنی مرزا غلام احمد) عورتوں سے بیعت صرف زبانی لیتے تھے، ہاتھ میں ہاتھ نہیں لیتے تھے‘‘، پھر لکھا کہ: خاکسار عرض کرتا ہے کہ حدیث سے پتہ لگتا ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی عورتوں سے بیعت لیتے وقت ان کے ہاتھ کو چھوتے نہیں تھے، دراصل قرآن شریف میں جو آیا ہے کہ عورت کو کسی غیر محرم کے سامنے اظہار زینت نہیں کرنا چاہئے اسی کے اندر لمس کی ممانعت بھی شامل ہے؛ کیوں کہ جسم کے چھونے سے بھی زینت کا اظہار ہو جاتا ہے۔ (۱)

میں کہتا ہوں کہ جب لمس بھی قرآن کے حکم کے تحت داخل ہو کر حرام ہے اور مرزا اسی بنیاد پر عورتوں سے ہاتھ در ہاتھ بیعت نہیں لیتا تھا تو پیر دبوانے کے لئے غیر عورتوں کو استعمال کرنا کیا جائز ہے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں، تو اس سیرت والے کے نبی ہونے کا کیسے جواز ہو سکتا ہے؟

---

(۱) سیرۃ المہدی: ۳/۱۵، روایت: ۷۷

مرزا قادیانی کی بدگوئی

پاکیزہ اخلاق کا ایک تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اپنی زبان کو بدگوئی وفحش گوئی سے پاک رکھا جائے، چناں چہ انبیا علیہم السلام نے اپنی زبانوں کو ہمیشہ بدگوئی سے محفوظ رکھا ہے؛ بل کہ ان حضرات نے اپنے مخالفین اور معاندین پر بھی سب وشتم کا طریقہ اختیار نہیں فرمایا؛ بل کہ گالیوں کا جواب بھی رحمت وہدایت کی دعاؤں سے ہی دیا؛ مگر مرزا غلام احمد قادیانی نے علمائے اسلام کو؛ بل کہ تمام مسلمانوں کو حتی کہ بعض انبیاء علیہم السلام کو بھی گالیاں دی ہیں اور انتہائی فحش زبان استعمال کی ہے، جو شرافت و تہذیب اور اخلاق سے گری ہوئی چیز ہے۔

چند حوالے دیکھتے چلئے:

(۱) مرزا نے اپنی کتاب ”آئینۂ کمالات اسلام“ میں اپنی کتابوں کی خود ہی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

”تلک کتب ینظر إلیها کل مسلم بعین المحبة والمودة و ینتفع من معارفها و یقبلني ویصدق دعوتي الّا ذریة البغایا الذین ختم اللّٰه علی قلوبهم فهم لا یقبلون.“

(یہ وہ کتابیں ہیں جن کو ہر مسلمان محبت ومودت کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور ان کے علوم سے نفع اُٹھاتا اور میری دعوت کی تصدیق کرتا ہے، سوائے کنجریوں کی اولاد کے جن کے دلوں پر اللہ نے مہر لگادی ہے، یہ قبول نہیں کرتے۔)(۱)

(۲) مرزا نے علما اسلام کا نام لے کر ان کو جو گالیاں دی ہے یہاں صرف انکو گنا تا

(۱) آئینہ کمالات: ۵۴۷-۵۴۸، روحانی خزائن: ۵/ ۵۴۷-۵۴۸

ہوں پوری عبارت نقل کرنے میں تطویل ہوتی ہے، کتاب کا حوالہ بازو درج ہے:

(۱) نالائق (انجام آتھم :۳۰)(۲)ابو جہل (تتمہ حقیقۃ الوحی :۲۶)(۳)کفن فروش (اعجاز احمدی :۲۳)(۴) کتا (اعجاز احمدی :۳۳)(۵) کتے مردار خور (انجام آتھم :۲۵)(۶) فاسق، شیطان، نطفۂ سفہاء، خبیث (انجام آتھم :۲۸)(۷) یہ گوہ کھاتا ہے، بے حیا، جاہل (نزول المسیح :۶۳)(۸) نجاست پیر صاحب کے منہ میں کھلائی (نزول المسیح :۷۰)(۹) مخالف مولویوں کا منہ کالا (ضمیمہ انجام :۵۸)

(۳) صحابہ کے بارے میں لکھتا ہے:

بعض ناداں صحابی (ضمیمہ نصرۃ الحق :۱۲۰) ابو ہریرہ غبی تھا (اعجاز احمدی :۱۸) ابو ہریرہ فہم القرآن میں ناقص ہے، درایت (سمجھ) سے بہت کم حصہ رکھتا تھا (ضمیمہ نصرۃ الحق :)

غور کیجئے کہ نبی کی زبان ایسی ہوسکتی ہے؟ کیا وہ اپنے مخالفین کو ایسی گالیاں دیتے تھے؟ اور پھر اسی سے مرزا کے امتیوں کی اس دروغ گوئی کی داد بھی دیتے جایئے جو یہ لکھتے ہوئے کوئی شرم وحیاء اور کوئی جھجک محسوس نہیں کرتے کہ:

> ''میں نے کبھی حضرت مسیح موعود (مرزا) کی زبان سے غصہ کی حالت میں بھی گالی یا گالی کا ہم رنگ لفظ نہیں سنا ،زیادہ سے زیادہ بیوقوف، یا جاہل یا احمق کا لفظ فرما دیا کرتے تھے اور وہ بھی کسی ادنی طبقے کے ملازم کی کسی سخت غلطی پر شاذونادر کے طور پر۔''(۱)

کیا اس سے بڑا کوئی جھوٹ ہے کہ جو شخص دن رات علما کو اور اپنے مخالفین مسلمانوں کو گالیاں دینے کا عادی اور گالیاں بھی وہ جو انتہائی فحش ہوں اس کے

(۱) سیرۃ المہدی: ۲/۲۱،روایت : ۳۲۹

بارے میں یہ کہا جائے کہ غصہ کی حالت میں بھی گالی نہیں دیتا تھا؟

مرزا اور توہین انبیاء:

تمام انبیا ایک دوسرے کی تعظیم کرتے تھے، کسی نبی نے کسی نبی کو غلط قرار نہیں دیا؛ بل کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں تک فرمایا کہ دوسرے انبیا پر مجھ کو فضیلت نہ دو، یعنی اس طرح فضیلت نہ دو کہ دوسرے کی توہین ہو جائے؛ مگر مرزا قادیانی نے انبیاء کی توہین دل کھول کر کی ہے۔ لیجیے چند حوالے ملاحظہ فرمائیے:

مرزا قادیانی نے حضرت عیسی علیہ السلام کے بارے میں لکھا ہے:

''اور تکبر اور خود بینی جو تمام بدیوں کی جڑ ہے وہ تو یسوع صاحب کے ہی حصے میں آئی ہوئی معلوم ہوتی ہے؛ کیوں کہ اس نے آپ خدا بن کر سب نبیوں کو رہزن اور بٹمار اور ناپاک حالت کے آدمی قرار دیا ہے۔''(۱)

اور مزید کہتا ہے:

''دیکھو وہ (یسوع) کیسے شیطان کے پیچھے پیچھے چلا گیا، حالاں کہ اس کو جانا مناسب نہ تھا اور غالباً یہی حرکت تھی جس کی وجہ سے وہ ایسا نادم ہوا کہ جب ایک شخص نے نیک کہا تو اس نے روکا کہ مجھے کیوں نیک کہتا ہے۔ حقیقت میں ایسا شخص جو شیطان کے پیچھے پیچھے چلا گیا؛ کیوں کر جرأت کر سکتا ہے کہ اپنے تئیں نیک کہے۔''(۲)

مرزا قادیانی نے جس طرح حضرت عیسی علیہ السلام کی توہین کی ہے شاید

---

(۱) ست بچن:۱۷۰، روحانی خزائن: ۲۹۴/۱۰

(۲) ست بچن:۱۹۶، روحانی خزائن: ۲۹۳/۱۰

یہود بے بہبود نے بھی آپ کی ایسی توہین نہ کی ہوگی۔ چناں چہ ایک اور حوالہ اس سلسلہ کا سن لیجئے:

انجام آتھم کے ضمیمہ میں ایک جگہ حاشیہ پر مرزا نے لکھا ہے:

''ہاں آپ کو گالیاں دینے اور بدزبانی کی اکثر عادت تھی، ادنی ادنی بات میں غصہ آجاتا تھا اپنے نفس کو جذبات سے روک نہیں سکتے تھے؛ مگر میرے نزدیک آپ کی یہ حرکات جائے افسوس نہیں؛ کیوں کہ آپ تو گالیاں دیتے تھے اور یہودی ہاتھ سے کسر نکال لیا کرتے تھے اور یہ بھی یاد رہے کہ آپ کو کسی قدر جھوٹ بولنے کی بھی عادت تھی۔''(۱)

''آپ کا (عیسی کا) خاندان بھی نہایت پاک اور مطہر ہے، تین دادیاں اور نانیاں آپ کی زنا کار، کسبی عورتیں تھیں، جن کے خون سے آپ (عیسی) کا وجود ظہور پذیر ہوا، .... آپ کا کنجریوں سے میلان وصحبت بھی شاید اسی وجہ سے ہو کہ جدی مناسبت درمیان ہے۔''(۲)

اور ہمارے نبی حضرت محمد صَلَّی اللّٰہُ عَلَیہِ وَسَلَّم کی شان میں توہین کرتے ہوئے اس طرح کہتا ہے:

''له خسف القمر المنير و أن لی ☆ غسا القمران المشرقان أتنكر.''

(آپ یعنی محمد صَلَّی اللّٰہُ عَلَیہِ وَسَلَّم کے لئے چاند کے خسوف کا

---

(۱) ضمیمہ انجام آتھم : ۵، روحانی خزائن: ۱۱/۲۸۹

(۲) ضمیمہ انجام آتھم : ۷، روحانی خزائن: ۱۱/۲۹۱

نشان ظاہر ہوا اور میرے لیے چاند اور سورج دونوں کا، اب کیا تو انکار کرے گا۔)(۱)

اس میں مرزا نے رسول اکرم صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے بارے میں کہا ہے کہ آپ کے لیے تو صرف چاند گرہن ہوا اور میرے لئے چاند گرہن وسورج گرہن دونوں ظاہر ہوئے، کیا اس میں اپنے کو رسول اکرم صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے بڑا اور افضل ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی ہے؟

اب فرمایئے کہ جو شخص کسی نبی کی توہین کرے کیا وہ مقام نبوت کا حامل ہوسکتا ہے؟ نہیں، نہیں، وہ قطعاً مسلمان نہیں، چہ جائے کہ وہ مقامِ نبوت ورسالت کا حامل ہوجائے؟

کذبات مرزا

مرزا قادیانی کے بارے میں تیسری بات یہ سمجھنے کی ہے کی مرزا نے کھلے طور پر جھوٹ کہا ہے اور یہ بات کسی انسان سے پوشیدہ نہیں کہ ''جھوٹ بولنا'' بدترین قسم کا گناہ اور بدترین قسم کے لوگوں کا طریقہ ہے، ایک شریف انسان اس بات کو قطعاً پسند نہیں کرتا کہ جھوٹ بولے اور اگر اس کی طرف جھوٹ کی نسبت کی جائے تو اس کی رگ حمیت وغیرت پھڑک اٹھتی ہے مگر مرزا قادیانی کا معاملہ ہی نرالہ ہے کہ بے غیرت بن کر دن رات جھوٹ بولتا رہا اور بار بار اسکے جھوٹ کا بھانڈا پھوٹتا رہا اور وہ برابر اس پر ڈٹا رہا۔ یہاں ہم چند حوالہ پیش کریں گے جن سے ہر مسلمان بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ یہ جھوٹ بولنے والا کیا نبی بن سکتا ہے؟

(۱) مرزا ایک جگہ لکھتا ہے:

(۱) اعجاز احمدی: ۷۹، روحانی خزائن: ۱۸۳/۱۹

''تین شہروں کا نام اعزاز کے ساتھ قرآن مجید میں درج کیا گیا ہے: مکہ، مدینہ، قادیان۔''(۱)

ہر مسلمان جس نے قرآن پڑھا ہو وہ جانتا ہے کہ قادیان کا لفظ یا اس کی طرف کوئی اشارہ بھی قرآن میں نہیں ہے، مرزا نے یہ صریح اور کھلا ہوا جھوٹ بول کر خود ہی بتا دیا کہ میں نبی نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ نبی کبھی جھوٹ نہیں بولتا۔

(۲) مرزا نے لکھا ہے:

''یہ بھی یاد رہے کہ قرآن شریف میں؛ بل کہ توریت کے بعض صحیفوں میں بھی یہ خبر موجود ہے کہ مسیح موعود کے وقت طاعون پڑے گی۔''(۲)

آپ پورا قرآن پڑھ لیجیے، کہیں آپ کو یہ بات نظر نہیں آئے گی اور نہ کوئی ایسا اشارہ ملے گا، جس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہو اور اِسے کسی صحابی نے یا تابعی نے یا امام تفسیر نے اخذ کیا ہو؛ لہٰذا یہ بھی مرزا کا صریح جھوٹ ہے اور وہ بھی اللہ کی کتاب پر جھوٹ ہے جو جھوٹ کی بدترین قسم ہے، جس کا ایک شریف انسان سے صادر ہونا بھی بدترین عیب ہے، تو ایسا شخص جو ایسے کھلے کھلے جھوٹ کہتا ہو، مقام نبوت پر کیسے براجمان ہوسکتا ہے؟

(۳) مرزا اپنی کتاب ''حقیقة المهدی'' لکھتا ہے:

''ہم نے ثابت کر دیا کہ حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام واقعۂ صلیب کے بعد اپنے وطن سے ہجرت کر گئے تھے اور سفر کر کے ہندوستان چلے آئے تھے، جیسا کہ آثار و احادیث میں آیا ہے اور اللہ نے اس کی عمر

(۱) حاشیه ازاله اوهام: ۱/۷۷، روحانی خزائن: ۳/۱۴۰
(۲) کشتی نوح: ۷، روحانی خزائن: ۱۹/۵

ایک سو بیس سال کی پوری کی، جیسا کہ نبی مختار کی حدیث میں ہے۔''(۱)

یہ مرزا کی عربی عبات کا ترجمہ پیش کیا گیا ہے، اس میں نبی مختار حضرت محمد ﷺ کی احادیث کے حوالہ سے حضرت عیسی علیہ السلام کا مصلوب ہونے کے بعد ہندوستان آنا اور اپنی بقیہ عمر کا پورا کرنا بیان کیا ہے؛ مگر یہ ایسے ہی شخص کا کلام ہوسکتا ہے جس کو جھوٹ بولنے کی لت پڑ گئی ہو اور وہ جھوٹ کے انتہائی درجہ پر نہایت بے شرمی کے ساتھ اتر آیا ہو؛ کیوں کہ پورے ذخیرۂ احادیث میں ایک بھی حدیث ایسی موجود نہیں جس میں اس کا ذکر ہو۔ اور اس سے عجیب جھوٹ مرزا کا یہ ہے کہ حضرت عیسی علیہ السلام کی مزار کشمیر میں ہے، یہ بھی صریح جھوٹ ہے؛ مگر مرزا ہے کہ لکھتا چلا گیا ہے، کیا ایسا شخص نبی ہوسکتا ہے؟ جو قرآن پر بھی جھوٹ کہتا ہو اور حدیث پر بھی جھوٹ کہتا ہو؟ قادیانی لوگ جو مرزا کو نبی مان کر اپنا ایمان خراب کر چکے ہیں وہ سنجیدگی کے ساتھ اس پر غور کریں۔

نبوتِ مرزا اپنی پیشین گوئی کے آئینہ میں

اوپر جو تین باتیں عرض کی گئی ہیں یعنی مرزا کی سیرت، مرزا کی توہین انبیاء اور مرزا کا جھوٹ، ان سے ہی یہ بات واضح ہوگئی کہ مرزا کا نبی ہونا اس وقت بھی ناممکن ہوتا جب کہ بفرض محال نبوت جاری ہوتی؛ کیوں کہ اس کیرکٹر اور اخلاق کے شخص کا نبی ہونا محال ہے۔ اب جب کہ نبوت کا دروازہ بند ہو چکا ہے، تو مرزا واقعی نیک سیرت انسان بھی ہو اور کذب وافترا سے پاک ہو تب بھی نبی نہیں ہوسکتا، چہ جائے کہ سیرت وکردار کی ان قباحتوں اور توہین انبیاء اور افترا اور کذب کی نجاستوں کے ساتھ وہ نبوت کا منصب پائے؟

---

(۱) حقیقۃ المهدی : ۳۱، روحانی خزائن : ۱۴/ ۴۵۷

اب اسی کے ساتھ ایک اور بات پر بھی غور کرنا ضروری ہے جس سے نبوت مرزا کی حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے، وہ یہ کہ مرزا قادیانی نے بہت سی پیشن گوئیاں کیں اور ان کو اپنی نبوت کا نشان اور اپنی صداقت کی دلیل قرار دیا؛ مگر افسوس کہ اللہ تعالی نے ان پیشن گوئیوں میں سے بہت سی پیشین گوئیوں کو جھوٹا کر دیا اور لوگوں کے سامنے یہ ظاہر کر دیا کہ نبی ہونے کا یہ دعویدار مرزا قادیانی اپنے دعوے میں جھوٹا ہے؛ لہٰذا اس پر ایمان لا کر اپنے ایمان کو خراب نہ کر لیا جائے۔

اور خود مرزائے قادیان نے اپنی صداقت وسچائی کی جن چیزوں کو دلیل بنایا ان میں سب سے وزنی اور بھاری چیز اپنی پیش گوئیوں کو قرار دیا ہے۔

مرزا قادیانی لکھتا ہے:

''بدخیال لوگوں کو واضح ہو کہ ہمارا صدق یا کذب جانچنے کے لیے ہماری پیشگوئی سے بڑھ کر اور کوئی محکِ امتحان نہیں ہوسکتا۔''(۱)

نیز مرزا نے پیش گوئیوں کے ظہور کو مدعی کے صداقت کی قطعی دلیل قرار دیا ہے، جب کہ وہ پیش گوئیاں ہزاروں کی تعداد کو پہنچ جائیں، اگر چہ وہ چھوٹی چھوٹی باتوں کی ہوں۔

مرزا کہتا ہے:

''جیسا کہ میں ابھی بیان کر چکا ہوں چھوٹے چوٹے واقعات کی پیشگو ئیاں، جب کہ ہزاروں تک ان کی تعداد پہنچ جائے تو اس بات کی قطعی دلیل ٹھیرتی ہیں کہ جس شخص کے ہاتھ پر وہ پیشگوئیاں ظاہر ہوئی ہیں اور جو منجانب اللہ ہونے کا دعوی کرتا ہے وہ در حقیقت منجانب اللہ ہے۔''(۲)

---

(۱) آئینہ کمالات: ۲۸۸، روحانی خزائن: ۵/ ۲۸۸

(۲) تجلیات آلھیہ: ۲۳، روحانی خزائن: ۲۰/ ۴۱۵

یہ تو مطلق دعوے کے بارے میں ہے اور خاص طور پر دعوائے نبوت کے بارے میں مرزاغلام احمد نے کہا ہے کہ قرآن وتورات نے نبوت کا بڑا ثبوت پیشگوئیوں کوقرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتا ہے:

''تورات وقرآن نے بڑا ثبوت نبوت کا صرف پیش گوئیوں کوقرار دیا ہے۔''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ مرزا کے نزدیک نہ صرف دعوائے نبوت؛ بل کہ ہرقسم کے دعوی کا کذب یا صدق پیش گوئی سے معلوم ہوسکتا ہے کہ مدعی نے جو پیش آئندہ باتوں کی خبر دی ہے وہ اگر واقعی ظاہر ہوجائیں تو مدعی صادق ورنہ کاذب قرار دیا جائے گا۔

ایک جگہ ایک خاص پیش گوئی کے بارے میں مرزا کہتا ہے:

''میں سچ سچ کہتا ہوں کہ اگر اس پیش گوئی کے مطابق کہ دراصل برابر بیس برس سے شہرت پارہی ہے ظہور میں نہ آیا تو میں خدا کی طرف سے نہیں ہوں۔''(۲)

اسی طرح مرزا اپنے مخالفین کو چیلنج دیتا ہے کہ تمہارے اور میرے درمیان فیصلہ کن امر (من جملہ دیگر امور کے) یہ ہوگا کہ تم بھی کچھ پیش گوئیاں کرو اور میں بھی کرتا ہوں، بس جس کی پیش گوئیاں پوری ہوجائیں وہی اپنے دعوؤں میں صادق قرار دیا جائے گا۔''(۳)

---

(۱) رسالہ استفتاء: ۳،روحانی خزائن: ۱۲/۱۱۱

(۲) کشتی نوح: ۶،روحانی خزائن: ۱۹/۴

(۳) دیکھو: آسمانی فیصلہ:۱۶،روحانی خزائن: ۴/۳۲۳

اور اسی کے ساتھ مرزا نے پیش گوئی کے جھوٹ نکلنے کو سب سے بڑی رسوائی بھی قرار دیا ہے۔ چنانچہ کہا:

''یہ بات بھی ظاہر ہے کہ کسی انسان کا اپنی پیش گوئی میں جھوٹا نکلنا خود تمام رسوائیوں سے بڑھ کر رسوائی ہے۔''(۱)

مرزا قادیانی کی یہ تصریحات ہم کو اس طرف متوجہ کرتی ہے کہ اس نے جو پیش گوئیاں اپنے دعوے کی صداقت ظاہر کرنے کے لئے کی ہیں ان کو بھی اسی معیار پر جانچیں اور دیکھیں کہ کہاں تک ان میں صداقت ہے؟

ایک اہم وضاحت

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ مدعی اپنے دعوے پر جس قدر پیش گوئیاں کرے ان سب کا سچا ہونا اس بات کے لیے ضروری ہے کہ مدعی کو صادق کہا جائے اور اگر ایک پیش گوئی بھی جھوٹی نکل آئے تو اس بات کے لیے کافی ہے کہ مدعی کی تکذیب کی جائے؛ کیوں کہ بعض پیش گوئیوں کا سچا نکلنا ایک اتفاقی امر بھی ہوسکتا ہے، جیسے بعض پیش گوئیاں نجومیوں وغیرہ کی بھی صحیح ثابت ہوجاتی ہے؛ بل کہ بعض دفعہ محض اٹکل و اندازے سے کہنے والے کی خبر بھی من وعن ظاہر ہوجاتی ہے؛ لیکن اس سے مدعی کا سچا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اسی طرح مرزا غلام احمد کی اگر ایک بات بھی غلط ثابت ہوجائے تو مرزا کو اپنے دعوے میں صادق کہلانے کا کوئی حق نہیں ہوگا، اگر چہ اس کی ہزاروں پیشگوئیاں صحیح ہوجائیں؛ کیوں کہ مرزا اپنے دعوے کو خدا تعالی کی طرف منسوب کرتا ہے اور اسپر بطور دلیل پیش گوئی بھی منجانب اللہ ہونے کا مدعی ہے اور ظاہر ہے کہ خدا کی

---

(۱) تریاق القلوب: ۲۵۴، روحانی خزائن: ۱۵/۳۸۲، و سراج منیر: ۱۳، روحانی خزائن: ۱۲/۱۵

بات کبھی غلط نہیں ہوسکتی، جیسا کہ خود مرزا نے کہا ہے:

''ممکن نہیں کہ خدا کی پیش گوئی میں کچھ تخلف ہو۔''(۱)

نیز مرزا نے کہا:

''سچا الہام خدا تعالیٰ کی طاقتوں کا اثر اپنے اندر رکھتا ہے اور ضرور ہے کہ اس میں پیش گوئیاں بھی ہوں اور وہ پوری بھی ہوجائیں۔''(۲)

الغرض مرزا کے نزدیک بھی خدا کا وعدہ اور الہام جو وہ اپنے خاص بندوں سے کرتا ہے ٹل نہیں سکتا، ورنہ وہ خدا کا وعدہ والہام نہ ہوگا؛ کیوں کہ بعض بعض باتوں کا دل میں آجانا اور ان باتوں کا پورا ہوجانا اس مدعی کے منجانب اللہ ہونے کے لیے کافی نہیں ہے۔

مرزا کہتا ہے:

''یہ تو سچ ہے کبھی سچی خواب ادنیٰ مؤمن یا کافر کو بھی آجاتی ہے، اور کوئی ٹوٹا پھوٹا فقرہ الہام کے رنگ میں ہر ایک مؤمن کے دل میں القاء ہوسکتا ہے بلکہ کبھی ایک فاسق بھی تنبیہ یا ترغیب کے طور پر پاسکتا ہے،......................................آگے چل کر کہا کہ.......................... یوں تو چوہڑوں اور چماروں اور فاسقوں کو بھی خدا کے پاک نبیوں سے خواب دیکھنے میں مشارکت ہے، مگر کیا اس ایک ذراسی مشارکت سے تمام فاسق انبیاء کے ہم پایہ، ہم مرتبہ شمار کیے جائیں گے؟...........................کچھ آگے چل کے کہا

---

(۱) چشمہ معرفت: ۸۳، روحانی خزائن: ۲۳/۹۱

(۲) ضرورۃ الامام: ۲۰، روحانی خزائن: ۳۱/۴۸۹

کہ......................... ہاں یہ سچ ہے کہ نا تمام صوفیوں بل کہ فاسقوں اور فاجروں اور کافروں سے بھی خدائے تعالی کی یہ سنت جاری ہے کبھی وہ سچی خوابیں دیکھتے ہیں، بعض وقت کوئی ٹوٹا پھوٹا فقرہ بطور الہام بھی سن لیتے ہیں، بعض وقت کشفی طور پر کسی مردے کو دیکھ لیتے ہیں، یا کشف قبور کے رنگ میں کسی روح سے ملاقات کر لیتے ہیں۔"(۱)

ایک دوسری کتاب "تریاق القلوب" میں مرزا کہتا ہے:

"اب سوچنا چاہئے کہ غیب کا وسیع علم غیر کو ہرگز نہیں دیا جاتا اور گو ممکن ہے کہ غیر کو بھی جس کے تعلقات خدا سے محکم نہیں ہیں کبھی سچا خواب آجائے یا سچا کشف ہو جائے۔"(۲)

اور مرزا خود بھی اس بات کا قائل ہے کہ الہام شیطان کی طرف سے بھی ہوتا ہے، بل کہ مرزا کے نزدیک شیطانی الہام کا منکر قرآن کا منکر ومخالف ہے۔ حوالہ لیجئے، وہ اپنی کتاب "ضرورۃ الامام" میں کہتا ہے:

"واضح ہو کہ شیطانی الہامات ہونا حق ہے اور بعض ناتمام سالک لوگوں کو ہوا کرتے ہیں اور حدیث النفس بھی ہوتی ہے جس کو اضغاث احلام کہتے ہیں اور جو شخص اس سے انکار کرے وہ قرآن شریف کی مخالفت کرتا ہے؛ کیوں کہ قرآن شریف کے بیان سے شیطانی الہام ثابت ہیں اور اللہ تعالی فرماتا ہے کہ جب تک انسان کا تزکیۂ نفس پورے اور کامل طور پر نہ ہو تب تک اس کو شیطانی الہام ہو سکتا ہے۔"(۳)

---

(۱) حاشیہ ضمیمہ آنجام آتھم: ۱۸، روحانی خزائن: ۱۱/۳۰۲

(۲) تریاق القلوب: ۲۸۹، روحانی خزائن: ۱۵/ ۴۱۷

(۳) ضرورۃ الامام: ۱۴، روحانی خزائن: ۱۳/۴۸۳-۴۸۴

اور لیجئے،اس سے بھی واضح بیان مرزا کا پڑھئے،وہ کہتا ہے:

''یاد رہے کہ کاہن جو عرب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہور سے پہلے بکثرت تھے ان لوگوں کو بہ کثرت شیطانی الہام ہوتے تھے اور بعض وقت وہ پیشگوئیاں بھی الہام کے ذریعہ سے کیا کرتے تھے،تعجب یہ کہ ان کی بعض پیشگوئیاں سچی بھی ہوتی تھیں۔''(۱)

مرزا کے مریدوں میں سے ایک شخص چراغ دین نے جب ملہم ہونے کا دعوی کیا تو مرزا نے اس کی تکذیب کی اور ایک مضمون اس کی تردید میں شائع کیا،اسی سلسلہ میں لکھا:

''چراغ دین کی نسبت میں یہ مضمون لکھ رہا تھا کہ تھوڑی سی غنودگی ہو کر مجھکو خدائے عزوجل کی طرف سے یہ الہام ہوا:''نزل به جبیز'' یعنی اس شخص پر جبیز نازل ہوا اور اسی کو اس نے الہام یا رویا(خواب) سمجھ لیا..................اس جگہ جبیز سے مراد وہ حدیث النفس اور اضغاث الاحلام ہیں جن کے ساتھ آسمانی روشنی نہیں اور بخل کے آثار موجود ہیں،اور ایسے خیالات خشک مجاہدات کا نتیجہ یا تمنا اور آرزو کے وقت القاء شیطان ہوتا ہے۔''(۲)

اسی طرح مرزا نے اور بھی بعض الہام کے مدعیوں کی تکذیب کی ہے جس میں ڈاکٹر عبدالحکیم خان بھی ہیں جو ایک طویل زمانہ تک مرزا کے مرید رہے پھر مرزا کے خلاف انہوں نے قلم اٹھایا اور الہام کا بھی دعوی کیا۔(۳)

(۱) ضرورۃ الامام : ۱۸،روحانی خزائن: ۱۳/ ۴۸۸
(۲) حاشیہ دافع البلاء : ۲۷،روحانی خزائن : ۱۸/ ۲۴۳
(۳) دیکھو: چشمہ معرفت: ۳۲۰ تا ۳۲۲

حاصل کلام یہ ہے کہ الہام ربانی بھی ہوتا ہے اور شیطانی بھی ہوتا ہے اور شیطانی الہام سے حاصل پیش گوئی سچی بھی ہوسکتی ہے؛ لہٰذا بعض پیش گوئیوں کا صحیح و پورا ہو جانا مدعی کی صداقت کی دلیل نہیں ہوسکتی، جیسا کہ خود مرزا کی تصریحات منقولۂ بالا سے ثابت ہوا؛ بل کہ مدعی کی صداقت؛ بل کہ خود پیش گوئی کی سچائی اسی صورت میں ثابت ہوگی جب کہ مدعی کی تمام پیش گوئیاں پوری ہوں۔ اور خود مرزا کو بھی یہ اصول مسلم ہے کہ ''کوئی پیش گوئی اس صورت میں سچی ہوسکتی ہے جب کہ اس کے ساتھ تمام پیش گوئیاں سچی ثابت ہوئی ہوں، یہ فی الواقع سچ ہے۔''(۱)

پس جب تک مرزا غلام احمد کی تمام پیش گوئیاں سچی ثابت نہ ہو جائیں اس وقت تک نہ مرزا کو سچا کہا جا سکتا اور نہ اس کی کسی پیش گوئی کو۔ اب ہم مرزا کی پیش گوئیوں پر کلام کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ مرزا کی بہت سی پیش گوئیاں جھوٹی نکلی ہیں؛ بل کہ آپ کو ہم یہ دکھلاتے ہیں کہ مرزا کی وہ پیشین گوئیاں بھی جنہیں خود مرزا نے معرکہ کی نشانیاں اور اپنے صدق کی دلیل قرار دیا تھا جھوٹی نکلیں۔ یہاں صرف دو تین مثالیں عرض کرونگا۔

پادری آتھم کے بارے میں جھوٹی پیشگوئی

عیسائی پادری ڈپٹی عبداللہ آتھم سے مرزا نے ۱۸۹۳ء میں ایک مناظرہ کیا جس کا عنوان ''توحید و تثلیث'' تھا، یہ مناظرہ پندرہ دن تک جاری رہا تھا اور مرزا کو بمقابلہ پادری شکست ہوئی، جس پر مرزا نے اپنی خفت مٹانے کے لیے اس کے خلاف ایک دھمکی آمیز پیش گوئی کی۔ چناں چہ ''جنگ مقدس'' نامی کتاب کے صفحات میں یہ پیش گوئی بڑی آب وتاب سے مرزا نے لکھی ہے۔

(۱) کتاب البریت : ۲۳، روحانی خزائن: ۴۱/۱۳

اس کے چند جملے ملاحظہ کیجئے!

''اس بحث میں جو فریق جھوٹ کو عمداً اختیار کر رہا ہے اور سچے خدا کو چھوڑ رہا ہے اور عاجز انسان کو خدا بنا رہا ہے وہ انہی دنوں مباحثہ کے لحاظ سے یعنی فی دن ایک مہینہ لے کر یعنی پندرہ ماہ تک ھاویہ میں گرایا جائے گا اور اس کو سخت ذلت پہنچے گی بشرطیکہ حق کی طرف رجوع نہ کرے .... آگے لکھا ہے کہ .... میں اس وقت اقرار کرتا ہوں، اگر یہ پیشین گوئی جھوٹی نکلی یعنی وہ فریق (عبداللہ آتھم پادری) جو خدا کے نزدیک جھوٹ پر ہے وہ پندرہ ماہ کے عرصہ میں آج کی تاریخ (۵/ جون ۱۸۹۳ء) سے بسزائے موت ھاویہ میں نہ پڑے تو میں ہر سزا کے اٹھانے کو تیار رہوں، روسیاہ کیا جائے، میرے گلے میں رسہ ڈال دیا جائے، مجھ کو پھانسی دیا جائے، ہر ایک بات کے لئے تیار ہوں۔''(۱)

اس پیش گوئی کی رو سے ۵/ستمبر ۱۸۹۴ء تک عبداللہ آتھم کو ھاویہ میں گر جانا اور مر جانا چاہئے تھا؛ کیوں کہ اس نے نہ توبہ کی، نہ اپنے عیسائی خیالات کو چھوڑا؛ مگر خدا کی شان دیکھئے کہ مرزا کو جھوٹا کرنے کے لیے اللہ تعالی نے اس کو ۲۷/ جولائی ۱۸۹۶ء تک زندہ رکھا۔ چناں چہ خود مرزا نے آتھم کی تاریخ موت یہی لکھی ہے۔(۲)

گویا پیش گوئی کی تاریخ سے تو اس کو ۵/ستمبر ۱۸۹۴ء کو مرنا تھا؛ مگر اس کے بعد تقریباً دو سال تک وہ زندہ رہا اور مرزا کی نبوت کو چیلنج کرتا رہا، کیا یہ مرزا کے جھوٹا

(۱) جنگ مقدس : ۲۱۰،روحانی خزائن: ۶/۲۹۲

(۲) دیکھو:انجام اتھم : ۱،روحانی خزائن: ۱۱/۱

ہونے کی بین وواضح دلیل نہیں ہے؟

میں جانتا ہوں کہ مرزا اور مرزائیوں نے اس پیش گوئی کو سچا ثابت کرنے کیا کیا تاویلیں کی ہیں اور کیسے شرمناک کھیل کھیلے ہیں، مگر ایک سچے انسان کے لئے مرزا کی جانچ کے لیے یہ بات کافی ہے کہ اس کی یہ پیش گوئی جس میں نہ تاویل کی گنجائش، نہ اس کی تشریح کی ضرورت، صاف طور پر جھوٹی نکلی اور مرزا کی نبوت کا پول کھول دیا، اس کے بعد بھی اس کو نبی ماننے والے کس قدر دھوکہ میں ہیں، غور کرلیں۔

آسمانی نکاح کی پیش گوئی

مرزا کی ایک پیش گوئی جس کو خود مرزا نے بڑی اہمیت دی اور اپنی صداقت کا نشان قرار دیا وہ ''آسمانی نکاح'' کی پیش گوئی ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ مرزا کے رشتہ داروں میں ایک صاحب مرزا احمد بیگ تھے، وہ اپنے کسی کام کے لیے مرزا کے پاس گئے تو مرزا نے استخارہ کرنے کے بہانے اولاً ان کو ٹال دیا، پھر کچھ دن بعد ان سے ان کی لڑکی محمدی بیگم کا اپنے لیے رشتہ مانگا؛ مگر وہ صاحب تیار نہ ہوئے اور مرزا کی مخالفت پر اتر آئے، اس پر مرزا نے کہا کہ یہ رشتہ کا سوال اللہ تعالی کی وحی کی بنیاد پر کیا گیا تھا۔

پہلے مرزا کا وہ خط پڑھیے جو مرزا احمد بیگ کے نام اس سلسلہ میں لکھا تھا، مرزا نے لکھا:

> ''خدا تعالی نے اپنے کلام پاک سے مجھ پر ظاہر کیا کہ اگر آپ (مرزا احمد بیگ) اپنی دختر کلاں کا رشتہ میرے ساتھ منظور کریں تو وہ تمام نحوستیں آپ کی اس رشتہ سے دور کردے گا اور آپ کو آفات سے محفوظ رکھ کر برکت پر برکت دے گا اور اگر یہ رشتہ وقوع میں نہ آیا تو

آپ کے لیے دوسری جگہ رشتہ کرنا ہرگز مبارک نہ ہوگا اور اس کا انجام درد اور تکلیف اور موت ہوگی، یہ دونوں طرف برکت اور موت کی ایسی ہیں کہ جن کو آزمانے کے بعد میرا صدق و کذب معلوم ہوسکتا ہے۔"(۱)

مگر جب مرزا احمد بیگ نے اس خط کو دیکھ کر مرزا کی سخت مخالفت کی اور بعض اخبارات میں اس خط کو چھپوا دیا تو مرزا نے ایک اشتہار دیا اور اس میں یہ بھی لکھا:

"اس قادر حکیم اللہ تعالی نے مجھ سے فرمایا کہ اگر نکاح سے انحراف کیا تو اس لڑکی کا انجام نہایت برا ہوگا، جس دوسرے سے بیاہی جائے گی وہ روزِ نکاح سے اڑھائی سال اور ایسا ہی والد اس دختر کا تین سال تک فوت ہو جائے گا"، نیز مرزا نے کہا کہ "خدا تعالی نے یہ مقرر کر رکھا ہے کہ وہ مکتوب الیہ (احمد بیگ) کی دختر کو ہر مانع دور کرنے کے بعد انجام کار اس عاجز کے نکاح میں لائے گا اور بے دینوں کو مسلمان بنا دے گا اور گمراہوں میں ہدایت پھیلا دے گا۔"(۲)

مگر خدا کی قدرت دیکھئے کہ اللہ تعالی نے اس میں سے کوئی بات بھی مرزا کی پوری نہیں کی اور مرزا کی نبوت ملیا میٹ ہو کر رہ گئی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مرزا احمد بیگ نے اپنی دختر کا نکاح سلطان محمد سے کر دیا اور مرزا کے مرنے کے بعد بھی وہ زندہ رہا، نیز مرزا کو مرے ہوئے سالوں ہو گئے؛ مگر محمدی بیگم کو آخر کار اس کے نکاح میں نہیں آنا تھا وہ نہیں آئی، اس طرح اس پیش گوئی کا ہر جزء جھوٹا نکلا اور وہ آج تک مرزا کی نبوت کے دعوے کو چیلنج کر رہی ہے۔ بتاؤ اس سے زیادہ مرزا کے کذاب و مفتری علی اللہ ہونے کا کیا ثبوت چاہیے؟

---

(۱) آئینہ کمالات: ۲۷۹-۲۸۰، روحانی خزائن: ۵/۲۷۹-۲۸۰

(۲) آئینہ کمالات: و روحانی خزائن: ۵/۲۸۶

مرزا کی عبرت ناک موت

اب آخر میں ایک بات مزید سنتے چلیے،وہ یہ کہ مرزا کی عبرت ناک موت بھی مرزا کے کذاب ہونے کی ایک واضح دلیل ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ مرزا کے جھوٹے الہامات اور دعاوی کا مقابلہ اس کی زندگی میں ایک عالم حضرت مولانا ثناء اللہ امرتسری برابر کیا کرتے تھے اور انھوں نے اس کام کو اپنی زندگی کا مشن بنالیا تھا۔ مرزا نے ''تنگ آمد بجنگ آمد'' کے بمصداق ان کے خلاف ایک ''آخری فیصلہ'' کا اشتہار شائع کیا، وہ اشتہار یہ تھا:

''بخدمت مولوی ثناء اللہ صاحب، السلام علی من اتبع الھدی۔

مدت سے آپ کے پرچہ ''اہل حدیث'' میں میری تکذیب اور تفسیق کا سلسلہ جاری ہے، ہمیشہ مجھے آپ اپنے اس پرچہ میں مردود و کذاب، دجال، مفسد کے نام سے منسوب کرتے ہیں، ....

.... میں نے آپ سے بہت دکھ اُٹھایا اور صبر کرتا رہا

.... اگر میں ایسا ہی کذاب اور مفتری ہوں جیسا کہ اکثر اوقات آپ اپنے پرچہ میں مجھے یاد کرتے ہیں تو میں آپ کی زندگی میں ہی ہلاک ہو جاؤں گا، کیوں کہ میں جانتا ہوں کہ مفسد اور کذاب کی بہت عمر نہیں ہوتی اور آخر وہ ذلت وحسرت کے ساتھ اپنے اشد دشمنوں کی زندگی میں ہی ناکام ہلاک ہو جاتا ہے، اور اس کا ہلاک ہونا ہی بہتر ہوتا ہے تاکہ خدا کے بندوں کو تباہ نہ کرے ....

.... یہ کسی الہام یا وحی کی بنا پر پیش گوئی نہیں، محض دعا کے طور پر میں نے خدا سے فیصلہ چاہا ہے اور میں خدا سے دعا کرتا ہوں کہ اے میرے مالک بصیر وقدیر جو علیم وخبیر ہے جو

میرے دل کے حالات سے واقف ہے، اگر یہ دعوی مسیح موعود ہونے کا
محض میرے نفس کا افترا ہے اور میں تیری نظر میں مفسد و کذاب ہوں
اور دن رات افترا کرنا میرا کام ہے تو اے میرے پیارے مالک میں
عاجزی سے تیری جناب میں دعا کرتا ہوں کہ مولوی ثناء اللہ صاحب
رحمہ اللہ کی زندگی میں مجھے ہلاک کر اور میری موت سے ان کو اور
جماعت کو خوش کر دے، آمین۔ (۱)

اس اشتہار میں مرزا نے ایک بات یہ واضح کی ہے کہ یہ ایک اللہ کی جناب میں درخواست ہے جو کسی الہام کی بنا پر نہیں، بل کہ محض دعا کے طور پر فیصلہ چاہنے کے لیے کی ہے اور دوسری بات اس دعا میں واضح طور پر یہ کہی ہے کہ اگر وہ (مرزا) جھوٹا و مفتری ہے تو وہ مولوی ثناء اللہ کی زندگی میں مر جائے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس دعا کا نتیجہ کیا ہوا؟ نتیجہ یہ ہوا کہ اس اشتہار کے ٹھیک ایک سال، ایک ماہ اور گیارہ دن بعد مولانا ثناء اللہ صاحب رحمہ اللہ کی زندگی ہی میں ۲۶/مئی ۱۹۰۸ء کو مرزا قادیانی کی موت ہیضہ کی خبیث بیماری میں ہوگئی اور مولانا ثناء اللہ رحمہ اللہ امرتسری اس کے بعد تقریباً چالیس سال زندہ رہے اور مرزا کے دجل وفریب کا پردہ برابر چاک کرتے رہے۔

اور یہ بات کہ مرزا کی موت ہیضہ کی وجہ سے ہوئی خود مرزائیوں کی کتاب میں مرزا کی زبانی نقل کی گئی ہے، لیجیے ثبوت موجود ہے۔

مرزا غلام احمد کا بیٹا مرزا بشیر احمد ''سیرۃ المھدی'' میں لکھتا ہے:

''والدہ صاحبہ نے فرمایا کہ حضرت مسیح موعود کو پہلا دست کھانا
کھانے کے وقت آیا تھا؛ مگر اس کے بعد تھوڑی دیر تک ہم لوگ آپ

---

(۱) مجموعہ اشتہارات : ۳/۵۷۸-۵۷۹

کے پاؤں دباتے رہےاورآپ آرام سے لیٹ کرسو گئے اور میں بھی سو گئی؛لیکن کچھ دیر کے بعد آپ کو پھر حاجت محسوس ہوئی اور غالباًایک یا دو دفعہ رفع حاجت کے لیےآپ پاخانہ تشریف لے گئے،اس کے بعد آپ نے زیادہ ضعف محسوس کیا تو آپ نے ہاتھ سے مجھے جگایا،میں اُٹھی تو آپ کو اتنا ضعف تھا کہ آپ میری چار پائی ہی پر لیٹ گئے اور میں آپ کے پاؤں دبانے کے لیے بیٹھ گئی۔تھوڑی دیر بعد حضرت صاحب نے فرمایا،تم اب سو جاؤ،میں نے کہا نہیں میں دباتی ہوں، اتنے میں آپ کو ایک اور دست آیا؛مگر اب اس قدر ضعف تھا کہ آپ پاخانہ نہ جا سکتے تھے،اس لیے میں نے چار پائی کے پاس ہی انتظام کر دیا اور آپ وہیں بیٹھ کر فارغ ہوئے اور پھر اٹھ کر لیٹ گئے،میں پاؤں دباتی رہی؛مگر ضعف بہت ہو گیا تھا،اس کے بعد ایک اور دست آیا،پھر آپ کو قے آئی،جب آپ قے سے فارغ ہو کر لیٹنے لگے تو اتنا ضعف تھا کہ آپ لیٹے لیٹے پشت کے بل چار پائی پر گر گئے اور آپ کا سر چار پائی کی لکڑی سے ٹکرایا اور حالت دگرگوں ہو گئی۔‘‘(۱)

اس روایت سے صاف ظاہر ہے کہ مرزا کی موت ہیضہ سے ہوئی ہے کیوں کہ ہیضہ اسی کا نام ہے کہ اسہال کے ساتھ قے ہو،ان دونوں کے اجتماع ہی کو اطبا ہیضہ کہتے ہیں۔اوراس سے واضح دلیل یہ ہے کہ خود مرزا نے اپنے خسر نواب میر ناصر کو بلا کر کہا کہ’’میر صاحب!مجھے وبائی ہیضہ ہو گیا ہے۔‘‘(۱)

اب اس میں کیا شبہ باقی ہے کہ مرزا کی دعا اللہ نے قبول کی اور سچے کے

(۱) سیرۃ المہدی: ۱/۱۱-۱۲،روایت:۱۲
(۲)حیات ناصر:۱۴،بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ:۱۸۱

سامنے جھوٹے کو دنیا سے اٹھالیا تا کہ وہ خدا کے نام پر جھوٹے دعوے کر کے لوگوں کو تباہ نہ کرے؛ لہٰذا اللہ کی جانب سے ایک متلاشیٔ حق کے لیے سارا سامان ہوگیا کہ وہ حق کو سمجھ جائے اور باطل سے کنارہ کش ہو جائے اور مرزا کی جھوٹی نبوت کے دام تزویر میں اگر گرفتار ہو گیا ہو تو اس سے نکلنے کی کوشش کرے۔

قادیانیوں کو دعوت اسلام

غرض یہ کہ آپ کسی طرح بھی مرزا کو آزمائیں، وہ نبوت کے دعوے میں انتہائی جھوٹا ثابت ہوگا، یہ باتیں ان لوگوں کی خاطر پیش کی گئیں جو اپنے بھولے پن یا کسی کے دام تزدیر میں آکر نبوت مرزا کے قائل ہو گئے کہ وہ ان پر سنجیدگی سے غور کریں، اور ایمان جیسی متاع عزیز کو پھر سے پانے کی فکر کریں، ورنہ جس طرح کوئی مسیلمہ کذاب کی نبوت کو مان کر نجات نہیں پا سکتا ایسا ہی کوئی مرزائے پنجاب کو نبی مان کر کامیاب نہیں ہوسکتا۔

لہٰذا قادیانی لوگوں سے گذارش کرتا ہوں کہ وہ واقعی اگر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت رکھتے ہیں جیسا کہ انکا دعوی ہے تو وہ صاف صاف پنجاب کے اس مدعی نبوت کے مکروفریب سے چھٹکارا پالیں اور جس دین اسلام پر پوری دنیائے اسلام متفق ومتحد ہے اسکو قبول کر کے اپنی آخرت کو بنانے وسنوارنے کی فکر کریں، ورنہ جیسا کہ میں نے پہلے بھی لکھا ہے نبوت محمدی کے پرچم تلے تم کو ہر گز ہر گز جگہ نہیں مل سکتی بل کہ مرزا کی جھوٹی نبوت کے پرچم تلے ذلت وخواری کے ساتھ کھڑا ہونا پڑے گا اور وہاں کوئی تاویل نہ چل سکے گی، اس لیے اس حالت زار کے پیش آنے سے پہلے اس پر غور کرلیں اور اسلام میں داخل ہو جائیں۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

قادیانی نبی اور انگریزی وحی

مرزا غلام احمد قادیانی جس نے محدثیت، مجددیت، مسیحیت و نبوت کے جھوٹے دعوے کیے اور گمراہی کا ایک بہت بڑا دروزاہ کھولا، اس نے متعدد زبانوں میں اپنی خودساختہ وحی پیش کی ہے۔ مرزا غلام احمد نے لکھا ہے:

''ہم کبھی دوسری زبان میں الہام پاتے ہیں؛ مگر اکثر خدا تعالیٰ کا مکالمہ مخاطبہ عربی میں ہی ہوتا ہے۔''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ مرزا غلام احمد قادیانی کو متعدد زبانوں میں الہام و وحی ہوتی ہے۔ البتہ اکثر و بیشتر عربی زبان میں وحی نازل ہوتی ہے۔ عربی کے علاوہ مرزا کو دوسری زبانوں میں سے انگریزی زبان میں کثرت کے ساتھ وحی ہوتی ہے۔

چناں چہ خود غلام احمد قادیانی نے لکھا ہے:

''اور انگریزی زبان کا الہام اکثر ہوتا رہتا ہے۔''(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ عربی کی طرح انگریزی زبان میں الہام بھی مرزا قادیانی کو کثرت کے ساتھ ہوا کرتا تھا۔

---

(۱) چشمہ معرفت:۲/۲۱۰،روحانی خزائن: ۲۳/۲۱۹

(۲) براھین احمدیہ: ۴۸۱،روحانی خزائن: ۱/۵۷۲

قرآن کی کسوٹی پر

اب اس دعوے کو قرآن کی کسوٹی پر پرکھیے،قرآن مجید صاف الفاظ میں کہتا ہے:

﴿ وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ ﴾ (ابراھیم :۴)

(ہم نے نہیں بھیجا کسی رسول کو؛ مگراس کی قوم کی زبان کے ساتھ۔)

اس سے واضح ہوتا ہے کہ نبی ورسول کو اسی قوم کی زبان کے ساتھ بھیجا جاتا ہے؛ لہٰذا اسی قوم کی زبان میں خدائی پیغامات واحکامات نازل ہوتے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ ہمارے نبی حضرت خاتم النبیین محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم حالاں کہ مبعوث تو ہوئے تھے تمام انسانوں کے واسطے؛ مگر آپ کو وحی صرف اس زبان میں ہوتی تھی جو آپ کی قومی زبان (عربی) ہے۔یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ ہم نبی ورسول کو اس کی امت کی زبان دے کر بھیجتے ہیں؛ بل کہ یہ فرمایا کہ اس کی قوم کی زبان دے کر بھیجتے ہیں۔امت،قوم کے علاوہ دوسری قومیں بھی ہوسکتی ہیں، جیسے حضرت نبی کریم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت دنیا کی تمام قومیں ہیں: کیوں کہ آپ سب کی طرف مبعوث ہوئے ہیں؛ مگر اس کے باوجود آپ پر وحی صرف عربی زبان میں نازل ہوتی تھی کیوں کہ یہی آپ کی قومی زبان تھی۔

اس اصول کے مطابق مرزا قادیانی کا یہ دعوی کہ ہم کو دوسری زبان میں بھی الہام ہوتا ہے اور یہ کہ انگریزی زبان کا الہام اکثر ہوتا رہتا ہے، غلط اور کذب ثابت ہوتا ہے۔

خود مرزا کے اصول پر

پھر خود مرزا غلام احمد کے اصول کے مطابق بھی یہ دعوی باطل وغلط ثابت ہوتا

ہے۔؛ کیوں کہ مرزا نے لکھا ہے:

’’یہ بل کل غیر معقول اور بے ہودہ امر ہے کہ انسان کی اصل زبان تو کوئی ہو اور الہام اس کو کسی اور زبان میں ہو، جس کو وہ سمجھ بھی نہیں سکتا؛ کیوں کہ اس میں تکلیف مالا یطاق ہے اور ایسے الہام سے فائدہ کیا ہوا جو انسانی سمجھ سے بالاتر ہے۔‘‘(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ خود مرزا کے پاس بھی یہ اصول مسلم ہے کہ الہام اسی زبان میں ہونا چاہیے جو الہام پانے والے انسان کی اصل زبان ہے جس کو وہ سمجھ سکتا ہو۔

یہ تو ظاہر ہے کہ مرزا قادیانی کی اصل زبان اور قومی زبان اردو یا پنجابی ہے، انگریزی نہیں ؛ لہٰذا مرزا قادیانی کا یہ کہنا کہ اکثر انگریزی زبان میں الہام ہوتا ہے خود اس کے قول کے مطابق غیر معقول اور بے ہودہ امر ہے۔

کیا مرزا قادیانی انگریزی زبان سے واقف تھا؟

اس کے علاوہ کیا انگریزی زبان سے مرزا قادیانی واقف تھا؟ مرزا کا کہنا ہے کہ جو زبان ملہم نہ سمجھ سکے اس میں الہام کا ہونا بے ہودہ بات ہے۔اب سوال یہ ہے کہ انگریزی زبان کیا مرزا کی سمجھ میں آتی تھی؟

اس کا جواب خود مرزا قادیانی کی زبان سے سن لیجئے۔وہ کہتا ہے:

’’اس سے زیادہ تعجب کی یہ بات ہے کہ بعض الہامات مجھے ان زبانوں میں بھی ہوتے ہیں جن سے مجھے کچھ بھی واقفیت نہیں ،جیسے انگریزی یا سنسکرت یا عبرانی وغیرہ۔‘‘(۲)

---

(۱) چشمہ معرفت:۲/۲۰۹،روحانی خزائن:۲۳/۲۱۸

(۲) نزول المسیح: ۵۷،روحانی خزائن: ۱۸/۴۳۵

اس عبارت نے فیصلہ کردیا کہ مرزا قادیانی کو نہ انگریزی سے واقفیت تھی نہ سنسکرت سے اور نہ عبرانی سے۔ پھر اس عبارت میں ''کچھ بھی واقفیت نہیں'' کے الفاظ بتاتے ہیں کہ ان زبانوں سے مرزا کو تھوڑی سی واقفیت بھی نہیں تھی۔

چناں چہ ''براھین احمدیه'' میں ایک جگہ لکھا:

''یہ خاک سار انگریزی زبان سے کچھ واقفیت نہیں رکھتا۔''(۱)

اسی ''براھین احمدیه'' میں ایک جگہ مرزا نے اپنا ایک انگریزی الہام درج کیا ہے اور وہ یہ ہے: ''آئی لو یو، شیل گو یوءِ لاج پارٹی آف اسلام'' مرزا نے لکھا ہے کہ چوں کہ اس وقت یعنی آج کے دن اس جگہ کوئی انگریزی خواں نہیں اور نہ اس کے پورے پورے معنی کھلے ہیں اس لئے بغیر معنوں کے لکھا گیا ہے۔(۲)

اب اس میں کیا شک ہے کہ مرزا کا ان زبانوں میں الہام پانے کا دعویٰ صریح جھوٹ اور باطل محض ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ تو کوئی غیر معقول اور بے ہودہ کام نہیں کرسکتے، یہ کام تو مرزا ہی کو لائق ہے۔

مرزا قادیانی کی ایک پُر فریب عبارت

یہاں یہ بھی واضح ہونا چاہئے کہ مرزا قادیانی نے ''چشمہ معرفت'' میں جب یہ لکھ دیا کہ انسان کی اصل زبان ہی میں الہام ہونا سنتِ خداوندی ہے اور غیر زبان میں الہام ہونا غیر معقول ہے تو اب یہ فکر ہوئی کہ الہام کی قادیانی مشن جو بقول مرزا:

''بعض موقعہ پر بیس بیس دفعہ یا تیس تیس دفعہ یا پچاس پچاس دفعہ یا قریباً تمام رات یا قریباً تمام دن ——— بعض دفعہ مختلف زبانوں میں

---

(۱) براھین احمدیه : ۴۷۲،روحانی خزائن: ۱/۵۶۳

(۲) براھین احمدیه: ۵۵۷،روحانی خزائن: ۱/۶۶۴

اور بعض دفعہ ایسی زبان میں جن کا علم بھی نہیں۔''(۱)

الہامات تیار کرتی ہے،اس کا معاملہ ٹھپ ہوجاتا ہے، لہٰذا مرزا کو فوراً ہوش آگیا اور لکھا:

''اگر کوئی زبان ایسی ہو کہ ملہم کو خوب یاد ہو اور گویا اس کی زبان کے حکم میں ہو تو بسا اوقات مُلَہم کو اس زبان میں الہام ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ قرآن شریف کے الفاظ سے یہ سند ملتی ہے؛ کیوں کہ اول قرآن شریف قریش کی زبان میں ہی نازل ہونا شروع ہوا تھا؛ کیوں کہ اول مخاطب قریش ہی تھے؛ مگر بعد اس کے قرآن شریف میں عرب کی اور زبانوں کے بھی الفاظ آگئے ہیں۔''(۲)

اس عبارت میں مرزا قادیانی نے اپنی معروف عادت کے مطابق چال بازی اور فریب دہی سے کام لیا ہے مگر پھر بھی اس کا مقصد پورا نہیں ہوسکا؛ کیوں کہ:

اولاً: غور کیجیے کہ مرزا کا دعویٰ یہ ہے کہ اصل زبان کے علاوہ دوسری زبان میں بھی الہام اس صورت میں ہوسکتا ہے کہ ملہم اس زبان سے اس طرح واقف ہو کہ گویا وہ اسی کی زبان ہے اور اس کی دلیل میں قرآن شریف کو پیش کیا ہے کہ وہ پہلے قریش کی زبان میں نازل ہوا، پھر عرب کی دوسری زبانوں میں نازل ہوا۔سوال یہ ہے کہ وہ عرب کی کونسی زبانیں ہیں جن میں قرآن نازل ہوا؟ کیا قرآن کئی مختلف ومتعدد زبانوں کا مرکب ہے؟ مرزا کی اس عبارت سے یہی مفہوم ہوتا ہے، حالاں کہ قرآن شریف صرف ایک ہی زبان یعنی ''عربی'' میں نازل ہوا ہے۔اور خود قرآن

(۱) نزول المسیح: ۹۴،روحانی خزائن: ۱۸/۴۷۲

(۲) چشمہ معرفت:۲/۲۱۰،روحانی خزائن: ۲۳/ ۲۱۸

نے جا بجا قرآن کو عربی ہی قرار دیا ہے، چنانچہ نحل:۱۰۳، شعراء:۱۹۵، یوسف:۲، رعد:۳۷، طٰہٰ:۱۱۳، زمر:۲۸، حم سجدہ:۳، شوریٰ:۷، زخرف:۳، احقاف:۱۲، میں اس مضمون کو بہ صراحت بیان کیا گیا ہے۔

مگر مرزا قادیانی کا دعویٰ ہے کہ قرآن کریم قریش کی اور عرب کی متعدد زبانوں میں نازل ہوا ہے، یہ اللہ تعالیٰ پر اور قرآن پاک پر صریح جھوٹ اور بہتان ہے؛ کیوں کہ قرآن صرف اور صرف عربی میں نازل ہوا ہے، کسی اور زبان میں ہرگز نازل نہیں ہوا، ہاں عرب کے مختلف قبائل میں عربی زبان کچھ کچھ فرق کے ساتھ استعمال ہوتی تھی، جیسے ہماری اُردو زبان مختلف علاقوں میں کچھ کچھ فرق کے ساتھ استعمال ہوتی ہے۔ تو پہلے قریش کے لب ولہجہ اور لغت میں قرآن نازل ہوا، پھر آسانی وسہولت کے لیے لوگوں کو اجازت دی گئی کہ اپنے اپنے لب ولہجہ ولغت میں قرآن کو پڑھا جا سکتا ہے، مثلاً ایک جگہ ''حَتّٰی حِیْنٍ'' آیا ہے اس کو قریش تو ''حَتّٰی حِیْنٍ'' پڑھتے ہیں مگر قبیلۂ ھذیل کے لوگ ''عَتّٰی حِیْنٍ'' پڑھتے تھے۔''(۱)

ظاہر ہے کہ یہ دو الگ الگ زبانیں نہیں ہیں، بلکہ دونوں عربی ہی زبانیں ہیں، لب ولہجہ کا فرق ہے۔ لہٰذا مرزا کا یہ کہنا کہ قرآن عرب کی دوسری زبانوں میں بھی نازل ہوا ہے، بل کل جھوٹ ہے۔ پھر یہ دیکھئے کہ مرزا کا دعویٰ تو یہ ہے کہ اپنی زبان کے علاوہ دوسری زبان میں بھی الہام ہو سکتا ہے اور دلیل میں جو پیش کیا ہے اس سے یہ ثابت ہی نہیں ہوتا؛ بل کہ اس سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ عربی ہی میں قرآن نازل ہوا ہے۔

تاویل سے بھی کام نہ چلا

پھر اگر علیٰ سبیل التنزل مرزا کی یہ بات مان بھی لیں تو غور طلب بات یہ ہے کہ

(۱) فتح الباري: ۲۸/۹

بقول مرزادوسری زبان میں الہام اس وقت ہوسکتا ہے کہ جب کہ دوسری زبان بھی ملہم انسان کی زبان ہوگئی ہویعنی وہ اس زبان کواچھی طرح سمجھتا اور بولتا ہو، گویا کہ وہ اسی کی زبان ہے؛ مگر مرزا کوانگریزی، سنسکرت اور عبرانی زبانی نہیں آتی تھیں اور ان زبانوں سے اس کو کچھ بھی واقفیت نہ تھی ———— جیسا کہ اوپر ہم نے حوالہ درج کردیا ہے ———— تو مرزاپر انگریزی وحی والہام کیسے ہوتا تھا؟ جب کہ خودمرزا کے بقول، یہ بات غیر معقول اور بے ہودہ ہے؟

افسوس کہ مرزا کو یہ ساری تمہید جس باطل مقصد کے لیے باندھنی پڑی، وہ مقصد پھر بھی حاصل نہ ہوا؛ کیوں کہ مرزا جو دوسری زبانوں میں الہام پاتا ہے ان میں سے اکثر جس زبان میں اس کوالہام ہوتا ہے یعنی انگریزی، وہ تو اس کو آتی ہی نہ تھی، اور اگر تھوڑی بہت آتی بھی تھی جیسا کہ ''سیرۃ المہدی'' میں بشیراحمد قادیانی بن غلام احمد قادیانی نے لکھا ہے تب بھی بات نہیں بنتی؛ کیوں کہ مرزانے صاف لکھا ہے کہ دوسری زبان ایسی ہو کہ ملہم کوخوب یادہو اور گویا اس کی زبان کے حکم میں ہوتو دوسری زبان میں الہام ہوسکتا ہے۔ اور یہاں مرزا کو تو بقول خودانگریزی سے کچھ بھی واقفیت نہیں اور بقول بشیراحمد دوایک کتابیں پڑھی تھیں، تو اس صورت میں مرزا پر انگریزی میں الہام ہونا سوفی صد غلط اور جھوٹ ہے۔

عربی میں الہام ہونے کی مرزائی توجیہ

جب بعض حضرات نے مرزا جی پر یہ اعتراض کیا کہ آپ کواپنی زبان کے بجائے عربی میں کیوں الہام ہوتا ہے؟ تو مرزا جی نے بھڑک کر اس کا جواب دیا کہ:

> ''بعض نادان کہتے ہیں کہ عربی میں کیوں الہام ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہی ہے کہ شاخ اپنی جڑ سے علیحدہ نہیں ہوسکتی، جس حالت

میں یہ عاجز (مرزا) نبی کریم ﷺ کی کنارِ عاطفت میں پرورش پاتا ہے ——— تو پھر جب معلم اپنی زبان عربی رکھتا ہے تو ایسا ہی تعلیم پانے والے کا الہام بھی عربی میں چاہیے تا کہ مناسبت ضائع نہ ہو۔‘‘(۱)

مرزا کی اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ چوں کہ مرزا غلام احمد قادیانی، نبی کریم ﷺ سے علم پاتا ہے اور آپ ﷺ کی زبان عربی ہے؛ لہٰذا مرزا کو بھی عربی ہی میں الہام ہوتا ہے۔

انگریزی میں الہام کی توجیہ

مگر مرزا نے شاید اس سوال کی طرف توجہ نہ کی کہ اس کو انگریزی میں کیوں الہام ہوتا ہے؟ اوپر کی تقریر مرزا سے اتنی بات تو مفہوم ہوگئی کہ جن کی کنارِ عاطفت میں پرورش ہوتی ہے ان کی زبان میں الہام ہوتا ہے؛ لہٰذا انگریزی میں مرزا جی کو الہام اس لیے ہوتا ہے کہ مرزا جی کی پرورش انگریزوں کے کنارِ عاطفت میں ہوتی رہی ہے۔ جب معلم انگریز ہے تو شاگرد انگریزی میں الہام نہ پائے تو مناسبت ضائع ہوگی۔

اب رہی یہ بات کہ مرزا قادیانی انگریزوں کے کنارِ عاطفت اور سایۂ تربیت میں پرورش پاتا رہا، اس کی کیا دلیل ہے؟ تو یہ ایسی کھلی حقیقت ہے کہ حوالوں کی ضرورت نہیں، تاہم ناواقف حضرات کے لیے چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں:

مرزا قادیانی نے ملکہ وکٹوریہ کی شصت سالہ جوبلی کی تقریب پر؛ ملکہ کی خدمت میں جو رسالہ ’’تحفۂ قیصریہ‘‘ بطورِ تحفہ پیش کیا تھا، اس کے آخر میں لکھا ہے:

(۱) حاشیہ اربعین: نمبر۳/۸۲، روحانی خزائن: ۱۷/۴۲۴

''میں اس (اللہ) کا شکر کرتا ہوں کہ اس نے مجھے ایک ایسی گورنمنٹ کے سایہ رحمت کے نیچے جگہ دی جس کے زیرِ سایہ میں بڑی آزادی سے اپنا کام نصیحت اور وعظ کا ادا کر رہا ہوں۔ اگر چہ اس محسن گورنمنٹ کا ہر ایک پر رعایا میں سے شکر واجب ہے؛ مگر میں خیال کرتا ہوں کہ مجھ پر سب سے زیادہ واجب ہے، کیوں کہ یہ میرے اعلی مقاصد جو جناب قیصرۂ ہند کی حکومت کے سایہ کے نیچے انجام پذیر ہو رہے ہیں، ہر گز ممکن نہ تھا کہ وہ کسی اور گورنمنٹ کے زیر سایہ انجام پذیر ہو سکتے، اگر چہ وہ کوئی اسلامی گورنمنٹ ہی ہوتی —— ذرا آگے چل کر انگریز ملکہ وکٹوریہ کو دعاء دی ہے —— اے قادر وکریم! اپنے فضل وکرم سے ہماری ملکہ معظّمہ کو خوش رکھ جیسا کہ ہم اس کے سایۂ عاطفت کے نیچے خوش ہیں۔''(۱)

یہاں یہ لطیفہ بھی سننے کے لائق ہے کہ جب مرزا نے بڑی امیدوں کے ساتھ ملکہ وکٹوریہ کو یہ تحفہ پیش کیا تو اس کا کوئی جواب ملکہ کی جانب سے مرزا کو نہیں ملا، جس پر مرزا نے انتہائی اضطراب و پریشانی میں ''ستارۂ قیصریہ'' کے نام سے ایک تحریر پھر ملکہ کے نام لکھی جس میں اپنا اور اپنے باپ کا انگریزی حکومت کا وفادار ہونا پورے غلامانہ لہجے میں پیش کیا ہے اور اسی میں ایک جگہ لکھا ہے:

''اور مجھ سے سرکار انگریزی کے حق میں جو خدمت ہوئی وہ یہ تھی کہ میں نے پچاس ہزار کے قریب کتابیں اور رسائل اور اشتہارات چھپوا کر اس ملک اور نیز دوسرے بلادِ اسلامیہ میں اس مضمون کے شائع کئے کہ

(۱) تحفۂ قیصریہ: ۳۱-۳۲، روحانی خزائن: ۱۲/۲۸۳-۲۸۴

گورنمنٹ انگریزی ہم مسلمانوں کی محسن ہے؛لہذا ہرایک مسلمان کا یہ فرض ہونا چاہیے کہ اس گورنمنٹ کی سچی اطاعت کرے اوردل سے اس دولت کاشکر گزاراوردعا گورہے۔"(۱)

اورایک جگہ مرزا قادیانی نے لکھا ہے:

"میرا مذہب جس کو میں باربارظاہر کرتا ہوں یہی ہے کہ اسلام کے دو حصے ہیں۔ایک یہ کہ خداتعالیٰ کی اطاعت کریں،دوسرے اس سلطنت (انگریز) کی،جس نے امن قائم کیا ہوجس نے ظالموں کے ہاتھ سے اپنے سایہ میں ہمیں پناہ دی ہو، سو وہ سلطنت حکومت برطانیہ ہے۔"(۲)

مرزانے اپنی کتاب "حقیقة المهدی" کے آخر میں عربی وفارسی والے حصہ میں لکھا ہے جس کا ترجمہ یہ ہے:

"اگر برطانوی حکومت کی تلوار کا خوف نہ ہوتا تو یہ علما مجھے قتل کردیتے؛لیکن اللہ نے ہمیں اس حکومت محسنہ کے توسط سے بچالیا۔ہم اللہ کا اوراس حکومت کاشکر کرتے ہیں؛جس کواللہ نے ظالموں کے ہاتھ سے ہماری نجات کا سبب بنادیا۔ہم اس حکومت کے شکرگذار کیوں نہ ہوں جب کہ ہم اس کے تحت امن اورفراغ البالی کے ساتھ جیتے ہیں۔"(۳)

ان عبارات میں مرزا قادیانی نے کھلے طور پر اعتراف کیا ہے کہ وہ انگریزوں کے زیرسایہ وکنارِعاطفت میں پرورش پاتا رہا ہے۔لہذا مرزا کوانگریزی میں الہام

(۱) ستارۂ قیصریه: ۶،روحانی خزائن: ۱۱۴/۱۵

(۲) اشتہارحکومت برطانیہ کی توجہ کے لائق،مندرجہ شہادۃ القرآن:۸۴،روحانی خزائن: ۳۸۰/۶

(۳) حقیقة المهدی: ۴۶،روحانی خزائن: ۴۷۲/۱۴

ہونے کی توجیہ یوں ہوگی کہ:

''شاخ اپنی جڑ سے علیحدہ نہیں ہوسکتی،جس حالت میں یہ عاجز (مرزا) انگریزوں کی کنارِ عاطفت میں پرورش پاتا ہے تو پھر جب معلم اپنی زبان انگریزی رکھتا ہے ایسا ہی تعلیم پانے والے کا الہام بھی انگریزی میں چاہئے،تاکہ مناسبت ضائع نہ ہو۔''

مرزا کا انگریزی ملہم

اس کے بعد یہ انکشاف بھی باعث لطف ہوگا کہ مرزا کو انگریزی میں جب الہام ہوتا تو اس کو محسوس ہوتا کہ انگریز بول رہا ہے۔ چناں چہ ''براهينِ احمديه'' میں خود ہی لکھا ہے:

''ایک دفعہ کی حالت یاد آئی کہ انگریزی میں اول یہ الہام ہوا: ''آئی لو یو'' یعنی میں تم سے محبت رکھتا ہوں، پھر یہ الہام ہوا: ''آئی یم ود یو'' یعنی میں تمہارے ساتھ ہوں۔ پھر الہام ہوا: ''اے شیل ود یو'' یعنی میں تمہارے ساتھ ہوں، پھر الہام ہوا: اے شیل ہیلپ یو'' یعنی میں تمہاری مدد کروں گا۔ پھر الہام ہوا: ''اے کین ویٹ اے ول ڈو'' یعنی میں کرسکتا ہوں جو چاہوں گا۔ پھر بعد اس کے بہت ہی زور سے جس سے بدن کانپ گیا یہ الہام ہوا: وی کین ویٹ وی ول ڈو'' یعنی ہم کرسکتے ہیں جو چاہیں گے۔ اور اس وقت ایک ایسا لہجہ اور تلفظ معلوم ہوا کہ گویا ایک انگریز ہے جو سر پر کھڑا ہوا بول رہا ہے۔''(۱)

اب اس میں کیا شک ہے کہ مرزا کا انگریزی ملہم ایک انگریز تھا؛ لہٰذا انگریزی زبان میں الہام کرتا تھا۔

---

(۱) براهين احمديه: ۴۸۰-۴۸۱،روحانی خزائن: ۱/۵۷۱-۵۷۲

الہامی فصاحت و بلاغت

ابھی آپ نے ملاحظہ کیا کہ مرزا کو محسوس ہوتا کہ کوئی انگریز بول رہا ہے؛ لب و لہجہ اور تلفظ پورا پورا انگریزی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا انگریز جب بولے گا تو نہایت فصاحت و بلاغت سے بولے گا؛ مگر چوں کہ یہ مسئلہ الہامی زبان سے متعلق ہے اس لیے مرزا کا مُلہم فصاحت و بلاغت بھی الہامی استعمال کرتا تھا جس کی کوئی نظیر نہیں۔

چناں چہ اوپر جو جملے درج کئے گئے ہیں انگریزی دان حضرات اس میں ضرور بلاغت کی چاشنی محسوس کرتے ہوں گے۔اس سلسلے میں بلاغت سے پُر یہ جملہ بھی انگریزی داں حضرات کو ملاحظہ کر کے محظوظ ہونا چاہئے۔

مرزا اپنی کتاب براھین احمدیہ میں لکھتا ہے کہ مجھے الہام ہوا:

''دوہ آل مین شڈ بی اینگری، بٹ گوڈ از ود یو، ہی شیل ہیلپ یو،
وارڈس آف گوڈ کین ناٹ ایکس چینج۔''

(یعنی اگر تمام آدمی ناراض ہوں گے؛ مگر خدا تمہارے ساتھ ہے، وہ
تمہاری مدد کرے گا، خدا کی باتیں بدل نہیں سکتیں۔)(۱)

واقعی یہ الہامی انگریزی ہی ہوسکتی ہے؛ کیوں کہ دنیا میں ایسی انگریزی نہیں بولی جاتی، لفظ ''exchange'' خاص طور پر قابلِ غور ہے جو دنیوی محاوروں سے قطعی الگ ہے۔

نبی افرنگ، اپنے اُمتی کا محتاج

نبی پر وحی والہام جو ہوتا ہے، اس کو نبی جتنا سمجھ سکتا ہے، کوئی دوسرا اتنا نہیں سمجھ سکتا؛ بل کہ قرآن کی رو سے نبی پر اس کی زبان میں الہام اس لیے ہوتا ہے تا کہ وہ

(۱) براھین احمدیه: ۵۵۴، روحانی خزائن: ۱/۶۶۱

دوسروں کو سمجھا سکے مگر فرنگی نبی مرزا غلام احمد قادیانی کو چوں کہ ایسی زبانوں میں الہام ہوتا ہے جس سے کچھ بھی واقفیت نہیں ہوتی، اس لیے وحی تو اترتی ہے نبی قادیان پر اور مطلب بتاتا ہے کوئی امتی یا کوئی اور شخص۔ چناں چہ مرزا نے خود لکھا ہے:

''بہ نظر کشفی ایک خط دکھلایا گیا جس پر انگریزی میں لکھا ہوا تھا'' آئی ایم کوئرلر''——— چوں کہ خاکسار (مرزا) انگریزی زبان سے کچھ واقفیت نہیں رکھتا، اس جہت سے ایک انگریزی خواں سے اس انگریزی فقرے کے معنی دریافت کے گئے تو معلوم ہوا کہ اس کے معنی ہیں کہ میں جھگڑنے والا ہوں۔''(۱)

نہ صرف اپنے امتیوں کا؛ بل کہ الہامی عبارت کا ترجمہ معلوم کرنے مرزا قادیانی کو کبھی خدا کے دشمنوں کا محتاج ہونا پڑا ہے۔ چناں چہ لکھا ہے:

''ایک دفعہ ایک طالب علم انگریزی خواں ملنے کو آیا اس کے روبرو ہی یہ الہام ہوا:''دس از مائی اینیمی''یعنی یہ میرا دشمن ہے۔ اگر چہ معلوم ہوگیا تھا کہ یہ الہام اسی کی نسبت ہے مگر اسی سے یہ معنی بھی دریافت کے گئے۔''(۲)

غرض عجیب تماشا تھا کہ وحی تو کسی پر نازل ہو اور معنی کوئی اور بتائے: مکتبِ قادیان کے انداز نرالے دیکھے۔

ایک سوال کا جواب

آخر میں ایک سوال کا جواب دینا بھی لازمی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر مرزا جی

(۱) مخلصاً از براھین احمدیه: ۴۷۲، روحانی خزائن: ۱/۵۶۳-۵۶۴

(۲) براھین احمدیه: ۴۸۱، روحانی خزائن: ۱/۵۷۲

انگریزی سے کچھ بھی واقف نہ تھے جیسا کہ خود مرزا جی کی تصریحات موجود ہیں تو ان کی زبان سے انگریزی الفاظ کیسے نکلتے تھے؟ جسے انگریزی نہ آتی ہو اس کا انگریزی جملے بولنا تو حیرت انگیز ہے؟

اس کے دو جواب ہیں: ایک یہ کہ مرزا نے جو لکھا ہے کہ میں انگریزی زبان سے کچھ بھی واقف نہیں، یہ جھوٹ ہے؛ کیوں کہ مرزا کے لڑکے بشیر احمد ایم.اے. نے اپنی کتاب ''سیرۃ المہدی'' میں تصریح کی ہے کہ مرزا نے کچھ انگریزی بھی پڑھی ہے؛ لہٰذا اگر دو چار ٹوٹے پھوٹے جملے جن کی کچھ مثالیں اور نمونے اوپر نقل کیے گئے ہیں، مرزا جی بنا لیتے ہوں تو کوئی تعجب نہیں اور مرزا جی کو اس طرح کے جھوٹ بولنے میں حیرت ناک مہارت تھی ہی؛ لہٰذا کوئی قابل اشکال بات نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مرزا جی پر یہ انگریزی جملے الہام سے ہی نازل ہوتے ہیں؛ مگر یہ الہامِ ربانی سے نہیں؛ بل کہ الہامِ شیطانی سے نازل ہوتے ہیں۔ چناں چہ بہت دفعہ دیکھا جاتا ہے کہ بعض لوگوں پر شیاطین جنات سوار ہو جاتے ہیں اور ان کی زبان سے ایسی زبانوں میں بات کرتے ہیں جن سے ان لوگوں کو واقفیت نہیں ہوتی۔

میرے پاس بنگلور ہی کے ایک صاحب ایک دفعہ آئے اور کہنے لگے کہ ان کی بیوی جسے انگریزی بالکل نہیں آتی، وہ اچانک بیہوش ہوگئی اور پھر ہوش میں آکر انگریزی میں بات کر رہی ہے، میں پریشان ہوں کہ یہ کس طرح انگریزی میں کلام کر رہی ہے؟ میں نے ان کو یہی بتایا کہ یہ سب جنات کے کھیل ہیں۔اسی طرح مرزا جی کو انگریزی الہام شیطان کی طرف سے ہوتا تھا۔اور الہام کا شیطان کی طرف سے بھی ہونا جس طرح قرآن میں مذکور ہے اسی طرح خود مرزا نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔حوالہ ملاحظہ کیجیے:

''شیطانی الہامات ہونا حق ہے اور بعض ناتمام سالک لوگوں کو ہوا کرتے ہیں اور حدیث النفس بھی ہوتی ہے جس کو''اضغاث احلام'' کہتے ہیں اور جو شخص اس سے انکار کرے وہ قرآن شریف کی مخالفت کرتا ہے؛ کیوں کہ قرآن شریف کے بیان سے شیطانی الہام ثابت ہیں اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ جب تک انسان کا تزکیۂ نفس پورے اور کامل طور پر نہ ہو تب تک اس کو شیطانی الہام ہوسکتا ہے۔''(۱)

مرزا صاحب نے اپنی مشہور کتاب''ازالۂ اوہام''میں لکھا ہے:

''الہام رحمانی بھی ہوتا ہے اور شیطانی بھی اور جب انسان اپنے نفس اور خیال کو دخل دے کر کسی بات کے استکشاف کے لیے بطور استخارہ واستخبارہ وغیرہ کے توجہ کرتا ہے، خاص کر اس حالت میں کہ جب اس کے دل میں یہ تمنا مخفی ہوتی ہے کہ میری مرضی کے موافق کسی کی نسبت کوئی برا یا بھلا کلمہ بطور الہام مجھے معلوم ہو جائے تو شیطان اس وقت اس کی آرزو میں دخل دیتا ہے اور کوئی کلمہ اس کی زبان پر جاری ہو جاتا ہے اور دراصل یہ شیطانی کلمہ ہوتا ہے۔(۲)

معلوم ہوا کہ ناقص لوگوں کو شیطانی الہامات ہوتے ہیں، لہٰذا ہوسکتا ہے کہ مرزا جی کو شیطانی الہام ہوتا ہو، اور جیسا کہ عرض کر چکا ہوں، شیطان وجن دوسری زبانوں میں بھی الہام کرتے اور اس کو زبان پر جاری کر دیتے ہیں۔ واللہ اعلم

(۱) ضرورۃ الامام: ۱۴،روحانی خزائن: ۱۳/۴۸۳-۴۸۴

(۲) ازالۂ اوہام خورد: ۲/۶۲۸،روحانی خزائن: ۳/۴۳۹

جنرل ضیاء الحق رحمہ اللہ کی موت اور قادیانی مباہلہ

جنرل ضیاء الحق رحمہ اللہ کی موت پر قادیانیوں کی طرف سے جو یہ پروپیگنڈا کیا جارہا ہے کہ یہ امام جماعت احمدیہ کے چیلنج مباہلہ کا نتیجہ ہے، جس میں مخالفین کو بددعا اور لعنت کے ساتھ یاد کیا گیا ہے، یہ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی لکھا ہے، محض دھوکہ اور فریب ہے؛ کیوں کہ اس میں ہم وہ باتیں نہیں پاتے، جن کو دیکھ کر یہ کہا جائے کہ یہ واقعہ اس مباہلہ کے نتیجہ میں واقع ہوا ہے، اس کے لیے ذیل کے نکات پر غور کرنا کافی ہوگا:

(۱) مباہلہ کے لیے ضروری ہے کہ فریق مخالف اس کو قبول کرے، کیوں کہ یہ معاملہ طرفین سے ہوتا ہے، جیسا کہ خود بانی قادیانیت مرزا غلام احمد قادیانی نے لکھا ہے:

> ''مباہلہ کے معنی لغت عرب کی رو سے اور نیز شرعی اصطلاح کی رو سے یہ ہیں کہ دو فریق مخالف ایک دوسرے کے لیے عذاب اور خدا کی لعنت چاہیں۔''(۱)

اس سے صاف ظاہر ہے کہ مباہلہ اسی وقت ہوگا جب کہ دو فریق مخالف ایک دوسرے پر بددعا کریں، ورنہ وہ مباہلہ نہیں ہے۔ اب اس پر غور کیجئے کہ کیا جنرل ضیاء

(۱) حاشیہ اربعین: نمبر۲/ ۳۵، روحانی خزائن: ۱۷/ ۳۷۷

الحق رحمہ اللہ نے قادیانی مباہلہ کو قبول بھی کیا اور فریق مخالف پر بددعا کی، لعنت وعذاب چاہا، ظاہر ہے کہ اس کا جواب نفی میں ہے؛ کیوں کہ کسی بھی معتبر ذریعے سے اس بات کا ثبوت نہیں ہوا کہ جنرل ضیاء الحق نے ان قادیانی ہفوات کی طرف کبھی التفات کیا یا اس کو قبول کر کے انہوں نے بھی لعنت وعذاب کی دعا کی ہو۔ لہٰذا جنرل ضیاء الحق کا مرنا اور ہوائی حادثہ کا شکار ہو جانا، اس بات کا ثبوت نہیں ہوسکتا کہ ان پر قہر الٰہی نازل ہوا؛ کیوں کہ شرطِ مباہلہ پوری نہ ہوئی بلکہ خود مباہلہ ہی منعقد نہیں ہوا، تو اس کا نتیجہ اس واقعہ کو کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟

(۲) ہفت روزہ اخبار بدر ۲۸/ جولائی ۱۹۸۸ء میں امیر جماعت قادیانیہ کی طرف سے جو مباہلہ کا چیلنج شائع ہوا ہے اس میں دراصل دو مباہلے ہیں: ایک مباہلہ کا تعلق بانی جماعت مرزا غلام احمد قادیانی سے ہے اور دوسرے کا قادیانی جماعت سے ہے۔ دونوں مباہلوں میں ایسے الفاظ ہیں، جن سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان مباہلوں میں دوسرے مخالف گروہ یا شخص کا شریکِ مباہلہ ہونا ضروری ہے، مثلاً پہلے مباہلہ میں غلام احمد قادیانی کے الفاظ "حقيقة الوحي" کے حوالہ سے درج ہیں، اس میں ہے:

> "ہر ایک جو مجھے کذاب سمجھتا ہے —— خواہ وہ مسلمان ہو یا ہندو یا آریہ یا کسی اور مذہب کا پابند ہو، اس کو بہ ہر حال اختیار ہے کہ اپنے طور پر مجھے مقابل پر رکھ کر تحریری مباہلہ شائع کرے الخ۔"(۱)

اس میں مرزا غلام احمد نے زبانی مباہلہ بھی کافی قرار نہیں دیا ہے بل کہ تحریری ہونے کی شرط لگائی ہے۔ اگر جنرل ضیاء رحمہ اللہ زبانی مباہلہ کر بھی لیتے تو جب تک زبانی کے ساتھ تحریری بھی نہ کر لیتے، اس کو کافی قرار نہ دیا جاسکتا اور اس کو مباہلہ

---

(۱) بدر: ۲۸/ جولائی ۱۹۸۸ء

میں شریک نہ کہا جاسکتا، اس لیے جنرل ضیاء رحمہ اللہ کی موت اس پہلے مباہلہ کا نتیجہ نہیں ہوسکتی۔

اور دوسرے مباہلے میں امیر جماعت کہتے ہیں:

"اگر کوئی شخص —— اپنے معاندانہ موقف پر قائم رہے— تو ایسا شخص خواہ حکومت پاکستان سے تعلق رکھتا ہو یا کسی اور حکومت سے، رابطۂ عالم اسلامی سے تعلق رکھتا ہو، یا علما کے کسی گروہ سے —— میرے چیلنج کو قبول کرے اور حسب ذیل دعا میں میرے ساتھ شریک ہو، اور اپنے اہل وعیال، اپنے مردوں اور عورتوں اور ان تمام متبعین کو بھی اپنے ساتھ شریک کرے، جو اس کی ہمنوائی کا دم بھرتے ہیں اور فریق ثانی بن کر اس چیلنج پر دستخط کرے، اور اس کا اعلان عام کرے اور پھر ہر ممکنہ ذریعہ سے اس کی تشہیر کرے۔"(۱)

اہل عقل وانصاف غور فرمائیں کہ اس مباہلہ میں کتنی شرطیں ہیں، چیلنج کا قبول کرنا، اپنے اہل وعیال و متبعین کو شریک کرنا، اس چیلنج پر دستخط کرنا، اس کا عام اعلان کرنا، پھر اس کی ہر ممکنہ ذریعہ سے تشہیر کرنا۔ کیا یہ سب شرائط جنرل ضیاء رحمہ اللہ کی طرف سے پورے ہوئے ہیں؟ کسی ایک اخبار یا ریڈیو، یا ٹیلی ویژن یا پمفلٹ، یا کسی اور ذریعہ سے اس کی تشہیر اور اس کے قبول کرنے کا اعلان ہوا ہے؟ ہرگز نہیں، پھر ان کی موت کو چیلنج مذکور کا نتیجہ قرار دینا کیا عقل وانصاف کا تقاضا ہوسکتا ہے؟ یا یہ کہ اس کو فریب دہی اور بددیانتی سے تعبیر کرنا چاہیئے؟

اس موقع پر ایک بات عرض کردینا مناسب ہے، وہ یہ کہ جب گزشتہ دنوں میں نے ہفت روزہ "عروج ہند" میں "جنرل ضیاء کی موت پر قادیانیوں کا غلط پروپگنڈہ"

(۱) بدر: ٦

کے عنوان سے ایک مضمون لکھا تھا تو قادیانیوں کی طرف سے اس کے خلاف خطوط موصول ہوئے، ان میں سے ایک خط میں ایک صاحب نے لکھا ہے:

''امام جماعت احمدیہ نے یکم جولائی ۸۸ء کے خطبۂ جمعہ میں بڑے صاف الفاظ میں جنرل ضیاء الحق کا نام لے کر کہا تھا:

''جنرل ضیاء رَحِمَہُ اللہُ مباہلہ کے اس چیلنج کو قبول کریں یا نہ کریں، اگر وہ اپنے ظلم وستم سے باز نہ آئے تو یہی بات ان کی طرف سے مباہلہ کے چیلنج کو قبول کرنے کے مترادف ہوگی۔''

ان صاحب کا مقصود اس سے ہمارے اس قول کا جواب دینا ہے کہ جنرل ضیاء رَحِمَہُ اللہُ نے چیلنج کو قبول نہیں کیا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ امیر جماعت کے بقول جنرل ضیاء رَحِمَہُ اللہُ چوں کہ ظلم سے باز نہیں آئے، لہٰذا وہ چیلنج کو قبول کرنے والے ہیں، مگر یہ بات بھی غلط ہے؛ کیوں کہ مکتوب نگار کے بقول یہ بیان یکم جولائی ۱۹۸۸ء کا ہے اور اخبار بدر؛ جس سے ہم نے اوپر اقتباس لیا ہے، یہ ۲۸/ جولائی ۱۹۸۸ء کا ہے، تو اس بات کو ۲۸/ جولائی کے اخبار میں کیوں درج نہیں کیا گیا؟ جب کہ خطبہ زماں، مکان اور مخاطبین کے لحاظ سے محدود ہے اور اخبار ہر اعتبار سے اس سے زیادہ وسیع، تو یہ بات ضرور اخبار میں بھی ہونی چاہیے تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات اگر واقعی خطبہ میں کہی گئی تھی، تو محض جوش خطابت کا نتیجہ تھی، ورنہ اخبار میں جس میں خاص چیلنج ہی کے لیے کئی صفحات سیاہ کئے گئے تھے، کیوں درج نہ کیا جاتا۔ یہاں یہ واضح رہے کہ بدر میں شائع شدہ یہ تحریر ۱۰/ جون کی ہے مگر پھر بھی عرض یہ ہے کہ اس اہم نکتہ کو اس تحریر میں کیوں داخل نہیں کیا گیا جو ۲۸/ جولائی کو چھپ رہی ہے؟

دوسرے غور کرنے کی بات یہ بھی ہے کہ اگر اتنا ہی کہہ دینے سے مباہلہ ہو جاتا ہے، تو پھر قادیانیوں کو بڑا اچھا موقع ہے کہ ان کے چیلنج کو کوئی قبول کرے یا نہ کرے،

یہ کہہ کر وہ چیلنج دیدیں کہ جو قادیانی نہ بن جائے یا اس کے خلاف کہنے سے باز نہ آئے، وہ سب لوگ قادیانی چیلنج کو قبول کرنے والوں کے مترادف ہیں، اس طرح ان کے زعم کے مطابق مباہلہ منعقد ہو جائے گا اور سارے مخالفین قہر الٰہی کا شکار ہو جائیں گے، اور چند دنوں (اندروں سال) سوائے قادیانیوں کے کوئی نہ بچے گا! لہٰذا قادیانی لوگ ان ظلم وستم کرنے والوں سے نجات پا کر روئے زمین پر سکھ سے زندگی گذار سکیں گے، لہٰذا ان لوگوں کو بڑا اچھا موقع ہے، غور کرلیں اور فائدہ اٹھالیں۔

اہل عقل وانصاف سمجھ سکتے ہیں کہ ان لوگوں کی یہ تاویل کہاں تک صحیح ہوسکتی ہے، اور اس تاویل سے ہم نے جو لکھا ہے وہ نتیجہ نکالنا صحیح ہے یا نہیں؟ حاصل یہ ہے کہ مذکورہ بالا شرائط نہ پائے جانے کی بناء پر قادیانی مباہلہ جنرل ضیاء رحمہ اللہ سے منعقد نہ ہوا، لہٰذا ان کی موت کو اپنی صداقت کا نشان قرار دینا غلط اور باطل ہے۔

(۳) مباہلہ کی دعا میں کہا گیا ہے:

"اے خدا تیرے نزدیک ہم میں سے جو فریق جھوٹا اور مفتری ہے، اس پر ایک سال کے اندر اندر اپنا غضب نازل فرما .... اور اس طور پر ان کو اپنے عذاب کی چکی میں پیس اور مصیبتوں پر مصیبتیں ان پر نازل کر اور بلاؤں پر بلائیں ڈال کہ دنیا خوب اچھی طرح دیکھ لے کہ ان آفات میں بندے کی شرارت اور دشمنی اور بغض کا دخل نہیں، بلکہ محض خدا کی غیرت اور قدرت کا ہاتھ یہ سب عجائب کام دکھلا رہا ہے۔"(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ جھوٹے اور مفتری فریق کا ایسے طور پر مرنا اور ہلاک ہونا،

(۱) بدر: ۲۸/ جولائی ۱۹۸۸ء

یا مصیبت میں گرفتار ہونا ضروری ہے جو خوب اچھی طرح بتادے کہ یہ صرف اللہ کی طرف سے قہر وعذاب ہے، اور بندے کا ہاتھ اس میں نہیں ہے اور کسی سازش کا نتیجہ نہیں ہے۔اب اس پر جنرل ضیاء رَحِمَہُ اللہُ کی موت کو پرکھو اور دیکھو کہ کیا واقعی ان کی موت و ہلاکت ایسی ہی ہے؟ ظاہر ہے کہ ان کی موت کا معاملہ ہرگز ہرگز ایسا نہیں ہے، کیوں کہ ہوائی حادثوں کا اس طرح پیش آنا آج کل ایک عام سی بات ہوگئی ہے، جس سے یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ یہ قہر الٰہی کا نتیجہ ہے، پھر اس طرح کے واقعات میں انسانی ہاتھوں کی شرارت، بغض وعداوت اور دشمنی کا ہونا بھی عین ممکن ہے اور ایسے واقعات سازشوں کے نتیجہ میں کئی بار پہلے ہو چکے ہیں، اور خود جنرل ضیاء رَحِمَہُ اللہُ کی جس واقعہ میں موت ہوئی، اس کے بارے میں مختلف قسم کی تحقیقات صاف بتارہی ہیں کہ یہ بھی کسی سازش کا نتیجہ ہے، جیسا کہ اخبارات سے دلچسپی رکھنے والوں پر یہ مخفی نہیں۔غرض یہ کہ یہ واقعہ کوئی ایسا نہیں ہے، جس کو مباہلہ کی دعا کا نتیجہ کہہ سکیں؛ کیوں کہ اس پر یہ منطبق نہیں ہوتا اور ایسے واقعات ممکن ہے کسی کے لیے قہرِ الٰہی ہوں؛ مگر بہت سے لوگوں کے لیے اس میں درجات کی بلندی حاصل ہوتی ہے، جیسا کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے۔

(۴) اب تک ہم نے جو کچھ لکھا ہے وہ ان حضرات کی خاطر ہے، جو مسلمان ہیں اور اس سلسلے میں سوالات کرتے ہیں، مذکورہ بالا حقائق کی روشنی میں قادیانی پروپگنڈہ کی حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے۔

اس کے بعد ہم بطور الزامی جواب قادیانی حضرات سے ایک بات عرض کرنا چاہتے ہیں، یہ بات اگر چہ میری گزشتہ تحریر میں بھی آچکی ہے؛ لیکن یہاں اس کو ذرا وضاحت سے لکھنا چاہتا ہوں، وہ یہ کہ جب مرزا غلام احمد قادیانی نے مولانا ابوالوفاء

ثناء اللہ امرتسری رَحِمَہُ اللّٰہُ سے آخری فیصلہ کیا تھا، جس کو خود قادیانی لوگ مباہلہ قرار دیتے ہیں۔(۱)

تو کیا صورت پیش آئی؟ اس کو مختصر طور پر ملاحظہ فرمالیں کہ غلام احمد قادیانی نے مولانا ثناء اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ کو ایک خط لکھ کر (بقول مرزائیوں کے مباہلہ کی) دعوت دی اور اس میں یہ دعا کی:

''میں خدا سے دعا کرتا ہوں کہ اے میرے مالک بصیر وقدیر جو علیم وخبیر ہے، جو میرے دل کے حالات سے واقف ہے۔ اگر یہ دعوی مسیح موعود ہونے کا محض میرے نفس کا افتراء ہے اور میں تیری نظر میں مفسد اور کذاب ہوں اور دن رات افترا کرنا میرا کام ہے تو اے میرے پیارے مالک! میں عاجزی سے تیری جناب میں دعاء کرتا ہوں کہ مولوی ثناء اللہ صاحب کی زندگی میں مجھے ہلاک کر اور میری موت سے ان کو اور ان کی جماعت کو خوش کردے۔ آمین، مگر اے میرے کامل اور صادق خدا! اگر مولوی ثناء اللہ رَحِمَہُ اللّٰہُ ان تہمتوں میں جو مجھ پر لگاتا ہے، حق پر نہیں ہے تو میں عاجزی سے تیری جناب میں دعا کرتا ہوں کہ میری زندگی میں ہی ان کو نابود کر، مگر نہ انسانی ہاتھوں سے بلکہ طاعون وہیضہ وغیرہ مہلک امراض سے، بجز اس صورت کے کہ وہ کھلے کھلے طور پر میرے روبرو اور میری جماعت کے سامنے ان تمام گالیوں اور بدزبانیوں سے توبہ کرے۔''(۲)

(۱) دیکھو مرزائی پاکٹ بک: ۶۱۸ و مجدد اعظم از ڈاکٹر بشارت احمد: ۲/۱۱۳۳-۱۱۶۳

(۲) مجموعۂ اشتہارات: ۳/۵۷۹

اس اشتہار کے بعد مولانا ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ کی حیات ہی میں مرزا غلام احمد نے ۲۶/مئی ۱۹۰۸ء میں انتقال کیا اور مولانا ثناء اللہ صاحب رحمہ اللہ اس کے بعد بھی برسہا برس زندہ رہے۔

جب اس پر مرزائیوں سے سوال کیا جاتا ہے کہ مرزا صاحب کی دعا کے بعد مرزا صاحب پہلے کیوں کر مر گئے ؟ کیا یہ اسی دعا کا نتیجہ نہیں ہے، جس میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر میں جھوٹا ہوں تو ثناء اللہ صاحب رحمہ اللہ کی زندگی میں مجھے موت دے؟ تو اس کا جواب مرزائیوں کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ دراصل مباہلہ تھا اور مباہلہ میں چوں کہ فریق مخالف کا قبول کرنا ضروری ہے اور مولانا ثناء اللہ صاحب نے اس کو قبول نہیں کیا تھا، اس لیے یہ مباہلہ نہ منعقد ہوا اور نہ یہ موت اس کا نتیجہ ہے۔

چنانچہ ڈاکٹر بشارت احمد نے ''مجدد اعظم'' جلد دوم میں (ص:۱۱۳۳ تا ۱۱۶۳) اس کی تفصیل لکھی ہے، اس کے چند جملے نقل کرتا ہوں، وہ کہتے ہیں:

> ''غرض کہ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ حضرت اقدس مرزا (غلام احمد) صاحب نے ۵/ اپریل ۱۹۰۷ء والے اشتہار میں جھوٹے کے سچے کی زندگی میں مرنے کی دعا بر رنگ مباہلہ کی تھی جس سے مولوی ثناء اللہ صاحب رحمہ اللہ نے کھلے الفاظ میں گریز اختیار کیا اور اس طرح یہ مباہلہ نہ ہوا۔''(۱)

اسی طرح مرزائی امت کے لاہوری پیغامی فرقے کے سرگروہ مولوی محمد علی لاہوری نے اپنے رسالہ ''آیت اللہ'' میں تحریر کیا ہے کہ:

> ''مرزا صاحب نے کہا کہ میں نے دعا کے طور پر خدا سے فیصلہ چاہا ہے، اب یہ ظاہر ہے کہ دعا کے ذریعہ جو فیصلہ چاہا جاتا ہے وہ صرف

(۱) مجدد اعظم: ۱۱۶۳/۲

مباہلہ کے رنگ میں ہی ہوتا ہے۔مولوی ثناءاللہ صاحب سے یہ مطالبہ
کہ وہ بھی مقابلہ پر کچھ کرے، بتاتا ہے کہ آپ اس کی طرف سے ایسی
ہی دعا کے منتظر ہیں۔''(۱)

الغرض ان قادیانی لوگوں کے بیانات سے خود ثابت ہے کہ مباہلہ طرفین سے ہوتا ہے اوراس وقت جب فریقِ مخالف بھی مباہلہ کوقبول کرے۔اب ہماراسوال یہ ہے کہ مباہلہ کے لیے اگر یہ کافی ہے کہ چیلنج شائع کردیا جائے،تو پھر خدانخواستہ ایسا تو نہیں کہ مرزا صاحب کا چیلنج مباہلہ بھی منعقد ہوکر،ان کی موت بھی اسی کا نتیجہ ہو؟

اگرنہیں تو پھر بھلا یہ کیسے درست ہوسکتا ہے کہ آج قادیانی لوگ مباہلہ کا چیلنج دیں اورفریقِ مخالف کے قبول کیے بغیر ہی اس کو منعقد بھی مان لیں اور جنرل ضیاءؒ کی موت کواس کا نتیجہ قرار دیں؟اس سے معلوم ہوا کہ خود قادیانیوں کے اصول پر بھی اس موت کو چیلنج مباہلہ کا نتیجہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

یہ چند باتیں اہلِ عقل وانصاف کے لیے بالکل کافی ووافی ہیں،ان میں غور کرنے کے بعد ہر عقل مند یہ فیصلہ کرسکتا ہے کہ جنرل ضیاءؒ کی موت اس چیلنج کا نتیجہ ہے یا نہیں؟ دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم سب کو راہِ حق دکھائے اوراس پر چلنے کی توفیق دے اور باطل سے بچائے رکھے۔آمین

محمد شعیب اللہ خان

شائع شدہ:

روزنامہ سالار بابت:۵/محرم الحرام ۱۴۲۰ھ،مطابق:۲۲/اپریل ۱۹۹۹ء

روزنامہ پاسبان بابت:۳۰/محرم ۱۴۲۰ھ مطابق:۲۰/اپریل ۱۹۹۹ء

---

(۱) آیۃ اللّٰہ:۱۹-۲۰بحوالہ آفۃ اللہ مندرجہ فاتح قادیان:۶۶

ایک قادیانی وسوسہ کا ازالہ

اس میں شک نہیں کہ مسلمانوں میں بیسوں نہیں سینکڑوں مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اس اختلاف کے نتیجہ میں متعدد فرقے بھی وجود میں آئے ہوئے ہیں : دیوبندی، بریلوی، تبلیغی، جماعت اسلامی، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، اہل حدیث وغیرہ، ان میں سے بعض فروعی مسائل میں ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں۔ جیسے ائمہ اربعہ کا اختلاف، اور بعض ایسے ہیں، جن کا آپسی اختلاف اصولی مسائل میں ہے، مگر اس کے باوجود ان تمام فرقوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ سب کے سب اسلام کے پیرو ہیں اور اسلام ہی کو اپنا مذہب و دین مانتے ہیں اور جس طرح اللہ کی وحدانیت، نبیوں کی نبوت و رسولوں کی رسالت، قرآن کے کلام اللہ ہونے اور حضرات ملائکہ کے وجود، آخرت وغیرہ بنیادی عقائد کو سب کے سب یکساں طور پر مانتے ہیں۔ اسی طرح حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو آخری نبی و رسول مانتے ہیں کہ آپ کے بعد کسی کو شرف نبوت و رسالت عطا نہیں کیا جائے گا، اور کوئی شخص آپ کے بعد نبی بنا کر نہیں بھیجا جائے گا اور پچھلے نبیوں میں سے کوئی نبی (جیسے حضرت مسیح علیہ السلام) تشریف لائیں گے، تو وہ اب بحیثیت نبی نہیں آئیں گے، کیوں کہ آپ کی نبوت تو حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے تھی

اور آپ کا دورِ نبوت، حضور علیہ السلام کی نبوت پر ختم ہوگیا۔ غرض صدہا اختلافات کے باوجود تمام اسلامی فرقے اس پر متفق ہیں کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم آخری نبی ہیں اور اسی معنی کر آپ کو قرآن کریم میں خاتم النبیین فرمایا گیا ہے۔

مگر قادیانی فرقہ تمام اہل اسلام کے خلاف، یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی نبی آسکتے ہیں اور مرزا غلام احمد قادیانی (نعوذ باللہ) خداتعالیٰ کا نبی تھا اور یہ قادیانی لوگ مرزا غلام احمد قادیانی کی نبوت کو ماننا ایسا ہی ضروری ولازمی قرار دیتے ہیں، جیسے مسلمان بننے کے لیے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی ماننا لازم ہے اور طرفہ تماشا یہ کہ یہ فرقہ اس کے باوجود لوگوں کو گمراہ کرنے کے لیے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم النبیین بھی کہتا ہے اور اس کا من گھڑت معنی ومطلب یہ بیان کرتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ''نبیوں کو مہر لگا کر بھیجنے والے'' ہیں، یعنی ''خاتم'' کے جو معنی تمام صحابہ، تمام اسلاف، تمام علما وفقہا اور پوری امت نے سمجھے کہ حضور ''نبیوں کے سلسلہ کو ختم کردینے والے'' ہیں یہ معنی قادیانی فرقہ اور اس فرقہ کے بانی مرزا غلام احمد قادیانی کے نزدیک غلط اور گمراہ کن ہیں اور اس کے من گھڑت معنی کہ ''نبیوں کو مہر لگانے والے'' یہ صحیح ہیں، لہٰذا اس فرقہ کے نزدیک حضور علیہ السلام کے بعد نبی آسکتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ پوری اُمت اپنے ہزارہا اختلافات کے باوجود حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دل وجان سے اپنا نبی مانتی ہے اور آپ کے برابر وہ کسی کو نہیں سمجھتی، گویا تمام اسلامی فرقے حضرت محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے ''پرچم نبوت'' کے سایہ میں کھڑے ہوئے دکھائی دیتے ہیں؛ مگر یہ قادیانی فرقہ، قادیان کے ایک شخص ''مرزا غلام احمد'' کی جھوٹی نبوت کے پرچم تلے نظر آتا ہے۔ ساری امت کو

آقائے نامدار سرورِ عالم سید الکائنات حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں ہونے پر فخر و ناز ہے تو اس قادیانی فرقہ کو ''مرزا قادیانی'' کی امت ہونے پر ناز ہے۔

اور اسی پر بس نہیں؛ بل کہ مرزا قادیانی اور اس کے ماننے والے، تمام دنیا کے مسلمانوں کو کافر قرار دیتے ہیں؛ کیوں کہ مسلمان ''مرزا غلام احمد'' کو (جیسا کہ آگے حوالے آرہے ہیں) نبی نہیں مانتے۔

اس تمہید کے بعد میں اہل اسلام کو ایک خاص بات کی طرف متوجہ کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ کہ قادیانی فرقہ کی طرف سے شائع کردہ دو پمفلٹ اس وقت ہمارے سامنے ہیں، جن میں اہل اسلام کے آپسی اختلاف کا ذکر کرکے، عوام اہل اسلام کو دعوت دی گئی ہے کہ وہ ''مرزا غلام احمد'' کی اس جماعت میں داخل ہوکر دین کی خدمت کریں۔ ہوسکتا ہے کہ قادیانیوں کی اس گمراہ کن تحریر سے کسی سادہ لوح مسلمان کو دھوکہ لگے اور وہ ان کے دام تزویر کا شکار ہو، لہٰذا اس سلسلہ میں چند وضاحتیں پیش کی جارہی ہیں، ان پر غور وفکر ان شاء اللہ قادیانیوں کی مکاری و چالبازی کا پردہ چاک کردیگا اور ان کے وسوسے کا ازالہ کردیگا:

(۱) قادیانی پمفلٹوں میں دیوبندی و بریلوی اختلاف کو پیش کرکے عوام کو ابھارا گیا ہے کہ وہ قادیانی بن جائیں تاکہ ان اختلافات سے نجات حاصل ہو۔ یہ قادیانیت کی دعوت بالکل ایسی ہے جیسے کوئی ہندو یا عیسائی اہل اسلام اور قادیانیوں کے اختلاف کو دیکھ کر یہ کہے کہ مسلمان قادیانیوں کو کافر کہتے ہیں اور قادیانی مسلمانوں کو کافر کہتے ہیں، لہٰذا تم سب مل کر ہندو ہوجاؤ یا عیسائی بن جاؤ۔ کیا یہ بات معقول ہے اور کیا یہ اہل اسلام اور قادیانیوں کے اختلاف کا حل ہے؟ ہرگز نہیں؛ بل کہ صحیح یہ ہے کہ دونوں کے دلائل کو دیکھا جائے، بات کے وزن کو معلوم

کیا جائے اور جو حق پر مبنی ہو، اس کو قبول کیا جائے، لہٰذا قادیانیوں کی یہ دعوت، ہندو اور عیسائیوں کی دعوت کی طرح ہے جو نہایت ہی غیر معقول ہے۔

(۲) دیوبندی اور بریلوی ایک دوسرے کو کافر کہتے ہیں، تو ان کی مثال اس خانوادے کی سی ہے، جس کے افراد ایک دوسرے کو برا بھلا کہہ رہے ہوں؛ مگر باہر کے کسی فرد کو ان کے خاندانی جھگڑے میں دخل اندازی کا کیا حق ہے؟ اور ان کو اپنے خانوادے سے دستبردار ہو جانے کی دعوت کونسی عقل کا تقاضا ہے؟ اسی طرح دیوبندی و بریلوی دونوں پرچم محمدی کے سایہ میں کھڑے ہوئے ہیں اور ایک نبی (حضرت محمد صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم) کی روحانی اولاد ہیں، یہ اگر لڑتے ہیں، جھگڑتے ہیں تو کسی قادیانی کو اس میں دخل اندازی کا کیا حق ہے؟ اور ان دونوں کو ''پرچم محمدی'' سے نکل کر ''قادیانی پرچم'' کے تحت آنے کی دعوت کس عقل کی بنیاد پر دیتا ہے؟

(۳) یہ معلوم ہونا چاہئے کہ دیوبندی علما نے بریلوی لوگوں کو کافر ہرگز قرار نہیں دیا، البتہ ان کی طرف سے علما دیوبند پر کفر کا فتویٰ برابر دیا جاتا رہا ہے۔ پس علما دیوبند نے ان کے اعتراضات کا جواب دیا ہے اور خود راقم الحروف نے بھی بریلویوں پر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا؛ بل کہ ان کے اعتراضات کی حقیقت کو واضح کیا ہے۔ لہٰذا قادیانی پمفلٹ میں جو لکھا گیا ہے کہ ''ایک دوسرے پر کفر ثابت کرنے اشتہار بازی کا بازار گرم کر رہے ہیں'' یہ غلط اور گمراہ کن بات ہے؛ کیوں کہ صرف ایک طرف سے کفر کا فتویٰ لگایا گیا ہے نہ کہ دونوں طرف سے، اور یہ ظاہر ہے کہ کسی کے اعتراض کا جواب دینا کوئی جرم نہیں۔

(۴) قادیانی پمفلٹ میں قادیانیوں کو ایسا پیش کیا گیا ہے کہ وہ کسی کو کافر نہیں کہتے؛ بل کہ سب کے ساتھ اتحاد و اتفاق کی راہ نکالتے ہیں۔ یہ بات معقول ہے یا

غیر معقول،اس سے قطع نظر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ قادیانی لوگ اوران کا نبی مرزاغلام احمد قادنی، تمام مسلمانوں کوکافر کہتے ہیں اور جہنمی قراردیتے ہیں اوران کے پیچھے نماز کوحرام بتاتے ہیں۔چند حوالے ملاحظہ ہوں:

(۱)مرزانے لکھاہے:

''مجھے الہام ہواجوشخص تیری پیروی نہیں کرے گا اور تیری بیعت میں داخل نہیں ہوگا اور تیرا مخالف رہے گا وہ خدااوررسول کی نافرمانی کرنے والا ہے،جہنمی ہے۔''(۱)

(۲)''تحفۃ الندوۃ''میں مرزانے لکھاہے:

''اور ہرایک جس کومیری تبلیغ پہنچ گئی ہے،گووہ مسلمان ہے،مگر مجھے اپنا حکم نہیں ٹہراتا اور نہ مجھے مسیح موعود مانتاہے اور نہ میری وحی کو خدا کی طرف سے جانتاہے وہ آسمان پر قابلِ مواخذہ ہے۔''(۲)

(۳)مرزاقادیانی نے ''حقيقة الوحی'' میں لکھاہے:

''علاوہ اس کے جو مجھے نہیں مانتا وہ خداورسول کوبھی نہیں مانتا؛ کیونکہ میری نسبت خداورسول کی پیشگوئی موجود ہے۔..........

......اب جوشخص خداورسول کے بیان کونہیں مانتااورقرآن کی تکذیب کرتاہے اورعمداً خداتعالی کے نشانوں کورد کرتاہے اور مجھ کوباوجودصدہا نشانوں کے مفتری ٹھیراتاہے تووہ مؤمن کیونکر ہوسکتاہے؟''(۳)

(۳)مرزاقادیانی کے لڑکے مرزابشیرالدین محموداحمد خلیفہ ثانی نے کہاہے:

---

(۱) اشتہار معیارالاخیار،مجموعۂ اشتہارات: ۳/ ۲۷۵

(۲) تحفۃ الندوۃ: ۴،روحانی خزائن: ۱۹/ ۹۵

(۳) حقیقۃ الوحی: ۱۶۴،روحانی خزائن: ۲۲/ ۱۶۸

''حضرت مسیح موعود (یعنی مرزا غلام احمد قادیانی) نے سختی سے تاکید فرمائی ہے کہ کسی احمدی (قادیانی) کو غیر احمدی (مسلمان) کے پیچھے نماز نہیں پڑھنی چاہئے'' ....نیز لکھا کہ........... ''ہمارا فرض ہے کہ ہم غیر احمدیوں (مسلمانوں) کو مسلمان نہ سمجھیں اور ان کے پیچھے نماز نہ پڑھیں۔''(۱)

(۵) مرزا بشیر الدین خلیفہ ثانی نے مزید لکھا ہے:

''لکھنو میں ہم ایک آدمی سے ملے، جو بڑا عالم ہے، اس نے کہا کہ آپ لوگوں کے بڑے دشمن ہیں جو یہ مشہور کرتے پھرتے ہیں کہ آپ ہم لوگوں (مسلمانوں) کو کافر کہتے ہیں، میں نہیں مانتا کہ آپ ایسے وسیع حوصلہ رکھنے والے ایسا کہتے ہوں۔ اس سے شیخ یعقوب علی صاحب باتیں کر رہے تھے، میں نے ان کو کہا کہ آپ کہہ دیں کہ واقعہ میں ہم آپ لوگوں (مسلمانوں) کو کافر کہتے ہیں۔''(۲)

ان چند حوالوں سے صاف معلوم ہو گیا کہ قادیانی لوگ اور ان کے نبی و امام سب کے سب تمام اہلِ اسلام کو کافر کہتے ہیں اور جہنمی قرار دیتے ہیں، پھر ان قادیانیوں کو کیا منہ ہے کہ علماء اسلام کے آپسی اختلاف پر رائے زنی کریں اور اپنے آپ کو عوام کے سامنے معصوم بنا کر اتحاد و اتفاق کی دعوت دیں؟ اور پوری ڈھٹائی کے ساتھ بے شرمی کا مظاہرہ کریں۔

(۵) یہ بات بھی مخفی نہ رہے کہ خود قادیانی فرقہ میں بھی پارٹی بندی ہے اور وہ بھی ایک دوسرے کے خلاف کفر سازی و کفر بازی میں ملوث ہیں؛ ایک فرقہ

---

(۱) انوار خلافت: ۸۹-۹۰

(۲) انوار خلافت: ۹۲

''قادیانی جماعت'' کہلاتا ہے اور دوسرا ''لاہوری جماعت'' یا ''پیغامی جماعت'' سے موسوم ہے، قادیانی جماعت، مرزا غلام احمد قادیانی کو نبی مانتی ہے اور مرزا کو نبی نہ ماننے والوں کو کافر کہتی ہے۔ اس کے برعکس لاہوری جماعت، مرزا کو صرف مجدد، محدَّث وغیرہ مانتی ہے؛ مگر نبی نہیں مانتی۔ اوران دونوں قادیانی فرقوں میں اتنا شدید اختلاف ہے کہ ایک دوسرے پر کفر و ضلالت اور فسق و بد دیانتی کے فتوے صادر کرتے ہیں۔ لیجئے چند حوالے حاضر ہیں، پہلے قادیانی جماعت کا لاہوری جماعت کے خلاف رونا سنئے:

(الف) احمدیوں کی قادیانی جماعت کے امیر و سربراہ خلیفۂ قادیان مرزا بشیرالدین محمود احمد کا بیان اخبار ''الفضل''، قادیان، مؤرخہ: ۳/مئی/۱۹۳۴ء، میں چھپا ہے:

''اب غیر مبایعین (یعنی لاہوری جماعت والوں) کی حالت یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ جب انہوں نے اپنا جلسہ راولپنڈی میں کیا، توان کے مقررین نے سارازور اس بات پرصرف کیا کہ ہم (لاہوری جماعت) مرزا صاحب کو نبی نہیں مانتے اور جوان کو نبی کہے، اس کو کاذب اور ملحد اور کافر جانتے ہیں۔''(۱)

(ب) اخبار ''الفضل'' قادیان، مؤرخہ: ۲۷/اپریل ۱۹۲۲ء میں ہے:

''غیر مبایعین (یعنی لاہوری جماعت والوں) کے سر کردہ اصحاب نے خلافت ثانیہ کے انکار اور اس کے اختلاف کی جو وجوہات پیش کیں اور جن پر بڑا زور دیا، وہ نبوتِ مسیح موعود اور مسئلۂ کفر و اسلام

(۱) بہ حوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ: ۹۲۴

ہے۔ان ہی مسائل کو بنیاد قرار دے کر انھوں نے مخالفت کی عمارت کھڑی کی اور اسے اس قدر بلند کیا کہ جس کی کوئی حد نہیں۔کوئی سخت سے سخت لفظ نہیں جو انھوں نے ہم قائلین نبوتِ مسیح کے متعلق استعمال نہیں کیا اور کوئی خطرناک سے خطرناک فتویٰ نہیں جو ہم پر انھوں نے نہیں لگایا۔اسلام کو تباہ و برباد کرنے والے ہمیں کہا گیا۔اسلام میں تفرقہ اور اشتعال پیدا کرنے والے ہمیں قرار دیا گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہتک کرنے کا الزام ہمارے سر تھوپا گیا۔حضرت مسیح موعود کے متعلق غلو کرنے کا فتویٰ لگا کر ''ضالین'' ہم کو بنایا گیا اور سب سے بڑا فتنہ ہمارے اعتقادات کو کہا گیا۔غرض جو کچھ بھی وہ کہہ سکتے تھے،انھوں نے کہا اور اب تک کہہ رہے ہیں۔''(۱)

ان دو حوالوں سے معلوم ہوا کہ لاہوری جماعت، قادیانی جماعت کو کافر، ملحد اور کذاب،ضال،فتنہ کا باعث،اسلام کو تباہ و برباد کرنے والے وغیرہ کہتی ہے۔اور اب لاہوری جماعت کا قادیانی جماعت کے خلاف رونا بھی سن لیجئے:

(الف)لاہوری جماعت کے بانی وسربراہ مولوی محمد علی لاہوری نے''لاہوری جماعت کے آرگن''پیغام صلح''،مؤرخہ:۳۰/۴/۱۹۳۴ء میں کہا ہے:

''خود جناب محمود احمد (یعنی مرزا بشیر الدین خلیفہ قادیان ثانی) نے مسجد میں جمعہ کے روز خطبہ کے اندر ہمیں (لاہوری جماعت کو) دوزخ کی چلتی پھرتی آگ، دنیا کی بدترین قوم اور سنڈاس پر پڑے ہوئے چھلکے کہا۔یہ الفاظ اس قدر تکلیف دہ ہیں کہ ان کو سن کر ہی سنڈاس کی بو

(۱) بہ حوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ:۹۰۳

محسوس ہونے لگتی ہے۔''(۱)

(ب)مولوی محمد علی لاہوری نے''پیغام صلح''بابت:۳/اگست،۱۹۳۶ء میں کہا ہے:

''یہ تو احمدی غیر احمدی کا سوال ہے،اب لیجئے قادیانی ایسے احمدی کو جواُن کی جماعت سے نکل کر''لاہوری جماعت''میں شامل ہو جائے، مرتد کہتے ہیں،حالانکہ اصطلاحی لحاظ سے مرتد وہ ہوتا ہے جو اسلام چھوڑ دے۔''(۲)

ان عبارات نے بتایا کہ قادیانی جماعت کے امیر اور خلیفۃ المسیح الثانی،لاہوری جماعت کو دوزخ کی آگ،بدترین قوم اور سنڈ اس پر پڑے چھلکے،اور مرتد کہہ کر ان کی تصویر کشی کرتے ہیں۔

جب احمدیوں کے ان دو فرقوں''لاہوری جماعت''اور''قادیانی جماعت''نے اب تک متحد ہو کر یہی فیصلہ نہیں کیا کہ مرزائے قادیان ان کا نبی ہے یا نہیں؟ اور اب تک یہ فیصلہ نہیں کیا کہ مرزا کو نبی ماننا ان کی نجات کے لیے ضروری ہے یا نہیں، اور ایک دوسرے کو کافر،ملحد،کذاب،دوزخ کی آگ وغیرہ القاب وآداب سے نوازتے آرہے ہیں تو ان قادیانیوں کو کیا منہ ہے کہ وہ اہل اسلام کو اتحاد واتفاق کا سبق پڑھائیں اور اس کی کیا حق کہ ان کو اسلام سے باز آنے اور قادیانیت کی لعنت میں گرفتار ہونے کی دعوت دیں؟

اسی طرح یہ فرقے ایک دوسرے کی کتابوں اور تفسیروں کو غلط اور باطل کہتے ہیں

(۱) بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ:۹۵۰

(۲) بحالہ قادیانہ مذہب کا علمی محاسبہ:۹۱۹

اور ایک دوسرے پر رکیک حملے کرتے ہیں؛ تفصیل کے لیے قادیانی مذہب اور مقدمہ قادیانی مذہب کا مطالعہ بڑا دلچسپ رہے گا۔

یہی نہیں؛ بل کہ اس سے آگے ایک دوسرے کے خلاف ریزولیشن بھی پاس ہوتے اور حاکموں کے پاس پیش کیئے جاتے رہے ہیں اور ایک دوسرے پر الزام تراشیاں بھی کی جاتی رہی ہیں، یہاں صرف ایک دو حوالے اس سلسلہ کے بھی سنتے چلئے:

(۱) اخبار ''الفضل'' قادیان مورخہ:۱۶/فروری ۱۹۱۸ء میں ہے:

''گزشتہ ایام میں چند ان لوگوں نے جو اپنی بدقسمتی سے سلسلۂ احمدیہ اور مرکز سے اپنا قطع تعلق کر کے لاہور میں اڈا جمائے بیٹھے اور غیر مبایعین کے نام سے مشہور ہیں، بحضور جناب وائسرائے ہند بالقابہ و صاحب وزیر ہند بہادر بالقابہ کو ایڈریس پیش کرتے ہوئے اپنے آپ کو جماعت احمدیہ کا قائم مقام قرار دیا تھا، جو بالکل غلط اور محض دھوکہ تھا، اس کے خلاف صدر انجمن احمدیہ کی ان شاخوں نے جو ہندوستان کے تمام حصوں میں پھیلی ہوئی ہیں، ریزولیشن پاس کر کے حضور وائسرائے ہند بالقابہ کی خدمت میں بھیجے اور اردو، انگریزی اخبارات میں بھی شائع کرائے تاکہ غیر مبایعین (لاہوری جماعت) نے جو جماعت احمدیہ کا قائم مقام ہونے کا دعوی کیا ہے، اس کی پرزور تردید کی جائے۔''(۱)

(۲) اسی اخبار ''الفضل'' قادیان، مورخہ:۲۵/ڈسمبر ۱۹۳۰ء میں ہے کہ:

''پچھلے دنوں غیر مبایعین (لاہوری جماعت) کے آرگن ''پیغام صلح'' میں ان کے چھوٹے بڑوں نے جماعت احمدیہ کے خلاف یہ طوفان بے تمیزی برپا کر رکھا تھا کہ جماعت قادیان گورنمنٹ کی جاسوس

---

(۱) بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ:۹۴۷-۹۴۸

ہے اور کار خاص پر لگی ہوئی ہے۔ اس بے بنیاد اتہام کے متعلق ہماری طرف سے نہایت کھلے اور واضح الفاظ میں چیلنج دیا گیا اور بار بار ثبوت طلب کیا گیا، مگر کوئی بات پیش نہ کر سکے۔ اس افتراء پردازی سے در اصل ان کی غرض یہ تھی کہ جن افعال کے وہ خود مرتکب ہو رہے ہیں ان کی طرف سے لوگوں کی توجہ ہٹا کر دوسری طرف پھیر دیں اور خود اپنے کارہائے خاص کے صلہ میں حکومت کے انعام واکرام سے مستفید ہوتے رہیں۔ .... اور اب کسی کے لئے یہ سمجھنے میں کچھ بھی مشکل باقی نہیں رہی کہ جماعت احمدیہ پر جاسوسی اور گورنمنٹ کے لیے کار خاص کا الزام لگانے والے، دراصل خود ان افعال کے مرتکب ہیں۔''(۱)

ان بیانات سے بخوبی اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ قادیانیوں کے ان فرقوں میں کس قدر رسہ کشی اور ایک دوسرے سے بغض وعداوت ہے کہ ایک دوسرے کے خلاف سخت سے سخت الزامات عائد کرنے پر تلے ہوئے ہیں، اور ہم نہیں جانتے کہ یہ سب محض الزام ہے یا کوئی حقیقت؟ جو ایک دوسرے سے صیغۂ راز میں رکھنے کے لئے ان الزام تراشیوں کی آڑلی جا رہی ہے۔

(۶) قادیانی لوگوں کو معلوم ہونا چاہئے کہ ہم ہزار ہا اختلاف کریں اور لڑیں مگر جب اسلام اور ''ختم نبوت'' سے بغاوت کرنے والوں کے مقابلہ کا نمبر آئے گا تو انشاء اللہ سب کے سب یک جان ہو کر اس کا مقابلہ کریں گے۔ پھر نہ کوئی دیوبندی ہوگا نہ بریلوی، نہ تبلیغی ہوگا اور نہ اہل حدیث، جو اس میں پیچھے رہ جائے، جس طرح مجلس تحفظ ختم نبوت کی دعوت پر سب نے مل کر قادیانیت کا مقابلہ کیا۔

---

(۱) بحوالہ قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ: ۹۴۸

یہاں میں نہایت ہی ہمدردی ودلسوزی کے ساتھ تمام مکاتب فکر کے لوگوں کو دعوت دیتا ہوں اور خصوصاً بریلوی مکتب کے حضرات کو متوجہ کرنا چاہتا ہوں کہ آپسی اختلافات کو اپنے حدود میں رکھ کر اسلام کے اصل دشمن اور باغی اور ختم نبوت کے غاصب فرقہ (قادیانیت) کا مقابلہ کریں، اور اس کے تابوت میں آخری کیل ٹھونک کر ہی دم لیں، اور یہ ظاہر ہے کہ یہ کام اسی وقت ہوگا کہ اس کے لیے ہم سب متحد ہو جائیں، اور میں اس سلسلہ میں ہر مکتب فکر سے تعاون کرنے تیار ہوں۔

(۷) آخر میں میں تمام قادیانیوں کو دعوتِ اسلام دیتا ہوں کہ حضرت محمد عربی ﷺ کا لایا ہوا آخری دین جس کو اللہ تعالیٰ نے قیامت تک کے لیے نازل کر دیا ہے، اس کے بعد نہ کوئی دین آئے گا اور نہ کوئی نبی پیدا ہوگا؛ اس دین پر سچے دل سے ایمان لاؤ اور تمام مسلمانوں کے ساتھ حضرت خاتم النبیین محمد ﷺ کے کیمپ میں داخل ہو جاؤ اور مرزا قادیانی نے اسلام اور ختم نبوت سے بغاوت کر کے جو نیا دین بنایا اور اپنے کو نبی قرار دیا، اس کو غلط اور باطل جانو۔ ورنہ سوچو کہ قیامت کے دن تم قادیانی کس کے کیمپ میں کھڑے ہوں گے؟ حضرت محمد ﷺ کے کیمپ میں یا مرزا قادیانی کے؟ اور کیا حضرت محمد ﷺ کے کیمپ کو چھوڑ کر مرزا کے کیمپ میں داخل ہونے والے خدا کی نظر میں محبوب ہوں گے یا معتوب؟ ابھی وقت ہے غور کر لیں، ورنہ مرنے کے بعد یہ وقت ہاتھ نہیں آئے گا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

قادیانی بوکھلاہٹ

قادیان کے خودساختہ نبی مسیلمۂ کذّاب کے پیرو مسیلمۂ پنجاب مرزا غلام احمد قادیانی کے دعوائے نبوت کی لغویت ہر وہ شخص جانتا ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نبیوں کا خاتم اور آخری نبی جانتا و مانتا ہے۔مگر قادیانی مذہب کے لوگ مسیلمۂ پنجاب مرزا غلام احمد کو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبی مانتے ہیں اور یہ صریح کفر کی بات ہے۔ اور پوری امت کا اجماع ہے کہ حضرت خاتم النبیین محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی کو نبی ماننا کفر ہے اور جو مانتا ہے وہ کافر ہے۔

میں نے ابھی قادیانیت پر چند مضامین لکھے، جن میں واضح کیا تھا کہ قادیانیت دراصل اسلام سے بغاوت ہے اور اس کے بانی مرزا غلام احمد کا دعوائے نبوت باطل ہے۔ نیز یہ بتایا تھا کہ اگر بالفرض سلسلۂ نبوت جاری ہوتا تب بھی مرزا غلام احمد کا نبی بننا ایسا ہی محال و ناممکن تھا، جیسے کسی شرابی، کبابی، فاسق وفاجر کا نبی بننا۔اس لیے کہ اللہ تعالیٰ جس شخصیت کو نبوت کے عظیم الشان منصب کے لیے منتخب فرماتے ہیں، وہ شروع ہی سے ہر قسم کے گناہوں سے معصوم اور بے مروت اور ذلیل کاموں سے محفوظ ہوتا ہے؛ اس کی سیرت وکردار، اس کے اخلاق و افعال

قابل تقلید نمونہ ہوتے ہیں ،اس کے برعکس مرزائے قادیان کی سیرت وکردار داغدار ہے،لہذا اس کا نبی بننا کسی حال میں ممکن نہیں۔ نیز وہ اپنی پیشگوئیوں کے آئینہ میں خود اپنا کذب ودروغ ظاہر کر چکا ہے،اس کے باوجود غلط وباطل تاویلات سے کام لے کر اس کی جھوٹی نبوت کی منہدم عمارت کوسہارا دینا انتہائی درجہ کی بے ایمانی وحماقت ہے۔

مگرافسوس ہے کہ قادیانی لوگ اسی بے ایمانی کوفروغ دینے میں لگے ہوئے ہیں اوراصل مسئلہ پرغورکرنے تیارنہیں؛ میرے مضامین نے جب قادیانیت کا اصل چہرہ سامنے کردیا تو بے چارے بوکھلا گئے اوران کو کچھ راستہ نہ ملا تو اپنی شرمندگی مٹانے کے لیے ایک بڑاپوسٹرشائع کردیا۔اوراس میں روزنامہ پاسبان میں شائع شدہ میرے ایک مضمون ''قادیانی وسوسہ کاازالہ''پر یہ ریمارک کیا کہ اس میں میرانام اس طرح لکھا ہے: ''اللہ محمد شعیب اللہ''،پھراس کومیری طرف سے خدائی کادعویٰ قراردیاہے؛ حالانکہ میرا یہ مضمون ''قادیانی وسوسہ کاازالہ'' سالار میں بھی شائع ہوا اوراس میں میرانام صحیح درج تھا۔سوچنا چاہئے تھا کہ یہ کمپوزکرنے والے کی غلطی ہے اوراخباروالوں کی لاپروائی سے رہ گئی ہے۔

طرفہ تماشا یہ کہ اس مضمون پرسوائے اس ریمارک کےکوئی اورریمارک وہ نہ کرسکے اوراس کے مندرجات پرکوئی رائے زنی نہ کرسکے،حالاں کہ اصل مضمون ہی پرتبصرہ کرنا چاہئے تھا۔جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اصل بات کی طرف آنانہیں چاہتے اورحق کودیکھنااورجاننانہیں چاہتے؛ بل کہ لوگوں کو یہ احساس دلانے کے لیے کہ ہم نے بھی ان کا جواب دیدیا ہے، کچھ نہ کچھ ہانکنے کوکافی سمجھتے ہیں۔

''ختم نبوت اورقادیانی'' کے عنوان سے سالارمیں میرے جومضامین شائع

ہوئے اس کا ایک جواب قادیانیوں کی طرف سے میرے پاس بھیجا گیا ہے۔ مگر ایران توران کی ساری بکواس کے باوجود نہ مرزا کی نبوت پر کوئی کلام ہے اور نہ اس کی سیرت و کردار کو صاف کرنے کی کوشش کی گئی ہے، حالاں کہ یہی اصل مسئلے ہیں۔ مگر چوں کہ خود ان قادیانیوں کو معلوم ہے کہ وہ مرزا کی نبوت کو کبھی ثابت نہیں کر سکتے اور نہ اس کی سیرت و کردار کا بے داغ ہونا ثابت کر سکتے ہیں، اس لیے وہ دوسری بحثوں میں الجھانے کی کوشش کرتے ہیں اور اس میں بے بس ہو جاتے ہیں تو مباہلہ کی دعوت دیتے ہیں۔

چنانچہ راقم الحروف کو بھی بعض قادیانیوں نے خط سے دعوت مباہلہ دی ہے۔ مگر یہ لوگ یہ بھول گئے کہ مرزا غلام احمد قادیانی نے حضرت مولانا ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ سے آخری فیصلہ کیا تھا اور اس کے نتیجہ میں عبرت ناک موت کا شکار ہوا۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت مولانا امرتسری رحمہ اللہ اپنے پرچہ ''اہل حدیث'' میں اور دیگر اپنے رسائل میں مرزا کا تعاقب کرتے تھے اور اس کی تردید کے لیے مستقل کام کرتے تھے۔ تنگ آ کر مرزا نے ۱۵/ اپریل ۱۹۰۷ء کو ایک اشتہار بنام ''مولوی ثناء اللہ صاحب کے ساتھ آخری فیصلہ'' شائع کیا اور اس میں لکھا:

> ''میں خدا سے دعا کرتا ہوں کہ اے میرے مالک بصیر و قدیر جو علیم و خبیر ہے، جو میرے دل کے حالات سے واقف ہے۔ اگر یہ دعوی مسیح موعود ہونے کا محض میرے نفس کا افتراء ہے اور میں تیری نظر میں مفسد اور کذاب ہوں اور دن رات افتراء کرنا میرا کام ہے تو اے میرے پیارے مالک! میں عاجزی سے تیری جناب میں دعاء کرتا ہوں کہ مولوی ثناء اللہ صاحب کی زندگی میں مجھے ہلاک کر اور میری موت سے

ان کواوران کی جماعت کوخوش کر دے۔'' آمین (۱)

اس ''آخری فیصلہ'' کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ نے مرزا کوعبرت ناک موت دے کر حق وباطل کا فیصلہ کر دیا اور ساری دنیا کو بتادیا کہ مرزا واقعۃً مفسد وکذاب اورمفتری تھا؛ لہٰذا اللہ تعالیٰ نے اس کی بددعاء اسی پر لوٹا کر حق کو واضح کر دیا۔ مرزا کی موت اس دعائیہ فیصلہ سے ایک سال کے اندر اندر مورخہ ۲۶/مئی ۱۹۰۸ء کو ہیضہ کی خوفناک بیماری سے ہوئی اور مولانا ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ اس کے بعد بھی چالیس برس زندہ رہے۔

کیا قادیانیوں کواس واقعہ سے بھی عبرت حاصل نہ ہوئی اور ابھی تک حق وباطل میں اشتباہ کی حیران کن وادی میں بھٹک رہے ہیں؟ اوراب بھی ان کومباہلہ کی ضرورت معلوم ہوتی ہے؟ یہ واقعہ ہی بہت کافی عبرت ناک تھا، پھراس کے علاوہ مرزا غلام احمد کی زندگی میں خودمرزا نے مباہلہ کر کے شکست کھائی ہے۔اور مرزا کے ماننے والوں کی طرف سے بھی مباہلہ ہوااور نتیجہ اہل اسلام کے حق میں ظاہر ہو چکا ہے۔

اسی طرح مرزا غلام احمد قادیانی نے ۱۰/ ذیقعدہ ۱۳۱۰ھ کومولوی عبدالحق غزنوی رحمہ اللہ اور بعض دیگر علماء سے امرتسر کے عیدگاہ میں مباہلہ کیا تھا، جس کا ذکر خودمرزا کے اشتہار مرقومہ: ۹/ ذیقعدہ ۱۳۱۰ھ میں موجود ہے۔ (۲)

اوراس کے نتیجہ میں مولوی عبدالحق غزنوی رحمہ اللہ کی زندگی ہی میں مرزا غلام احمد آنجہانی ہو گیا اور مولوی عبدالحق غزنوی رحمہ اللہ اس کے بعد بھی زندہ رہے اور اس کے نو سال بعد ۱۶/مئی ۱۹۱۷ء کوانتقال کیا۔اور مرزا نے اپنے ملفوظات میں اس

(۱) مجموعۂ اشتہارات : ۳/۵۷۹

(۲) مجموعۂ اشتہارات : ۱/۴۲۶-۴۲۷

سلسلہ کا ایک اصول یہ ذکر کیا ہے کہ مباہلہ کرنے والوں میں جو جھوٹا ہوتا ہے وہ سچے کی زندگی میں مرجاتا ہے۔(۱)

اس اصول پر مولوی عبدالحق چوں کہ مرزا کے بہت بعد فوت ہوئے اور مرزا ان کی زندگی میں ہی فوت ہوگیا، لہٰذا نتیجہ واضح ہے کہ مرزا جھوٹا ہے۔

نیز حافظ یوسف نامی ایک صاحب مرزا کے غالی مرید و معتقد تھے اور اس زمانے میں انھوں نے مرزا کی عقیدت میں بہت زور لگایا تھا اور بقول مرزا انھوں نے بار بار بہت سے لوگوں کے سامنے یہ کہا تھا کہ خدا تعالے نے انسانی تمثل کے طور پر ظاہر ہوکر ان کو کہا کہ مرزا غلام احمد حق پر ہے، کیوں لوگ اس کا انکار کرتے ہیں؟(۲)

انہی حافظ یوسف کا مولانا عبدالحق غزنوی رحمہ اللہ سے مباہلہ ہوا، جس کا ذکر خود مرزا غلام احمد نے اپنے ایک اشتہار میں کیا ہے اور اس مباہلے سے بہت خوشی کا اظہار بھی کیا ہے۔(۳)

لیکن اس مباہلہ کا نتیجہ کیا ہوا؟ یہ ہوا کہ حافظ یوسف کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت دیدی اور وہ قادیانیت سے توبہ کرکے اسلام میں داخل ہوگئے۔ انہی یوسف صاحب کے خلاف مرزا کی کتاب ''اربعین'' کا اشتہار نمبر تین ہے۔

کیا یہ واقعات حق و صداقت کے معلوم کرنے کے لیے کافی نہیں؟ کیا پے در پے شکست کھانے کے بعد اور اللہ کی طرف سے حق کے واضح ہوجانے کے بعد بھی، مباہلہ کی رٹ لگانے سے حق چھپ جائے گا؟ کیا یہ قادیانی لوگ عمر بھر اسی

---

(۱) ملفوظات: ۹/۴۴۰

(۲) دیکھو: اربعین: ۳/۶۵، روحانی خزائن: ۱۷/۴۰۷

(۳) دیکھو: علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی کتاب ''اکفار الملحدین''

اشتباہ میں مبتلا رہیں گے؟ کفار کا یہی طریقہ رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ سے نشانی چاہتے اور جب نشان و معجزہ ظاہر ہو جاتا تو ماننے کے بجائے اس میں تاویل شروع کر دیتے تھے۔ قادیانیوں کا بھی یہی طریقہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بار بار مرزا کے کذب پر دلیلیں قائم کی گئیں، مباہلہ میں شکست، مناظروں میں شکست، پیش گوئیوں کا بطلان، وغیرہ، مگر یہ لوگ اپنے کذب اور کفر کو چھپانے کے لیے علماء اسلام سے مباہلہ کے چیلنج پر چیلنج دیتے ہیں، جیسے بعض اور فرقے ہیں جو علماء حق کو مناظرے کے لیے چیلنج دیتے ہیں، جب کہ بے شمار مناظرے و مباحثے ہو چکے اور حق و باطل میں امتیاز ہو چکا مگر محض اپنی جھوٹی شان کے لئے اور حق پر پردہ ڈالنے کے لیے مناظرے کا چیلنج دیتے ہیں۔

یہ فضول مناظرے بازی اور مباہلہ بازی، طریق انبیاء نہیں ہے، حتی کہ جب انبیاء کرام علیہم السلام نے اپنی صداقت وحقانیت پر معجزے دکھا دیے اور پھر بھی کفار نے بعض خاص معجزوں کا انبیاء سے مطالبہ کیا تو انھیں یہ جواب دیا گیا:

﴿وَأَقْسَمُواْ بِاللّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الآيَاتُ عِندَ اللّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءتْ لاَ يُؤْمِنُونَ ، وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ، وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلآئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللّهُ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ.﴾ (الأنعام: ۱۰۹-۱۱۱)

(یہ کافر خدا کی بڑی بڑی قسمیں کھاتے ہیں کہ اگر کوئی نشانی ان کے پاس آجائے گی تو وہ اس پر ایمان لائیں گے۔ کہہ دیجیے کہ نشانیاں تو خدا ہی کے پاس ہیں اور تمہیں کیا معلوم کہ (اگر) نشانیاں آجائیں تو یہ ایمان لائیں گے، یہ ایمان نہیں لائیں گے اور ہم ان کے دلوں اور آنکھوں کو الٹتے پلٹتے رہتے ہیں جیسا کہ یہ اول دفعہ ایمان نہیں لائے، اور ہم ان کو ان کی سرکشی میں چھوڑ دیتے ہیں کہ بھٹکتے پھریں، اور اگر ہم ان کے پاس فرشتے بھی اتاریں اور مردے بھی ان سے بولیں اور ہر چیز ہم ان کے سامنے کردیں تب بھی وہ ایمان لانے والے نہیں مگر یہ کہ اللہ چاہے، لیکن ان میں سے اکثر لوگ جاہل ہیں)

اس قسم کی آیات سے قرآن مجید لبریز ہے۔ بتانا یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مرزا قادیانی کا فریب ودھوکہ روزروشن کی طرح واضح کردیا کہ کوئی شخص اس کے دھوکہ اور چال میں نہ آجائے، اور مناظروں اور مباہلوں سے بھی اس کا دجل ومکر واضح ہوگیا، تو اب پھر وہی رٹ لگائے جانا کہ مباہلہ کرو، مباہلہ کرو، کوڑھ مغزی وحماقت کے ساتھ بے ایمانی اور خدا سے بے خوفی کی دلیل ہے۔

صاف صاف بات یہ ہے کہ حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللہ کے آخری نبی و رسول ہیں۔ آپ کے بعد کسی کو نبی نہیں بنایا جائے گا، نہ ظلی وبروزی طور پر، نہ مستقل طور پر، نہ تشریعی نبی، نہ غیر تشریعی نبی۔ یہ ہے تمام مسلمانوں کا اجماعی قطعی عقیدہ۔ اور جو اس عقیدہ کو نہ مانے وہ یقیناً اسلام سے خارج اور پرچم محمدی کے باہر ہے اور اسی طرح جو اس عقیدہ میں تاویلات کرکے اس کو بگاڑتا ہو اور کسی اور شخص کی نبوت کے لیے دروازہ کھولتا ہو وہ بھی یقیناً دائرہ اسلام سے خارج ہے؛ کیوں کہ ضروریات دین

میں تاویل کر کے ان کو غلط مفہوم پہنانا بھی کفر ہے۔[1]

غرض یہ کہ قادیانی اصل بات کو چھوڑ کر بوکھلاہٹ میں اِدھر اُدھر کی ہانکتے اور کاتب و کمپیوٹر کی غلطیوں کو پیش کر کے اصل بات پر پردہ ڈالتے اور مباہلہ کی طرف دعوت دے کر اپنی باطل پرستی کو چھپانے کی ناکام کوشش کرتے ہیں، یہ سب فضول ہے اور اس سے اہل اسلام کو ان شاء اللہ دھوکہ نہیں دیا جاسکتا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

شائع شدہ: پاسبان: بابت: ۵/ ۱۱/ ۱۹۹۷ء

(۱) دیکھو علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی کتاب ''اکفار الملحدین''

قادیانی چیلنجِ مباہلہ کا جواب

احقر کے چند مضامین ''قادیانیت'' پر روزنامہ سالار بنگلور اور روزنامہ پاسبان بنگلور میں شائع ہوئے تھے، یہ ۱۹۹۷ء کے اواخر کی بات ہے۔ اس کے جواب میں ایک قادیانی ''عظمت اللہ قریشی'' نے چار سطری نام ''حضرت بانیٔ جماعت احمدیہ پر مولوی محمد شعیب اللہ مفتاحی دیوبندی رحمہ اللہ کے جھوٹے الزامات کا تحقیقی جواب'' کا ایک کتابچہ لکھا ہے جس کو ''نظارت نشر و اشاعت قادیان'' نے شائع کیا ہے۔ اس پر سن اشاعت ۱۹۹۸ء نومبر درج ہے اور مجھے اواخر فروری ۱۹۹۹ء میں بذریعہ ڈاک موصول ہوا؛ یہاں اس وقت اس کتابچہ کے اس حصہ پر تبصرہ کرنا مقصود ہے، جس میں اس احقر کو قادیانیوں کے موجودہ سربراہ ''مرزا طاہر'' کی طرف سے دیے گئے ''چیلنج مباہلہ'' کو قبول کرنے کی دعوت مذکورہ قادیانی ''عظمت اللہ قریشی'' نے دی ہے اور ساتھ ساتھ یہ بھی لکھا ہے:

> ''ہم جانتے ہیں کہ ہرگز ہرگز مولوی ''شعیب''، حضرت امام جماعت احمدیہ کا چیلنجِ مباہلہ قبول نہیں کریں گے؛ کیوں کہ قرآن شریف نے ان کے حق میں حتمی فیصلہ کر دیا ہے کہ یہ موت کی قسم کھانے کو تیار نہیں ہوں گے۔''(۱)

(۱) رسالہ مذکورہ: ۴۱

یہاں چند باتیں اس بارے میں سمجھ لینا ضروری ہے، تاکہ قادیانی فریب و دھوکہ کا پوری طرح پردہ چاک ہوجائے اوران کے ''دعوتِ مباہلہ'' کی حقیقت بے نقاب ہوجائے۔

دعوتِ مباہلہ یا فریب دہی

(۱) میں نے اپنے مضمون ''قادیانی بوکھلاہٹ'' شائع شدہ پاسبان بنگلور بابت: ۵/ ۱۱/ ۹۷ ء میں لکھا تھا کہ قادیانی لوگ جب جواب سے عاجز ہوجاتے ہیں، تو دعوتِ مباہلہ دیتے ہیں؛ ہماری بات کے لیے یہی ''مباہلہ کا چیلنج'' دلیل ہے، حالاں کہ ان کو چاہئے تو یہ تھا کہ اس مضمون کے مندرجات کو سمجھتے اور غور کرتے اور پھر یا تو اپنے باطل مزعومات سے تائب ہوتے یا کوئی معقول جواب دیتے، مگر یہ لوگ اپنی موروثی بے حیائی و ڈھٹائی کی وجہ سے اس سے بے نیاز ہوکر ''مباہلہ کا چیلنج'' بھیجنے پر اکتفاء کرتے ہیں۔

(۲) پھر میں نے اسی مضمون میں ذکر کیا تھا کہ قادیانیوں کے نبی مرزا غلام احمد قادیانی نے امرتسر کے عیدگاہ میں مولوی عبدالحق غزنوی رحمہ اللہ کے ساتھ مباہلہ کیا تھا اور مرزا کے اصول کے مطابق مباہلہ کرنے والوں میں سے جو جھوٹا ہوتا ہے، وہ سچے کی زندگی میں مرجاتا ہے۔(۱)

اس اصول پر مولوی عبدالحق رحمہ اللہ سچے اور مرزا جھوٹا ثابت ہوا؛ کیوں کہ عبدالحق غزنوی رحمہ اللہ، مرزا کے بعد ۹/ سال تک زندہ رہے اور مرزا قادیانی ان کی زندگی ہی میں فوت ہوگیا۔ میں نے اس واقعہ کا ذکر کرکے عرض کیا تھا کہ اس سے یہ نتیجہ واضح ہے کہ مرزا جھوٹا ہے۔

(۱) ملفوظات: ۹/۴۴۰

کیا یہ واقعہ حق وصداقت میں امتیاز کے لیے کافی نہیں ہے؟ اگر بہ ذات خود مرزا قادیانی کا مباہلہ کرنا اور اس کے بعد اس کا نتیجہ ظاہر ہونا، دنیا والوں کی ہدایت کے لیے اور لوگوں کو حق وباطل میں تمیز کے لیے کافی نہیں تو پھر مرزا کو مباہلہ کی کیا ضرورت تھی؟ اگر مباہلہ کا مقصد ہی حق وباطل میں امتیاز اور سچے اور جھوٹے کی معرفت وپہچان ہے تو اس مباہلہ سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوگئی اور دنیا والوں نے اچھی طرح جان لیا کہ مرزا جھوٹا ہے؛ اس کے بعد پھر بار بار مباہلہ کی دعوت کیا بے ایمانی نہیں ہے؟

(۳) میں نے اسی مضمون میں حافظ''محمد یوسف'' نامی ایک شخص کا ذکر بھی کیا تھا جو پہلے''مرزا غلام احمد'' قادیانی کے غالی معتقد ومرید تھے، انہوں نے مولوی عبدالحق غزنوی رحمہ اللہ کے ساتھ مباہلہ کیا تھا اور یہ مباہلہ اس بات پر تھا کہ مرزا غلام احمد اور اس کے دو مرید حکیم''نورالدین'' اور''محمد احسن امروہی'' مسلمان ہیں یا نہیں؟ حافظ محمد یوسف کا کہنا تھا کہ یہ تینوں مسلمان ہیں اور مولوی عبدالحق رحمہ اللہ کا کہنا تھا کہ یہ تینوں دجال اور کذاب اور مرتد ہیں۔ اس مباہلہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ حافظ محمد یوسف، مرزا غلام احمد کی مریدی وبیعت سے توبہ کرکے مسلمان ہوگئے اور پھر تا دم آخر قادیانیت کا پورے زور شور سے مقابلہ کرتے رہے۔ انہی محمد یوسف کے بارے میں مرزا نے اپنی کتاب''اربعین'' کا اشتہار نمبر۳ لکھا ہے۔

اس واقعہ کا ذکر کرکے میں نے لکھا تھا کہ یہ واقعات حق وصداقت کو معلوم کرنے کے لیے کافی نہیں؟

(۴) نیز میں نے مرزا غلام احمد قادیانی کے اس اشتہار کا بھی ذکر کیا تھا، جس میں اس نے مولانا ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ سے آخری فیصلہ کرتے ہوئے، اللہ

سے دعا کی تھی کہ اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھے مولوی ثناء اللہ رحمۃ اللہ کی زندگی میں ہلاک کردے، اوراسی کے مطابق مرزا کی موت عبرت ناک طریقہ پر مولانا موصوف کی زندگی میں واقع ہوگئی اور مولانا ثناءاللہ امرتسری رحمۃ اللہ اس کے بعد بھی برسوں تک مرزااور مرزائیت کے پرخچے اڑاتے رہے؛ مرزاکے اس اشتہار کا عنوان تھا ''مولوی ثناءاللہ صاحب رحمۃ اللہ کے ساتھ آخری فیصلہ''اس اشتہار کے چند جملے سن لیجئے۔مرزانے لکھا کہ:

''میں خدا سے دعا کرتا ہوں کہ اے میرے مالک بصیر وقدیر جوعلیم وخبیر ہے، جو میرے دل کے حالات سے واقف ہے، اگر یہ دعوی مسیح موعود ہونے کا محض میرے نفس کا افتراء ہے اور میں تیری نظر میں مفسد اور کذاب ہوں اور دن رات افتراء کرنا میرا کام ہے، تو اے میرے پیارے مالک! میں عاجزی سے تیری جناب میں دعا کرتا ہوں کہ مولوی ثناءاللہ صاحب کی زندگی میں مجھے ہلاک کراور میری موت سے ان کواور انکی جماعت کوخوش کردے۔آمین۔''(۱)

اس کے بعد، ایک سال کے اندراندر مورخہ ۲۶/مئی ۱۹۰۸ء کومرزا کا ہیضہ کی بیماری میں انتقال ہوگیا اور مولانا امرتسری رحمۃ اللہ اس کے بعد تقریباً چالیس سال زندہ سلامت باکرامت رہے۔

یہ آخری فیصلہ، ازخود مرزا نے کیا تھا اور دعا کے طور پر تھا؛ یہ مباہلہ نہیں تھا تاہم اس سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اس دعا کے بعد جو کہ خدائی عدالت میں مقدمہ تھا، واضح طور پر فیصلہ کردیا کہ مرزا جھوٹا اور کذاب اور مفتری ہے۔

(۱) مجموعۂ اشتہارات: ۵۷۹/۳اشتہار. ۱۵/اپریل ۱۹۰۷ء

ان تین واقعات کو پیش کر کے میں نے عرض کیا تھا:

’’کیا یہ وقعات حق وصداقت کے معلوم کرنے کے لیے کافی نہیں؟ کیا پے در پے شکست کھانے کے بعد اور اللہ کی طرف سے حق کے واضح ہو جانے کے بعد بھی، مباہلہ مباہلہ کی رٹ لگانے سے حق چھپ جائے گا؟ کیا عمر بھر اسی اشتباہ میں مبتلا رہیں گے؟‘‘

مگر افسوس کہ قادیانیوں کی بے ایمانی اور خدائی فیصلوں پر بے اطمینانی نے ان کو ان کھلے اور واضح دلائل اور روشن فیصلوں سے بھی عبرت حاصل کرنے سے محروم رکھا ہوا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مباہلوں کا ڈھونگ دراصل لوگوں کو دام فریب میں گرفتار کرنے کی ایک شیطانی چال ہے، اور حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں، ورنہ اس سے پہلے کے مباہلے ہی انسان کو حقیقت تک رہنمائی و اصلیت تک رسائی کے لیے کافی ووافی ہیں۔

احقر کو قادیانی چیلنج

جب میرے دلائل کا کوئی معقول جواب ان قادیانیوں کو بن نہ پڑا تو وہی کیا، جس کی ان سے امید کی جاسکتی ہے کہ ایک کاغذی مباہلہ قائم کر کے دنیا کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کی ناپاک و ناکام کوشش کریں۔ چنانچہ عظمت اللہ قریشی نے میرے ان دلائل کا تو کوئی جواب نہیں دیا؛ بل کہ اس کے بجائے حسب عادت مجھے بھی ان کے گرو مرزا طاہر خلیفہ رابع مرزا غلام احمد قادیانی کے چیلنج مباہلہ کو قبول کرنے کی دعوت دی ہے۔ اور لکھا ہے:

’’اس زمانہ میں (یعنی جب کہ وہ مباہلے اور دعائیں ہوئیں) نہ مولوی شعیب صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تھے نہ میں تھا، صرف خدا تھا اور وہ

خدا حی و قیوم آج بھی موجود ہے، حضرت ''مرزا طاہر احمد'' صاحب امام جماعت احمدیہ، حضرت مرزا ''غلام احمد'' صاحب کے چوتھے خلیفہ اور جانشین کے طور پر بفضلہٖ تعالیٰ ہم میں موجود ہیں، اور آپ نے اس دُعائے مباہلہ کو ٹھیک ایک سو سال بعد دہرایا ہے۔ اس قسم کے واقعات بھی رونما ہورہے ہیں، مولوی شعیب کے لیے نادر اور شاندار موقعہ ہے، اگر وہ اس چیلنج مباہلہ کو قبول کرلیں تو مولوی شعیب صاحب کو شہرت وعزت، جاہ وحشمت کے ساتھ ساتھ خدا بھی خوش ہوکر لمبی عمر سے نواز دے گا۔ پس مولوی شعیب کو چاہئے کہ اس موقعہ کو ہاتھ سے جانے نہ دیں۔ بہانے بازی، حیلے حوالے چھوڑ کر چیلنج مباہلہ قبول کرتے ہوئے اس کی خوب خوب تشہیر کریں۔''(۱)

قادیانیوں سے چند سوالات

اس پر قادیانیوں سے چند سوالات ہیں:

(۱) جب غلام احمد قادیانی نے مولوی عبدالحق غزنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ سے مباہلہ کیا تھا یا حافظ محمد یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ان سے مباہلہ کیا تھا یا جب مرزا قایادنی نے مولوی ثناء اللہ امرتسری رَحِمَہُ اللّٰہُ کے بارے میں اور اپنے بارے میں دعا کے ذریعہ سے خدا سے آخری فیصلہ چاہا تھا اور ان تمام صورتوں میں خدائی فیصلہ مرزا کے خلاف گیا تھا، تو اگرچہ وہاں میں بھی نہیں تھا اور آج کے قادیانی بھی نہیں تھے؛ مگر کیا یہ خدائی فیصلے اٹل اور محکم اور ہمیشہ کے لیے نہیں تھے؟ اگر تھے اور یقیناً تھے تو دوبارہ خدا سے فیصلہ چاہنے کی کیا حاجت وضرورت ہے؟ کیا آپ لوگوں کے نزدیک ایک دفعہ ہوا خدائی

(۱) رسالہ مذکورہ: ۴۱

فیصلہ کافی نہیں یا صحیح نہیں؟

(۲) جب ایک دفعہ نہیں، بل کہ بار بار خدا کی طرف سے مرزا کے کذب وافترا اور دجل و بطلان پر دلائل اور نشانیاں قائم کر دی گئیں اور خود مرزا کے قائم کردہ معیار کے مطابق، اس کا کذب ودجل ثابت ہوگیا تو پھر ہر زمانے میں لوگوں کو خدا سے فیصلہ چاہنے کے لیے مباہلہ کرنے کی دعوت دینا، کیا دین وشریعت کا مذاق واستہزا اور خدائی فیصلوں کا ان کار نہیں ہے؟ کیا اللہ تعالی کے فیصلے جو ماضی میں ہو چکے ہیں غلط اور قابل اصلاح وترمیم ہیں؟ اور کیا اسی کا نام بے ایمانی نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ تو اپنا فیصلہ واضح طور پر ظاہر کر دے مگر تم اس کو پھر بھی نہ مانو اور بار بار فیصلہ طلبی کرتے رہو؟

اسی روش کو میں نے میرے مضمون میں طریق انبیاء کے خلاف قرار دیا تھا؛ جس پر عظمت اللہ قریشی نے لکھا ہے کہ کیا آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نجران کے عیسائیوں کو چیلنج مباہلہ نہیں دیا تھا؟

افسوس کہ اپنی غلط وباطل اور کافرانہ روش کے لیے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق وسنت کا ثبوت فراہم کرنے کی بے جا سعی ونا کام کوشش کی جارہی ہے، یہ بھی دراصل قادیانی مکروفریب کی ایک مثال ہے۔

مگر معلوم ہونا چاہیے کہ حق کے واضح ہوجانے کے بعد بھی اور دلائل و بینات کے خدا کی طرف سے قائم ہوجانے کے بعد بھی دلیل ونشانی اور فیصلہ کا مطالبہ ہرگز ہرگز طریق انبیاء نہیں؛ بل کہ سراسر کافرانہ روش وطریقہ ہے۔ اس کا ثبوت قرآن کریم کی متعدد آیات ہیں، اور میں نے اس کے لیے اپنے مضمون ''قادیانی کی بوکھلاہٹ'' میں سورۂ انعام کی چند آیات کا حوالہ دیا تھا، جو معہ ترجمہ یہ ہیں:

﴿وَأَقْسَمُواْ بِاللّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الآيَاتُ عِندَ اللّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءتْ لاَ يُؤْمِنُونَ ، وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ، وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلآئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللّهُ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ .﴾ (الأنعام :۱۰۹-۱۱۱)

(یہ کافر خدا کی بڑی بڑی قسمیں کھاتے ہیں کہ اگر کوئی نشانی ان کے پاس آجائے گی تو وہ اس پر ایمان لائیں گے ۔ کہد تیجئے کہ نشانیاں تو خدا ہی کے پاس ہیں اور تمہیں کیا معلوم کہ (اگر) نشانیاں آجائیں تو یہ ایمان لائیں گے ۔ یہ ایمان نہیں لائیں گے، اور ہم ان کے دلوں اور آنکھوں کو الٹتے پلٹتے رہتے ہیں جیسا کہ یہ اول دفعہ ایمان نہیں لائے اور ہم ان کو ان کی سرکشی میں چھوڑ دیتے ہیں کہ بھٹکتے پھریں، اور اگر ہم ان کے پاس فرشتے بھی اتاریں اور مردے بھی ان سے بولیں اور ہر چیز ہم ان کے سامنے کردیں تب بھی وہ ایمان لانے والے نہیں مگر یہ کہ اللہ چاہے؛ لیکن ان میں سے اکثر لوگ جاہل ہیں)

بالکل یہی حال ان قادیانیوں کا ہے کہ خدا کی طرف سے نشانیوں پر نشانیاں ظاہر ہونے کے باجود پھر یہی مطالبہ ہے کہ مباہلہ کرو، کیا یہ کافرانہ روش نہیں ہے؟

(۳) یہ بات معلوم ہے کہ مباہلہ، دعا کے ذریعہ خدا سے فیصلہ طلب کرنا ہے، جب کسی بات کا فیصلہ اللہ کی طرف سے ہوجائے تو یہ آخری وقطعی فیصلہ ہوتا ہے؛

کیوں کہ خدا کی عدالت، آخری عدالت ہے، اللہ کی طرف سے فیصلہ ہو جانے کے بعد اس کو نہ ماننا اور دوبارہ فیصلہ چاہنا، دراصل خدا کے فیصلہ کو چیلنج کرنا اور اس کے فیصلہ کے خلاف نظر ثانی کی اپیل کرنا ہے اور یہ سراسر کفر ہے۔

اب قادیانی سوچیں کہ جب خدا نے مرزا کی زندگی میں بھی اور اس کی موت پر بھی ساری دنیا کے سامنے واضح الدلالۃ فیصلہ صادر فرما دیا اور مرزا کا کذب ودجل آشکارا کر دیا گیا تو اس خدائی فیصلہ کو نہ ماننا اور یہ کہنا کہ اس وقت ہم لوگ نہیں تھے لہٰذا دوبارہ نیا مباہلہ کر کے خدا سے فیصلہ چاہو، کیا یہ خدائی فیصلہ سے انحراف اور بغاوت نہیں ہے؟

(۴) ہم مسلمانوں نے ان خدائی فیصلوں کو حق و سچ مانا اور بلا چوں و چرا ان کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا اور مرزا کو جھوٹا اور کذاب ودجال جانا اور جانتے ہیں؛ کیوں کہ ان خدائی فیصلوں کے بعد بھی مرزا کے جھوٹا ہونے میں شک کرنا دراصل خدائی فیصلوں میں شک کے مترادف ہوگا، اس لیے ہر مسلمان مرزا کو بلا کسی شک وشبہ کے اپنے دعوؤں میں کذاب ودجال جانتا اور مانتا ہے، اس کے بعد اس کو آخر کیا ضرورت ہے کہ وہ پھر مباہلہ کرے؟

اس وضاحت کے بعد ایک بات یہ بھی سن لینے کی ہے، وہ یہ ہے کہ عظمت اللہ قریشی نے لکھا ہے:

> ’’مولوی شعیب کو چاہئے کہ اس موقع کو ہاتھ سے جانے نہ دیں، بہانے بازی، حیلے حوالے چھوڑ کر چیلنج مباہلہ کو قبول کرتے ہوئے اس کی خوب خوب تشہیر کریں۔‘‘(۱)

---

(۱) رسالہ مذکورہ: ۴۱

سوال یہ ہے کہ مباہلہ کے لیے فریق ثانی کا اس چیلنج کو قبول کرنا ضروری وشرط ہے یا نہیں؟ اگر شرط ہے اور اس کے بغیر مباہلہ منعقد نہیں ہوتا تو جنرل ضیاء الحق مرحوم رحمہ اللہ کی شہادت پر تم قادیانیوں نے جو یہ پروپیگنڈہ کیا تھا اور اب تک بھی کرتے رہتے ہیں کہ جنرل ضیاء الحق رحمہ اللہ کی موت، مرزا طاہر کے مباہلہ کے نتیجہ میں بہ طور عذاب ہوئی تھی، تو یہ تمہارا سفید جھوٹ نہیں تو اور کیا ہے؛ کیوں کہ جنرل ضیاء الحق رحمہ اللہ نے کب اور کہاں مرزا طاہر کے مباہلہ کو قبول کرنے کا اعلان کیا تھا؟ جنرل ضیاء رحمہ اللہ نے مرزا طاہر کو اس قابل بھی نہ سمجھا کہ اس کے چیلنج کا جواب دیا جائے یا اس کی تردید کی جائے۔

اور اگر مباہلہ کے لیے فریق ثانی کا قبول کرنا شرط وضروری نہیں تو مرزا غلام احمد قادیانی نے حضرت مولانا ثناء اللہ امرتسری مرحوم رحمہ اللہ کے ساتھ جو آخری فیصلہ کیا تھا اور تم لوگ اس کے بارے میں کہتے ہو کہ یہ مباہلہ تھا؛ مگر ثناء اللہ امرتسری مرحوم رحمہ اللہ نے اس چیلنج مباہلہ کو قبول نہیں کیا تھا اس لیے وہ منعقد نہ ہوا۔ (۱)

تو کیا یہ خدائی فیصلہ سے کھیل اور مذاق نہیں ہے؟ کبھی مباہلہ کے انعقاد کے لیے فریق ثانی کی منظوری کو شرط ٹھہراتے ہیں اور کبھی اس شرط کو ختم کر دیتے ہیں، بات کیا ہے؟ بات یہ ہے کہ حقائق کو توڑنے مروڑنے اور چھپانے کے لیے جہاں جیسی ضرورت محسوس کرتے ہیں، ویسا کر لیتے ہیں۔

اب عظمت اللہ قریشی سے سوال یہ ہے کہ تمہارے خود ساختہ امام جماعتِ احمدیہ مرزا طاہر کے مباہلہ کے منعقد ہونے کے لیے کیا میرا قبول کرنا ضروری ہے؟ جب جنرل ضیاء الحق مرحوم رحمہ اللہ نے اس کو قبول نہیں کیا اور وہ تمہارے بقول منعقد

---

(۱) مجدداعظم مصنفہ بشارت احمد : ۲/۱۱۵۳-۱۱۵۸

ہوگیا تو اب قبول کرنے اور منظور کرنے کی دعوت کیوں دی جارہی ہے؟ مرزا طاہر قادیانی کا ''مباہلہ'' تو ساری دنیا کے غیر قادیانیوں سے ہے اور اس میں ہم سب بھی شامل ہیں، تو پھر قبول کرنے کی دعوت چہ معنی دارد؟

یہ سارے سوالات قادیانیوں سے جواب طلب ہیں، ایمان کی کسوٹی پر کس پر، خوف خدا وخوف آخرت کا خیال کرتے ہوئے، ان کے جواب دیں اور یاد رکھیں کہ دین کھیل تماشا نہیں ہے کہ جب جو جی میں آیا کہہ دیا اور لوگوں کو گمراہ کرتے رہے۔ ان صاف صاف اور واضح دوٹوک باتوں کو اپنی باطل تاویلات اور لچر اور بے ہودہ باتوں سے چھپانے اور اپنی جماعت کے سادہ لوح لوگوں کو گمراہی میں پھنسانے اور پھنسائے رکھنے کی کوشش نہ کریں۔

مرزا طاہر کا چیلنج مباہلہ اور فرار

عظمت اللہ قریشی نے مجھے جس ''مباہلہ'' کے قبول کرنے کی دعوت دی ہے، یہ چیلنج مباہلہ قادیانیوں کے موجودہ امیر ''مرزا طاہر احمد'' نے ۱۰/ جون ۱۹۸۸ء کو تمام دنیا کے علما اور سیاسی قائدین اور غیر سیاسی شخصیات سب کے نام دیا گیا ہے۔ اور اس کا متن ان کے ترجمان اخبار ''بدر'' کی اشاعت بابت: ۲۸/ جولائی ۱۹۸۸ء کے علاوہ الگ کتابچہ میں بھی شائع کیا گیا ہے۔

اس کے اس چیلنج کا جواب متعدد علما نے دیا ہے؛ حضرت مولانا ''منظور احمد'' چینوٹی رحمہ اللہ نے اس چیلنج کو قبول کرتے ہوئے مرزا طاہر کو لکھا تھا:

''مجھے بڑی خوشی ہوئی کہ آپ نے میری دعوت مباہلہ کو اتنی مدت کے بعد قبول کیا، اب جگہ اور وقت کا بھی آپ تعین کردیں، اگر آپ

پاکستان نہیں آسکتے تو میں انگلینڈ آنے کو تیار ہوں۔''(۱)

پھر آپ لندن میں ہائیڈ پارک میں ۵/ اگست ۱۹۹۵ء میں متعدد علما اور مختلف تحریکوں کے نمائندوں کے ساتھ مرزا طاہر سے رُو در رُو ''مباہلہ'' کرنے تشریف لے گئے اور اس کا انتظار کیا مگر چیلنج دینے والا مرزا طاہر میدان مباہلہ میں آنے کی جرأت نہ کرسکا جس پر امام کعبہ محمد بن عبداللہ السبیل حفظہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

''مولانا چینوٹی کے مقابلہ پر مرزا طاہر احمد کا ہائیڈ پارک کارنر میں مباہلے میں نہ آنا مسلمانوں کی فتح عظیم ہے۔''(۲)

کس قدر شرم کی بات ہے کہ خود ہی دعوت مباہلہ دے کر، جب علماء نے مباہلہ کے چیلنج کو قبول کر کے مباہلہ کے لیے بلایا تو راہ فرار اختیار کی، پھر اس پر مزید بے شرمی دیکھئے کہ دعوت مباہلہ پیش کی جارہی ہے؛ کیوں؟ اس لیے کہ عوام دھوکہ کھا جائیں مگر انشاء اللہ دھوکہ نہیں کھائیں گے۔

اسی طرح حضرت مولانا یوسف صاحب لدھیانوی رَحمہُ اللہ نے ''مرزا طاہر کے چیلنج کو قبول کرتے ہوئے اس کو لکھا:

''بسم اللہ ! تاریخ اور جگہ کا اعلان کر کے مقررہ وقت پر تشریف لائیے، یہ فقیر بھی حاضر ہو جائے گا''، مگر جب اس نے حیل حجت سے کام لیا تو دوبارہ اس کو لکھا کہ: ''چوں کہ آپ پاکستان سے مفرور ہیں بہت ممکن ہے کہ پاکستان آنے سے آپ کو کوئی جلی یا خفی عذر مانع ہو، لہٰذا میں آپ کو پاکستان آنے کی زحمت نہیں دیتا۔آپ لندن ہی میں

(۱) مرزا طاہر کا چیلنج مباہلہ:۲۷

(۲) مرزا طاہر کا چیلنج مباہلہ:۲۹

مباہلہ کی جگہ و تاریخ کا اعلان کر دیجئے ، یہ فقیر اپنے رفقاء سمیت وہاں حاضر ہو جائے گا اور اگر قصر خلافت سے باہر قدم رکھنے سے خوف مانع ہے تو چلئے اپنے ''لندنی اسلام آباد'' ہی کو میدان مباہلہ قرار دے کر تاریخ کا اعلان کر دیجئے ۔ یہ فقیر آپ کے مستقر پر حاضر ہو جائے گا اور جتنے رفقاء آپ فرمائیں گے لاکھ دو لاکھ دس بیس لاکھ، اپنے ساتھ لے آئے گا، حفظ امن کی ذمہ داری آپ کو اٹھانی ہوگی ۔''(۱)

مگر وہی نتیجہ سامنے آیا کہ مرزا طاہر اپنے پوری بے شرمی کے ساتھ میدان مباہلہ کی طرف آنے سے گریز ہی کرتا رہا اور اس کی ہمت کسی حال اس کو نہ ہو سکی ۔

اسی طرح حافظ ''بشیر احمد'' المصری رحمۃ اللہ نے جو پہلے قادیانی تھے اور ان کے باپ بھی قادیانی تھے اور ان کی بستی بھی قادیان ہے اور اب انگلینڈ میں رہتے ہیں اور قادیان کے گندے ماحول اور اس وقت کے ان کے امیر اور مرزا قادیانی کے بیٹے مرزا بشیر الدین محمود خلیفہ ثانی کے شرمناک حالات دیکھ کر قادیانیت سے توبہ کی اور پھر حضرت اقدس مولانا شاہ الیاس صاحب کاندھلوی رحمۃ اللہ بانی جماعت تبلیغ علیہ الرحمہ دست حق پرست پر ایمان قبول کیا تھا، انہوں نے بھی ۱۸/ اگست ۱۹۹۸ء کو اس مباہلہ کو قبول کر کے، مرزا طاہر سے جواب طلب کیا تھا، جس کی تفصیل انہوں نے اپنے رسالہ ''مرزا'' طاہر احمد'' کے نام'' کھلا خط'' میں لکھی ہے۔

ہم مباہلہ کے لیے تیار ہیں

ان حقائق کے پیشِ نظر، ہمیں ضرورت نہ تھی کہ ہم اس نام نہاد مباہلہ پر کان دھرتے کیوں کہ مرزا طاہر، اولاً ان علماء کے چیلنج کا قرضہ چکاتے ہوئے میدان

(۱) مرزا طاہر پر آخری اتمام حجت:۳۲

مباہلہ میں نکل آئے تو یہی بہت ہے۔لیکن میں میرے آقاومولاحضرت خاتم المرسلین محمد ﷺ کی ''ختم نبوت'' کے محافظین میں ایک ادنی خادم و غلام کی حیثیت سے داخل ہونے کو اپنے لیے باعث فخر اور سبب نجات سمجھتا ہوں، اس لیے مرزا طاہر احمد کے اس چیلنج کو قبول کرتا ہوں اور مرزا طاہر کو مبارزت کے لیے میدان مباہلہ میں آنے کی کھلے طور پر دعوت دیتا ہوں اور میری طرف سے پورا اختیار دیتا ہوں کہ وہ بنگلور میں کسی بھی ایسی جگہ کا انتخاب کرلے جو بالکل عام ہو جیسے کوئی میدان،عیدگاہ، پارک، چوراہا وغیرہ اور جو تاریخ اور وقت چاہے مقرر کرلے، مجھے منظور ہوگا۔

قادیانیو! آؤ اور اپنے امام کو حضرت خاتم النبیین ﷺ کے ایک ادنی اُمتی کے مقابلہ میں میدانِ مباہلہ میں لے آؤ۔اور خدائی قہر وجلال کا اور آنحضرت ﷺ کی ختم نبوت کے اعجاز کا ایک بار پھر کھلی آنکھوں مشاہدہ کرو۔

میرا مباہلہ ''چیلنج نمبر۱'' کے متعلق ہوگا جس کا تعلق مرزا غلام احمد قادیانی کے دعوؤں اور خصوصاً دعوئ نبوت ورسالت سے ہے۔

محمد شعیب اللہ عفی عنہ

یکم محرم الحرام ۱۴۲۰ھ ۱۸/اپریل ۱۹۹۸ء

قادیانیوں کا مباہلہ سے ذلّت آمیز فرار

قادیانیوں کی طرف سے دیے گئے ''چیلنجِ مباہلہ'' کا جواب بندہ نے روزنامہ سالار اور روزنامہ پاسبان کے ذریعہ دیا تھا جو پاسبان میں ۳/محرم/۱۴۲۰ھ، مطابق: ۲۰/اپریل/۱۹۹۹ء کو اور روزنامہ سالار میں ۵/محرم/۱۴۲۰، مطابق: ۲۲/اپریل/۱۹۹۹ء کو شائع ہوا، اس مضمون میں میں نے کھلے الفاظ میں لکھا تھا:

''میں مرزا طاہر احمد کے اس چیلنج (مباہلہ) کو قبول کرتا ہوں اور مرزا طاہر کو مبارزت کے لیے میدانِ مباہلہ میں آنے کی کھلے طور پر دعوت دیتا ہوں اور میری طرف سے پورا اختیار دیتا ہوں کہ وہ بنگلور میں کسی بھی جگہ کا انتخاب کرلے جو بالکل عام ہو، جیسے کوئی میدان، عیدگاہ، پارک، چوراہا وغیرہ، اور جو تاریخ یا وقت چاہے مقرر کرلے، مجھے منظور ہوگا''۔

پھر میں نے لکھا تھا:

''قادیانیو! آؤ اور اپنے امام کو حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ادنیٰ امتی کے مقابلہ میں میدان مباہلہ میں لے آؤ اور خدائی قہر و جلال کا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ختم نبوت کے اعجاز کا ایک بار پھر کھلی آنکھوں مشاہدہ کرلو۔''

اس کے جواب میں قایادنی جماعت بنگلور کے امیر محمد شفیع اللہ نے ایک خط بھیجا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) قادیانی جماعت کے امیر وامام طاہر احمد نے جن شرائط پر مباہلہ کا چیلنج مرتب کیا ہے انہی شرائط پر یہ چیلنج قبول کرنا چاہئے۔

(۲) مباہلہ دعا کے ذریعہ خدا تعالیٰ سے فیصلہ طلبی کا نام ہے، اس کے لیے کسی مخصوص مقام پر اجتماع ضروری نہیں۔

حاصل یہ کہ قادیانی امیر وامام کسی میدان میں نکل کر مباہلہ نہیں کرے گا؛ بل کہ صرف کاغذ پر دستخط کے ذریعہ مباہلہ کرے گا۔ اور دوسروں کو بھی چاہئے کہ صرف دستخط کر کے روانہ کر دیں۔

راقم الحروف نے اپنے سابقہ مضمون میں یہی لکھا تھا کہ متعدد علما اسلام نے مرزا طاہر احمد کے چیلنج کو قبول کرتے ہوئے اس کو میدان مباہلہ میں آنے کی دعوت دی مگر آج تک وہ اس کی ہمت نہ کر سکا؛ اسی طرح میرے چیلنج کے جواب میں بھی وہ اور اس کے حواریین میدان میں آنے کی ہمت نہ کر سکے اور آئندہ بھی یہی امید ہے کہ وہ اس کی ہمت نہ کر سکیں گے۔

عظمت اللہ قریشی قادیانی نے اپنے رسالہ میں لکھا تھا:

> ”ہم جانتے ہیں کہ ہرگز ہرگز مولوی شعیب، حضرت امام جماعت احمدیہ کا چیلنج مباہلہ قبول نہیں کریں گے؛ کیوں کہ قرآن شریف نے ان کے حق میں حتمی فیصلہ کر دیا ہے کہ یہ موت کی قسم کھانے کو تیار نہیں ہوں گے۔“

مگر جب بندہ نے کھلے طور پر چیلنج کو قبول کر کے میدانِ مباہلہ میں آنے کی دعوت دی تو اب راہ فرار کی تلاش میں سرگرداں و پریشان ہیں؛ اب عظمت اللہ

قادیانی اور دیگر قادیانی بھی دیکھ لیں کہ قرآن شریف کا وہ حتمی فیصلہ کہ ''موت کی قسم کھانے کو تیار نہ ہوں گے'' کس کے حق میں ہے اور کون اس کا مصداق ہے؟ اگر تم اور تمہارا امیر موت کی قسم کھانے کو تیار ہیں تو پھر میدان میں نکلنے سے گریز کیوں ہے؟ اور ''الٹا چور کوتوال کو ڈانٹے'' کے بمصداق خود ہی راہ فرار اختیار کر کے دوسروں پر اس کا الزام تھوپنے کی بے جا و مجرمانہ چال کونسی شرافت کا کام ہے؟

یک طرفہ شرائط

رہا جماعتِ قادیان بنگلور کے امیر کا یہ کہنا کہ جن شرائط پر مرزا طاہر نے چیلنج مباہلہ مرتب کیا ہے انہی شرائط پر اس کو قبول کرنا ہوگا، تو ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ یک طرفہ شرائط طے کر کے ان پر کسی کو مجبور کرنا خلافِ اصول ہے۔ کیا تمہارے امیر نے ہم سے یا ہمارے دیگر علما سے شرائط طے کیے تھے؟ اور اس پر طرفین نے رضامندی کا اظہار کیا ہے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو مرزا طاہر کو کوئی حق نہیں پہنچتا کہ وہ اپنے طور پر کوئی شرط رکھ کر چیلنج مرتب کرے، اور ساری دنیا کو مجبور کرے کہ ان شرائط کو مانو، اگر یک طرفہ شرائط پر کسی کو مجبور کیا جا سکتا ہے، تو میں مرزا طاہر کو از سر نو چیلنج دیتا ہوں کہ:

''وہ اگر حق پر ہے تو مباہلہ کے لیے بنگلور آئے اور اپنے ساتھ کم از کم ایک ہزار آدمیوں کو لائے اور بنگلور کے کسی بڑے عید گاہ میں مجھ سے مباہلہ کرے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو ہم اس کو جھوٹا سمجھیں گے۔''

اب مرزا طاہر کو اور قادیانیوں کو یا تو میری ان شرائط پر مباہلہ کو منظور کرنا چاہیے ورنہ اپنے کو جھوٹا سمجھنا چاہیے یا یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ مرزا طاہر کے مرتب کردہ شرائط طرفین کی منظوری کے بغیر واجب العمل نہیں ہیں کہ دوسروں کو ان پر مجبور کیا جائے۔ اب ایک ہی صورت ہے وہ یہ کہ سنت کے مطابق مباہلہ پر وہ اور ہم دونوں اتفاق

کریں اور وہ سنتِ مباہلہ یہی ہے کہ میدان میں نکل کر مباہلہ کیا جائے۔

خلافِ سنت شرط نا قابل قبول

لہٰذا مرزا طاہر کو اسی کے موافق میدان میں نکل کر رُو در رُو مباہلہ کرنا چاہئے اور اس شرط کے خلاف، مرزا طاہر کا یہ شرط لگانا کہ ''میدان میں نکلنے کے بجائے کاغذی کارروائی کر کے صرف دستخطوں سے مباہلہ کیا جائے'' خلاف سنت ہے۔ اور خلاف سنت شرط پر وہ کسی کو مجبور نہیں کر سکتا۔

اور خود مرزا طاہر کے دادا اور قادیانیوں کے نبی مرزا غلام احمد قادیانی نے بھی خلاف سنت شرط کو قبول نہیں کیا ہے اور ایسے مباہلہ کو نامنظور کیا ہے، جس میں خلافِ سنت شرط لگائی گئی تھی۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مولوی غلام دستگیر قصوری ایک زبردست عالم تھے، انھوں نے مرزا غلام احمد قادیانی کو مباہلہ کا چیلنج دیا اور یہ بھی شرط رکھی کہ اگر مرزا سچا ہے تو عین مباہلہ کے وقت ان مولوی صاحب پر عذاب نازل کر دے، اس پر مرزا غلام احمد قادیانی نے ان کو یہ جواب دیا جس کا خلاصہ یہ ہے:

> ''یہ مباہلہ کا طریق مسنون نہیں۔ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجران کے پادریوں سے مباہلہ کیا تھا تو عذاب کے لیے ایک سال کی میعاد رکھی تھی، نہ کہ فوراً عذاب نازل کر دیا تھا۔''(۱)

اگر مرزا قادیانی کو یہ حق ہے کہ وہ کسی شرط کے خلافِ مسنون ہونے کی وجہ سے مباہلہ کا چیلنج اس شرط پر قبول نہ کرے تو ہم کو بھی حق ہے کہ مرزا طاہر احمد کے اس چیلنج کو اس شرط پر منظور نہ کریں اور مباہلہ کی مسنون صورت پر اس کو مجبور

---

(۱) دیکھو: مجموعۂ اشتہارات: ۲/ ۲۹۷

کریں۔لہٰذا طاہر احمد کو چاہئے کہ وہ مسنون طریقہ پر مباہلہ کے لیے تیار ہو، ورنہ اپنے آپ کو جھوٹا سمجھے۔

مباہلہ کے لیے اجتماعِ طرفین کی شرط

رہا قادیانیوں کا یہ کہنا کہ مباہلہ خداتعالیٰ سے فیصلہ طلبی کا نام ہے، اس کے لیے کسی مخصوص مقام پر اجتماع ضروری نہیں، تو عرض ہے کہ یہ بھی قادیانیوں کا حیلہ وبہانہ ہے اور مباہلہ سے فرار کے لیے ایک ناکام کوشش ہے:

اولاً: تو اس لیے کہ یہ قادیانی جس آیتِ مباہلہ کا حوالہ دے کر مباہلہ کا چیلنج کررہے ہیں، اس پر عمل کرتے ہوئے حضرت محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم نے میدان کا رُخ کیا اور نجران کے عیسائیوں کو بھی میدان میں آکر مباہلہ کرنے کی دعوت دی، اگر مباہلہ کے لیے یہ سب ضروری نہ تھا تو اللہ کے رسول علیہ السلام نے خوامخواہ ہی یہ سب کچھ کیا تھا؟ جب کہ احادیث میں ہے کہ آیتِ مباہلہ کے اوپر عمل کرتے ہوئے آپ اہل نجران کی طرف نکل پڑے اور اپنے ساتھ حضرت حسن وحضرت حسین اور حضرت علی وحضرت فاطمہ رضی اللہ عنہم سب کو لے گئے اور اُن (اہل نجران) کو بھی اپنے اہل عیال کے ساتھ نکلنے کی دعوت دی۔(۱)

لہٰذا طرفین کا اجتماع اور رُو دررُو ہو کر لعنت کرنا ہی مباہلہ کا طریق مسنون ہے، اس سے گریز دراصل قادیانیوں کی ذلت آمیز شکست ہے۔

ثانیاً: خود قادیانیوں کے نبی مرزا غلام احمد قادیانی نے بھی مباہلہ کے مفہوم میں طرفین کے اجتماع کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ ''انجام آتھم'' میں لکھا ہے کہ مجھے مباہلہ کی اجازت دی گئی اور الہام ہوا کہ:

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ: ۸/۵۶۷،تفسیر ابن کثیر: ۲/۳۷۰،روح المعانی: ۱۱/۱۸۸

''وقالوا كتاب ممتليءٔ من الكفر والكذب ، قل تعالوا ندع أبناء نا وأبناء كم ونساء نا و نساء كم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة اللّٰه على الكاذبين .''

(اورلوگوں نے کہا کہ یہ کتاب کفر وکذب سے بھری ہوئی ہے،ان کو کہدے کہ ہم اورتم اپنے بیٹوں اورعورتوں اورعزیزوں سمیت ایک جگہ اکٹھے ہوں اورپھر مباہلہ کریں اورجھوٹوں پرلعنت بھیجیں)۔(۱)

یہ آیت مباہلہ بقول مرزاخودمرزاپرنازل ہوئی ہے اوراس سے مرزاکوتمام مخالفین سے مباہلہ کرنے کی اجازت وحکم دیا گیاہے۔چنانچہ مرزاخودہی کہتا ہے کہ:

''اورمباہلہ کی اجازت کے بارے میں جوکلام الٰہی میرے پرنازل ہوا،وہ یہ ہے:

''نظر اللّٰه إليک معطراً وقالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها ، قال : إني أعلم ما لاتعلمون ، وقالوا كتاب ممتليءٔ من الكفر والكذب ، قل تعالوا ندع أبنائنا و أبنائكم و نساء نا و نساء كم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة اللّٰه على الكاذبين ''

(یعنی خداتعالی نے ایک معطرنظر سے تجھ کودیکھا اوربعض لوگوں نے اپنے دلوں میں کہا کہ اے خدا! کیا تو زمین پرایک ایسے شخص کوقائم کردے گا جودنیا میں فساد پھیلادے،تو خداتعالیٰ نے ان کوجواب دیا کہ جومیں جانتا ہوں تم نہیں جانتے ،اورلوگوں نے کہا کہ اس شخص کی کتاب ایک ایسی کتاب ہے جوکفر وکذب سے بھری ہوئی ہے،سوان کو

(۱) انجام آتھم: ۶۰،روحانی خزائن: ۱۱/۶۰

کہہ دے کہ آؤ ہم اور تم معہ اپنی عورتوں اور بیٹیوں اورعزیزوں کے مباہلہ کریں، پھران پرلعنت کریں جو کاذب ہیں)۔(۱)

ان عبارات میں ایک بات تو یہ کہی گئی ہے کہ ایک ساتھ اکٹھے ہو، دوسری بات یہ آئی ہے کہ فریقین اپنی عورتوں اور بچوں کو بھی ساتھ لائیں۔ جب خود مرزا کے الہام ووحی میں مباہلہ کے لئے ''ایک جگہ اکٹھے ہوکر لعنت کرنا'' شرط ہے تو اس کو مباہلہ سے خارج قرار دینا کیا راہِ فرار اختیار کرنے کے مترادف نہیں ہے؟ اور اگر یہ کہو کہ آیت کا مفہوم الہامی نہیں ہے بل کہ مرزا غلام احمد نے اس کا یہ مفہوم بیان کیا ہے تو اب سوال یہ ہے کہ یہ مفہوم صحیح ہے یا غلط؟ اگر صحیح ہے، تو بس اس کو قبول کر کے میدان میں آؤ اور اگر غلط ہے تو معلوم ہوا کہ مرزا قادیانی اللہ تعالیٰ کے کلام کا غلط مطلب بیان کرتا تھا، اور ایسا کرنے والا نبی کیسے ہوسکتا ہے؟

ثالثاً: مرزا قایادنی نے اپنے زمانہ میں علما اسلام اور عیسائی پادریوں اور ہندو پنڈتوں کو جو مباہلہ کے لیے بلایا تو اس میں ان کو ''میدانِ مباہلہ'' میں آنے اور اس کے لیے کوئی مقام ووقت وتاریخ مقرر کرنے کی دعوت دی ہے۔ مثلاً ''انجام آتھم'' میں عیسائی پادریوں سے کہتا ہے:

''ربانی فیصلہ کے لیے طریق یہ ہوگا کہ میرے مقابل پر ایک معزز پادری صاحب جو پادری صاحبان مندرجۂ ذیل میں سے منتخب کئے جائیں، میدان مقابلہ کے لیے جو تراضی طرفین سے مقرر کیا جائے تیار ہوں، پھر بعد اس کے ہم دونوں معہ اپنی اپنی جماعتوں کے میدانِ مقررہ میں حاضر ہوجائیں اور خدا تعالیٰ سے دعا کے ساتھ

(۱) تذکرہ: ۲۱۱، آئینہ کمالات اسلام: ۲۶۳-۲۶۵، روحانی خزائن: ۵/۲۶۳-۲۶۵، مجموعۂ اشتہارات: ۱/۲۴۳-۲۴۴

یہ فیصلہ چاہیں کہ ہم دونوں میں سے ایک سال میں اس کاذب پر وہ قہر نازل کرے جو اپنی غیرت کی وجہ سے ہمیشہ کاذب اور مکذب پر کیا جاتا ہے۔''(۱)

اور علماء اسلام کومخاطب کر کے لکھا ہے:

''میں ان سب کو اللہ جل شانہ کی قسم دیتا ہوں کہ مباہلہ کے لیے تاریخ اور مقام مقرر کر کے جلد مباہلہ کے میدان میں آویں، اور اگر نہ آئے اور تکفیر وتکذیب سے باز نہ آئے تو خدا کی لعنت کے نیچے مریں گے۔''(۲)

نیز جب مولوی عبدالحق غزنوی رحمہ اللہ نے مرزا کو مباہلہ کا چیلنج دیا تو اس کے جواب میں مرزا نے جو اشتہار شائع کیا اس میں صاف لکھا:

''مجھ کو اس شخص اور ایسا ہر ایک مکفّر سے جو عالم ومولوی کہلاتا ہے، مباہلہ منظور ہے، اور میں امید رکھتا ہوں کہ ان شاء اللہ القدیر تیسری یا چوتھی ذی قعدہ/۱۳۱۰ھ تک امرتسر میں پہنچ جاؤں گا، اور تاریخ مباہلہ دہم ذی قعدہ اور یا بصورت بارش وغیرہ کسی ضروری وجہ سے گیارھویں ذی قعدہ ۱۳۱۰ھ قرار پائی ہے، جس سے کسی صورت میں تخلف لازم نہیں ہوگا اور مقام مباہلہ عیدگاہ جو قریب مسجد خان بہادر محمد شاہ مرحوم قرار پایا ہے۔............پھر آگے چل کر کہا کہ:............اور اگر یہ لوگ (یعنی علماء اسلام) باوجود پہنچنے ہمارے رجسٹری شدہ اشتہارات کے حاضر میدان مباہلہ نہ ہوئے تو یہی ایک پختہ دلیل اس بات پر ہوگی

(۱) انجام آتھم: ۴۰،روحانی خزائن: ۱۱/۴۰،مجموعۂ اشتہارات: ۲/۲۵۲

(۲) انجام آتھم: ۶۹،روحانی خذائن: ۱۱/۶۹،مجموعۂ اشتہارات: ۲/۲۸۷

کہ وہ درحقیقت اپنے عقیدۂ تکفیر میں اپنے تئیں کاذب اور ظالم اور ناحق پر سمجھتے ہیں۔"(۱)

ان تمام عبارات میں مرزا نے میدان مباہلہ میں نکلنے کا مطالبہ کیا ہے۔ اور نہ نکلنے پر لعنت بھیجی ہے اور اس کو فریق مخالف کے جھوٹا ہونے کی دلیل بتایا ہے۔ اگر مباہلہ کے لیے یہ ضروری نہ تھا تو مرزائے قادیان نے اتنی شدت سے اس کا مطالبہ کیوں کیا؟

بہ ہر حال قادیانیوں کا یہ کہنا کہ مباہلہ کے لیے کسی جگہ اجتماع ضروری نہیں، نہ سنت کے مطابق صحیح ہے اور نہ مرزا قادیانی کے مطابق صحیح ہے۔

اس سے بخوبی ثابت ہوگیا کہ "مرزا طاہر احمد" جس طرح دیگر علماء کے اس شدید مطالبہ کے باوجود کہ "میدان مباہلہ میں نکلو" کبھی ہمت نہ کرسکا؛ اسی طرح اس بندۂ عاجز کے چیلنج پر بھی وہ کبھی میدان مباہلہ میں نکلنے کی ہمت نہیں کرسکتا۔

اور میں نے پہلے ہی لکھ بھی دیا تھا کہ مرزا طاہر احمد نے جو علما و عمائدین کے نام چیلنج مباہلہ شائع کیا ہے، یہ محض نام نہاد مباہلہ ہے جو صرف اپنی جماعت (قادیانی) کو مارفیا کا انجکشن دے کر سلا دینے اور حقائق سے بے خبر رکھنے کے لیے شائع کیا گیا ہے۔ چناں چہ یہ بات صاف ظاہر ہوگئی اور قادیانیوں کا ذلت آمیز طور پر راہ فرار اختیار کرنا بھی اس سے ظاہر ہوگیا۔

میں نے اپنے گزشتہ مضمون میں چند حوالے دیے تھے کہ متعدد حضرات علما نے مرزا طاہر قادیانیوں کے چیلنج کے جواب میں اس کے چیلنج کو قبول کرتے ہوئے میدان میں آنے کی دعوت دی مگر آج تک وہ ہمت نہ کرسکا؛ اسی طرح مرزا طاہر احمد کے

(۱) مجموعۂ اشتہارات : ۱/۴۲۰-۴۲۴

باپ مرزا البشیر الدین محمود خلیفۂ ثانی مرزا قادیانی کو بھی متعدد لوگوں نے مباہلہ کے لیے چیلنج دیا تھا مگر بقول مرزا ''لعنت کے نیچے مرنا'' تو اس نے پسند کیا اور کسی سے مباہلہ کرنے کی جرأت نہ ہوئی اور یہ بھی یاد رہے کہ بشیر الدین محمود کو، جن لوگوں نے مباہلہ کے لیے دعوت دی تھی، ان میں ایک کثیر تعداد خود قادیانیوں کی ہے۔ اور ان لوگوں نے بشیر الدین خلیفہ قادیان کو اخلاقی جرائم کا مرتکب قرار دیا اور زانی اور اغلام باز قرار دیا اور اس سے بڑھ کر یہ کہ خود اپنی بیٹیوں سے زنا کا مرتکب قرار دیا اور بشیر الدین خلیفہ قادیان کو چیلنج دیا کہ وہ اس بارے میں مباہلہ کرے مگر اتنے شدید اور غلیظ الزامات کے باوجود مرزا البشیر الدین نے کبھی ہمت نہ کی کہ مباہلہ کے لیے نکلے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے تاریخِ محمودیت کے چند پوشیدہ اوراق، اور مرزائیوں کی روحانی شکارگاہ اور جریدہ مباہلہ بابت جون ۱۹۲۹ء، ان سب کے اقتباسات اور حوالوں کے عکس کے لیے دیکھئے محمد متین خالد کی شاہکار کتاب ''ثبوت حاضر ہیں'')

الغرض یہ قادیانیوں کی پُرانی روش اور موروثی چال ہے کہ بلند بانگ دعوے کر کے عوام کو گمراہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور جب علماء مقابلہ پر آتے ہیں تو حیلے بہانے بتاتے ہیں۔ اور درحقیقت یہ سب بھی اسلام کی فتح اور قادیانیت کی شکست کے لیے خدائی انتظام ہے۔ اے کاش کہ قادیانیوں کو اب بھی عقل آجائے اور وہ ہدایت پر قائم ہونے کی کوشش کریں!

فقط

محمد شعیب اللہ خان

۷/صفر ۱۴۲۰ھ مطابق: ۲۳/مئی ۱۹۹۹ء

انتباہ وعبرت

راقم الحروف احقر محمد شعیب اللہ خان نے جو قادیانی امیر مرزا طاہر کا چیلنج مباہلہ کا جواب دیتے ہوئے، اس کو واضح الفاظ میں قبول کیا تھا اور لکھا تھا کہ ’’مرزا طاہر احمد کے اس چیلنج کو قبول کرتا ہوں اور مرزا طاہر کو مبارزت کے لیے میدان مباہلہ میں آنے کی کھلے طور پر دعوت دیتا ہوں اور میری طرف سے پورا اختیار دیتا ہوں کہ وہ بنگلور میں کسی بھی ایسی جگہ کا انتخاب کرلے جو بالکل عام ہو جیسے کوئی میدان، عیدگاہ، پارک، چوراہا وغیرہ اور جو تاریخ اور وقت چاہے مقرر کرلے، مجھے منظور ہوگا۔

قادیانیو! آؤ اور اپنے امام کو حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم ایک ادنی اُمتی کے مقابلہ میں میدانِ مباہلہ میں لے آؤ۔ اور خدائی قہر وجلال کا اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ختم نبوت کے اعجاز کا ایک بار پھر کھلی آنکھوں مشاہدہ کرو۔‘‘

یہ تحریر یکم محرم الحرام ۱۴۲۰ھ کی ہے اور یہ تحریر روزنامہ سالار میں ۵/محرم الحرام ۱۴۲۰ھ کو اور روزنامہ پاسبان، میں ۳/محرم الحرام ۱۴۲۰ھ کو شائع ہوئی تھی، اور آج بتاریخ: ۱۷/ جمادی الاخری، ۱۴۲۹ھ کو اس پر نو برس چھ ماہ کا ایک طویل عرصہ گزر چکا ہے؛ مگر کسی قادیانی کو تو ایک طرف خود مرزا طاہر کو اس کی ہمت نہ ہوئی کہ میرے اس جواب پر وہ میدان مباہلہ میں قدم رکھتا، حتی کہ اسی بے شرمی وذلت کے ساتھ وہ اس دنیا سے جا چکا ہے۔ کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوگیا کہ قرآن شریف نے جن کے حق میں حتمی فیصلہ کردیا ہے کہ یہ موت کی قسم کھانے کو تیار نہیں ہوں گے، یہ یہی لوگ ہیں،

اورخود مباہلہ کی دعوت دیکر مباہلے سے فرار کی ذلت والی راہ اختیار کرنے والے یہی بے شرم لوگ ہیں۔

کیا یہ قادیانیوں کے لیے ایک تازیانۂ عبرت نہیں اور حقیقت تک رسائی کے لیے ایک خدائی نشان نہیں ؛مگر جن کے دلوں پر مہر لگ جاتی ہے،ان کو حقائق کھلے ہوئے ہونے کے باوجود نظر نہیں آتے اور وہ دل کے اندھے بنے ہوئے ہوتے ہیں۔

قادیانیو! میں تمہیں دعوت غور وفکر دیتا ہوں اور ان واقعات سے عبرت حاصل کرنے اور صداقت کو پانے کی جستجو کا مشورہ دیتا ہوں اور اسلام کی طرف آنے اور قادیانیت کے جھوٹے مذہب کا طوق اپنی گردنوں سے اتار پھینکنے کی تلقین کرتا ہوں،تاکہ تم بھی حضرت خاتم المرسلین محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے پرچم تلے آجاؤ اور ابدی سکون وراحت حاصل کرسکو۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

۱۷/ جمادی الاخری،۱۴۲۹ھجری

کیا عورت بغیر محرم
سفر کر سکتی ہے؟

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کیاعورت بغیرمحرم سفرحج کرسکتی ہے؟

حج ایک عظیم الشان عبادت ہے، محض سیر وتفریح اور کھیل تماشا نہیں ہے؛ اسی لئے حج کے متعلق شریعتِ اسلامیہ نے بڑی تفصیل و وضاحت سے کام لے کر اس کے ظاہری و باطنی اصول وآداب بیان فرمائے ہیں، انہی اصول وشرائط میں سے ایک اہم اصول وشرط یہ ہے کہ عورت سفر حج میں اپنے شوہر یا محرم کو ساتھ لے کر جائے گی، بغیر شوہر یا محرم عورت سفر حج نہیں کرسکتی۔ اور محرم سے مراد ایسا مرد ہے، جس کے ساتھ اس عورت کا نکاح نہ ہوسکتا ہو، جیسے بھائی، باپ، بیٹا وغیرہ۔

بلامحرم سفر سے متعلق احادیث نبویہ

اب اولاً بغیر محرم عورت کا سفر حج پر جانے کے بارے میں چند احادیث ملاحظہ فرمائیں:

(۱) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم. »

(عورت تین دن (کی مسافت) کا سفر نہ کرے؛ مگر یہ کہ اس کے

ساتھ محرم ہو)(۱)

(۲) حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لا يَحِلُّ لامرأةٍ تؤمن بالله واليومِ الآخِرِ أنْ تُسَافِر سفراً يَكوُن ثَلاثَةَ أيَّامٍ فَصاعداً إلا وَمَعَها أبُوها أو أخُوها أو زوجُها أو ابْنُها أو ذو محرم منها »

(کسی عورت کے لیے جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہے، حلال نہیں کہ تین دن یا اس سے زیادہ (کی مسافت) کا سفر کرے؛ مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس کا باپ یا اس کا بھائی یا اس کا شوہر یا بیٹا یا اور کوئی محرم ہو)۔ (۲)

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ عورت تین دن یا اس سے زیادہ کی مسافت کا سفر بغیر محرم کے نہیں کرسکتی، یہ اس کے لئے حلال و جائز نہیں اور تین دن کی مسافت اگر ہوائی جہاز سے چند گھنٹوں میں طے ہو جائے تب بھی عورت کے لیے بلا محرم سفر کی اجازت نہیں ہے اور تین دن کی مسافت تقریباً اڑتالیس میل یا سوا ستتر کلومیٹر ہوتی ہے جیسا کہ اپنی جگہ اس کی تفصیل و تحقیق موجود ہے۔ (۳)

بعض احادیث میں عورت کے لیے بلا محرم دو دن کے سفر کی ممانعت بھی آئی ہے اور بعض روایات میں ایک دن کے سفر کی ممانعت بھی آئی ہے اور بعض میں عورت کو بلا

---

(۱) البخاري: ۱/۱۴۷، مسلم: ۱/۴۳۳، ابو داؤد: ۱/۲۴۲، طحاوي: ۱/۳۰۲

(۲) ترمذی: ۱/۲۲۰، مسلم: ۱/۴۳۴، ابو داؤد: ۱/۲۴۲، طحاوي: ۱/۳۰۲

(۳) اوزان شرعیہ مؤلفہ مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ اور شرعی مسافت مؤلفہ مفتی مولانا مہربان علی صاحب دیکھئے

محرم سفر سے مطلقاً منع کیا گیا ہے۔(۱)

اس قسم کی روایات کے پیش نظر بعض علما نے فرمایا ہے کہ عورت چھوٹے یا بڑے کسی سفر میں بھی بغیر محرم کے نہیں جا سکتی۔(۲)

مگر احناف نے تین دن کے سفر والی روایات کو اصل قرار دیا ہے اور انہی پر یہ مسئلہ مبنی کیا ہے کہ عورت تین دن کی مسافت کا سفر بغیر محرم نہیں کر سکتی، یہ روایت اگر چہ مطلق سفر کے بارے میں ہے، مگر فقہا نے سفر حج کے لیے بھی ان کو مدار قرار دیا ہے، ویسے بعض روایات میں حج کے سفر کا بھی ذکر آیا ہے۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لا تَحُجَّنَّ امْرأةٌ إلَّا ومعها ذُو مَحْرِم . »

(کوئی عورت ہرگز حج نہ کرے، مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس کا محرم ہو۔)(۳)

اس حدیث میں صراحت کے ساتھ عورت کو حج کے سفر پر بلا محرم جانے سے منع کیا گیا ہے اور اس حدیث کی سند صحیح ہے، جیسا کہ گزرا، اس سے معلوم ہوا کہ سفر حج کا بھی وہی حکم ہے جو عام سفروں کا ہے لہٰذا عورت کو بغیر محرم حج کے لئے بھی نہیں جانا چاہئے، یہ ناجائز ہے۔

---

(۱) روایات کے لیے دیکھئے بخاری: ۱/ ۱۴۸، مسلم: ۱/ ۴۳۵ تا ۱/ ۴۳۶، ابو داؤد ۱/ ۲۴۱-۱/ ۲۴۲، الترمذي: ۱/ ۲۲، طحاوي: ۱/ ۳۰۱-۱/ ۳۰۲ وغیرہ

(۲) شرح مسلم للنووی: ۱/ ۴۳۲

(۳) دار قطنی: ۲/ ۲۲۲، ابن حجر نے فرمایا کہ اس کی سند صحیح ہے، الدرایه مع الهدایه: ۱/ ۲۱۳

اسی طرح ایک حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لا يخلون رجل بامرأة و لا تسافرن امرأة إلا ومعها محرم . »

(کوئی مرد کسی اجنبی عورت سے ہرگز ہرگز تنہائی اختیار نہ کرے اور نہ کوئی عورت بغیر محرم سفر کرے) یہ سن کر ایک شخص نے کھڑے ہو کر پوچھا کہ یا رسول اللہ! میں نے ایک غزوہ میں جانے کے لیے اپنا نام لکھا یا ہے اور میری عورت حج پر جا رہی ہے۔آپ نے فرمایا: "اذهب وحج مع امرأتك" (واپس جا کر اپنی عورت کے ساتھ حج کر۔)(۱)

اس حدیث کے عموم میں "سفر حج" کے داخل ہونے پر امام ابو بکر الجصاص رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "احکام القرآن" میں تین طرح سے استدلال کیا ہے: ایک یہ کہ سائل نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس کہنے سے کہ "عورت بلامحرم سفر نہ کرے"، یہی سمجھا کہ اس سے سفر حج بھی مراد ہے، اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تائید کی، اور ان کے اس سمجھنے پر کوئی نکیر بھی نہیں کی، اگر یہ آپ کی مراد نہ ہوتی تو آپ ان پر نکیر فرماتے، دوسرے یہ کہ آپ نے اس حدیث میں خود ہی فرمادیا کہ: اپنی عورت کے ساتھ حج کر" اس میں اس بات کی خبر ہے کہ اس حدیث سے آپ کی مراد سفر حج بھی ہے، اور تیسرے یہ کہ آپ نے اس شخص کو غزوہ چھوڑ کر بیوی کے ساتھ حج کرنے کو فرمایا، اگر عورت کا بغیر محرم سفر جائز ہوتا تو آپ

(۱) البخاري: ۲۸۲۲، صحيح ابن حبان: ۷۲/۹، طبراني كبير: ۴۲۴/۱۱، مسند ابو يعلى: ۲۷۹/۴

اس قدر بڑے اور اہم کام سے ان کو نہ روکتے۔ (۱)

محرم کے شرط ہونے پر فقہا کی تصریحات

ان احادیث کی روشنی میں امام ابو حنیفہ و امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ نے عورت کے لئے سفر حج میں محرم کا شرط ہونا اخذ کیا ہے، اس سلسلہ میں ہم فقہا حنفیہ و حنابلہ کی تصریحات پیش کرتے ہیں:

فقہا حنفیہ میں سے امام ابو بکر جصاص حنفی رحمہ اللہ نے "احکام القرآن" میں فرمایا:

"وعندنا أن وجود المحرم للمرأة من شرائط الحج، لما روي عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم أنه قال: " لا يَحِلُّ لامرأةٍ تؤمن بالله واليومِ الآخِرِ أنْ تُسَافِر سفراً فوق ثلاث إلا مَعَ ذي محرم أو زوج " الخ

(یعنی ہمارے نزدیک عورت کے لیے محرم کا ہونا شرائط حج میں سے ہے؛ کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کسی عورت کے لیے جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہے، حلال نہیں کہ تین دن سے زیادہ (کی مسافت) کا سفر کرے؛ مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس کا شوہر یا کوئی محرم ہو۔) (۲)

اور مشہور حنفی فقیہ علامہ برہان الدین مرغینانی صاحب ہدایہ رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ:

" يعتبرفي المر أة أن يكون لها محرم تحج به أو

---

(۱) احکام القرآن للجصاص: ۳۰۹/۲

(۲) احکام القرآن: ۳۰۸/۲

زوج....... ونفقة المحرم عليها". (۱)

(یعنی عورت کے بارے میں اس بات کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ اس کا کوئی محرم یا شوہر ہو جو اس کے ساتھ حج کرے........اور اس کے محرم کا خرچ بھی عورت ہی پر ہے۔)

اسی طرح درمختار، شامی، بحر الرائق، الجوہرۃ النیرۃ وغیرہ کتب فقہ میں تصریح موجود ہے کہ عورت کے حق میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کے ساتھ اس کا شوہر یا محرم بھی سفر کرے اور یہ کہ اس پر اپنے شوہر یا محرم کے سفر کا خرچہ بھی ہو۔ (۲)

اور فقہائے حنابلہ میں سے مشہور فقیہ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ نے "الکافی" میں لکھا ہے:

"في حج المرأة ثلاثة أمور ،أحدها : لا يحل لها السفر إليه بغير محرم لما روى أبو هريرة رضي الله عنه قال قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا يَحِلُّ لامرأةٍ تؤمن بالله واليومِ الآخِرِ أنْ تُسَافِر مسيرة يوم إلا وَمَعَها ذو محرم"

(عورت کے حج میں تین امور ہیں: ایک یہ کہ اس کے لیے بغیر محرم کے حج کا سفر حلال نہیں؛ کیوں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی عورت کے لیے، جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہے، حلال نہیں کہ ایک دن (کی مسافت)

---

(۱) الهدایه: ۱/۲۱۳-۲۱۴

(۲) دیکھو: درمختار مع شامی: ۲/۴۶۴، اور البحر الرائق: ۲/۳۳۸ اور الجوهرة النيرة: ۱/۲۱۸

کا سفر کرے؛ مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس کا محرم ہو۔)(۱)

ابن قدامہ رحمہ اللہ ہی نے اپنی دوسری کتاب ''المغنی'' میں بیان کیا ہے:

''جس عورت کو محرم میسر نہ آئے اس پر حج فرض نہیں ہوتا، امام احمد رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کی تصریح کی ہے، چنانچہ ابوداؤد رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے امام احمد رحمہ اللہ سے پوچھا کہ جو عورت مالدار ہو اور اس کا محرم نہ ہو تو کیا اس پر حج واجب ہے؟ فرمایا کہ نہیں، ابن قدامہ رحمہ اللہ نے اسی کو امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب قرار دیا ہے۔''(۲)

علامہ ابن تیمیہ حنبلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

''أن المرأة لایجب علیها أن تسافر للحج ولایجوز لها ذلک إلا مع زوج أو ذي محرم ، لما روی ابن عمر قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم : لا تسافر المرأة ثلاثاً إلا و معها ذو محرم.

............آگے مزید احادیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:......

............فهذه نصوص من النبي صلی اللہ علیہ وسلم في سفر المرأة بغیر محرم ، و لم یخصص سفرا من سفر مع أن سفر الحج من أشهرها و أکثرها''

(عورت کے لیے سفر حج نہ واجب ہے اور نہ جائز ہے مگر یہ کہ اس کے ساتھ محرم یا شوہر ہو؛ کیونکہ ابن عمر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) الکافي: ۱/۳۸۴

(۲) المغني: ۳/۹۷

سے روایت کیا کہ عورت بغیر محرم تین دن کا سفر نہ کرے ....

............آگے مزید احادیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ....

............پس یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے بغیر محرم کے عورت کے سفر کرنے کے بارے میں تصریحات ہیں، آپ نے کسی سفر کی اس سے تخصیص نہیں کی جبکہ سفر حج زیادہ مشہور بھی ہے اور زیادہ پیش آنے والا بھی ہے۔)(۱)

پھر آگے چل کر فرمایا کہ مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ عورت کے لیے سفر جائز نہیں مگر اس طرح کہ جس میں بلاء و مصیبت سے امن ہو، پھر بعض فقہاء نے اپنے اپنے انداز پر عورت کے لیے کسی محافظ کا ذکر کیا ہے، جیسے قابل اعتبار عورتوں یا مامون مردوں کا ہونا وغیرہ، اور اس کے بغیر اس کو سفر سے منع کیا ہے؛ لیکن اللہ ورسول نے جو شرط لگائی ہے (کہ محرم یا شوہر ساتھ ہو) وہ احق واوثق ہے۔ (۲)

ان عبارات سے امام ابوحنیفہ وامام احمد رحمہما اللہ اور ان کے متبعین کا مسلک معلوم ہوگیا کہ عورت بغیر محرم کے سفر نہیں کرسکتی، خواہ وہ عام سفر ہو یا حج کا سفر ہو، یہ اس کے لیے ناجائز ہے اور جس کو محرم میسر نہ ہو اس پر یا تو حج ہی فرض نہیں ہوتا یا فوری طور پر اس کی ادائیگی واجب نہیں ہوتی۔

مالکیہ وشوافع کا مسلک

اب رہے امام مالک وامام شافعی رحمہما اللہ، تو یہ حضرات بھی ان احادیث کی وجہ سے فی الجملہ اس کے قائل ہیں کہ عورت کے سفر کے لئے محرم یا شوہر کا ہونا ضروری

(۱) شرح العمدة: ۱۷۴/۲

(۲) شرح العمدة: ۱۷۶/۲

ہے،ان حضرات کا صرف اس میں اختلاف ہے کہ اگر محرم یا شوہر نہ ہو یا ساتھ نہ جائے تو کیا معتبر لوگوں کی جماعت کے ساتھ عورت کو حج کے لیے سفر کرنا جائز ہے یا نہیں ، یہ دونوں ائمہ کہتے ہیں کہ جائز ہے،اور امام ابوحنیفہ وامام احمد رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ جائز نہیں ، پھر امام مالک رحمہ اللہ مردوں کی جماعت ہو یا عورتوں کی ہو یا دونوں کا مجموعہ ہو کسی میں بھی شامل ہو کر حج کرنے کی عورت کو اجازت دیتے ہیں ، جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ یہ کہتے ہیں کہ ثقہ عورتوں کی جماعت ہونا چاہئے۔

ابو القاسم العبدری مالکی رحمہ اللہ نے ابن حبیب رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

” لها أن تخرج للفرض بلا إذن الزوج وإن لم تجد محرماً ولا بد في التطوع من إذنه والمحرم ، وقال خليل في مناسكه: ليس من شروط استطاعة المرأة وجود زوج أو محرم على المشهور، بل يكتفي بالرفقة المأمونة، هذا في حج الفريضة وأما في النافلة فلا. “

(عورت کو اجازت ہے کہ وہ شوہر کی اجازت کے بغیر حج کو جائے اگر چہ اس کو محرم نہ ملے؛ لیکن نفلی حج میں ضروری ہے کہ شوہر کی اجازت اور ساتھ محرم ہو اور خلیل نے کہا کہ مشہور قول پر عورت کے لیے حج کی استطاعت ہونے کی شرطوں میں سے یہ نہیں ہے کہ شوہر یا محرم ہو؛ بل کہ قابل اطمنان رفقاء ہوں تو یہ کافی ہے، یہ حج فرض میں ہے؛ لیکن نفلی حج میں ایسا نہیں ۔)(۱)

---

(۱) التاج والاکلیل: ۲/۵۲۱

اور مالکیہ کی معروف کتاب ''مواہب الجلیل'' میں ہے:

'' ویشترط في وجوب الحج علی المرأة أیضاً وجود زوج أو محرم، فإن لم یکن لها محرم ولا زوج، فیجب علیها الخروج للحج في الفرض في الرفقة المأمونة .''

(اور عورت پر حج فرض ہونے کے لئے شوہر یا محرم کا ساتھ ہونا بھی شرط ہے، پس اگر اس کا کوئی محرم نہ ہو اور نہ شوہر ہو تو اس پر ضروری ہے کہ وہ حج فرض کے لیے قابل اطمنان لوگوں کے ساتھ نکلے۔)(۱)

اور ''الفواکہ الدوانی'' میں ہے:

'' وعلی کل حال لا بد فيسفرها من محرم أو زوج أو رفقة مأمونة فإنها تقوم مقام المحرم او الزوج عند تعذرهما ، لکن في حج الفرض دون النفل. ''

(ہر صورت میں عورت کے سفر کے لیے ضروری ہے کہ محرم یا شوہر یا قابل اعتبار لوگ ہوں؛ کیوں کہ شوہر اور محرم نہ ہونے کی صورت میں یہ ان کے قائم مقام ہوتے ہیں، لیکن یہ بات حج فرض میں ہے، نہ کہ نفلی حج میں۔)(۲)

یہ تو مالکیہ کے مسلک کا حوالہ تھا، جس میں یہ بھی تصریح ہے کہ محرم یا شوہر نہ ہونے کی صورت میں رفقہ کی جماعت ان کے قائم مقام ہوتی ہے؛ لہٰذا اگر محرم یا شوہر میسر ہو تو ان کے نزدیک بھی عورت کو بلا محرم جانے کی اجازت نہ ہوگی۔

---

(۱) مواهب الجلیل: ۵۲۱/۲

(۲) الفواکه الدوانی: ۳۶۳/۱

اب لیجئے شوافع کی کتاب ''المھذب'' میں امام شیرازی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

'' وإن كانت امرأة لم يلزمها إلا أن تأمن على نفسها بزوج أو محرم أو نساء ثقات .''

(اگر حج کرنے والی عورت ہے تو اس پر حج واجب نہیں؛ مگر یہ کہ وہ اپنے نفس کی شوہر یا محرم یا معتبر عورتوں کے ذریعہ حفاظت کرے۔)(۱)

امام نووی رحمہ اللہ شافعی مہذب کی شرح میں مذکورہ قول ذکر کر کے فرماتے ہیں:

'' فأي هذه الثلاثة وُجِدَ لزمها الحج بلا خلاف، وإن لم يكن شيء من الثلاثة لم يلزمها الحج على المذهب، سواء وجدت امرأةً واحدةً أم لا .''

(ان تین امور میں سے جو بھی پایا جائے تو عورت پر بلا کسی اختلاف کے حج لازم ہو جاتا ہے، اور اگر ان میں سے کوئی بات بھی نہ ہو تو شافعی مذہب کی رو سے عورت پر حج لازم نہ ہوگا خواہ وہ ایک عورت ہی کو پائے یا نہ پائے)(۲)

اور علامہ زین الدین ملیباری شافعی رحمہ اللہ ''فتح المعين'' میں لکھتے ہیں:

''وشرط للوجوب على المرأة مع ما ذكر أن يخرج معها محرم أو زوج أو نسوة ثقات.''

(عورت پر حج کے واجب ہونے کے لیے مذکورہ باتوں کے ساتھ

---

(۱) المهذب : ۱/۱۹۷

(۲) المجموع شرح المهذب: ۷/۵۵

یہ بھی شرط ہے کہ اس کے ساتھ اس کا محرم یا شوہر یا ثقہ عورتیں بھی جائیں۔)(۱)

امام مالک وامام شافعی رحمہما اللہ کے مسلکوں میں صرف یہ فرق ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ عورتوں کی جماعت کی قید نہیں لگاتے اور امام شافعی رحمہ اللہ عورتوں کی قید لگاتے ہیں؛ لیکن امام مالک رحمہ اللہ کے مسلک میں بھی اکثر علماء کا رجحان اسی طرف ہے کہ عورتوں کی جماعت ہونا چاہئے۔

علامہ عبدری التاج والاکلیل میں فرماتے ہیں کہ صرف عورتوں پر اکتفاء کرے یا صرف مردوں کی جماعت پر یا دونوں کے مجموعہ پر، اس میں تردد ہے اور اکثر نے یہ نقل کیا ہے کہ عورتوں کا ہونا شرط ہے۔(۲)

یہ بھی یادرکھنا چاہیے کہ ایک قول امام احمد رحمہ اللہ سے بھی یہی نقل ہوا ہے کہ معتبر لوگوں کے ساتھ حج فرض کے لیے عورت جا سکتی ہے، چنانچہ اثرم نے نقل کیا ہے:

" لا يشترط المحرم في الحج الواجب، قال أحمد: لأنها تخرج مع النساء و مع كل من أمنته ."

(حج فرض میں محرم شرط نہیں، امام احمد نے کہا: کیوں کہ وہ عورتوں کے ساتھ نکلے گی یا ایسے لوگوں کے ساتھ جن پر اطمینان ہو۔)(۳)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ محرم یا شوہر نہ ہونے کی صورت میں تین ائمہ کے نزدیک

---

(۱) فتح المعین: ۳۸۳

(۲) التاج والاکلیل: ۵۲۱/۲

(۳) الفروع: ۱۷۷/۳، الانصاف للمرداوی: ۴۱۱/۳

اس کی گنجائش ہے کہ عورت اپنا حج فرض ادا کرنے کے لیے معتبر لوگوں کے ساتھ جاسکتی ہے۔

محرم یا شوہر نہ ہو تو عورت پر حج نہیں

اوپر کی تفصیل سے یہ بھی واضح ہوا کہ متعدد ائمہ کے نزدیک محرم یا شوہر میسر نہ ہو تو عورت پر حج ہی فرض نہیں ہوتا۔ فقہاء حنفیہ نے لکھا ہے کہ شرائطِ حج میں سے عورت کے حق میں دو شرطیں خاص ہیں یعنی ان دو شرطوں کا تعلق صرف عورت سے ہے، مرد سے نہیں اور وہ یہ ہیں: (۱) شوہر یا محرم کا ہونا (۲) عورت کے پاس اپنے اخراجات کے علاوہ محرم کا خرچ بھی ہونا۔ (۱)

معلوم ہوا کہ عورت کے ساتھ شوہر یا محرم کے ساتھ میں نہ ہونے یا اس کا خرچہ پاس میں نہ ہونے کی صورت میں عورت پر حج کی ادائیگی ضروری نہیں ہے۔

البتہ ان شرائط کے سلسلہ میں علماء کا کچھ اختلاف ہے، اس کی تفصیل و تحقیق بھی ضروری ہے؛ پہلی شرط ''یعنی سفر میں محرم کا ساتھ ہونا'' اس سلسلہ میں علما کے مابین اختلاف ہے کہ یہ شرطِ وجوب ہے یا شرطِ ادا ہے۔

صاحب ہدایہ رَحِمَهُ اللّٰهُ نے لکھا ہے:

> ''علما نے محرم کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ وہ شرط وجوب ہے یا شرط ادا ہے۔'' (۲)

بعض علماء اس کو شرط وجوب قرار دیتے ہیں اور بعض علماء شرط ادا قرار دیتے ہیں، شرط وجوب اور شرط ادا میں فرق یہ ہے کہ شرط وجوب وہ ہے جس پر وجوب

---

(۱) هداية: ۱/۲۱۳-۲۱۴

(۲) هدايه : ۱/۲۱۴

موقوف ہوتا ہے کہ اگر یہ شرط پائی گئی تو واجب ہوگا ورنہ نہیں اور شرط ادا یہ ہے کہ وجوب تو ہو چکا ہے؛ لیکن اس کی ادائیگی کا وجوب اس پر موقوف ہے کہ یہ شرط پائی جائے، اگر پائی گئی تو ادائیگی لازم ہوگی ورنہ نہیں۔

انتباہ: یہاں ایک اہم نکتہ یاد رکھنا چاہیے کہ شرط وجوب نہ پائی جائے تو اس شرط کی تحصیل ضروری نہیں، مثلاً کسی کے پاس روپیہ نہیں ہے تو حج کرنے کے لیے روپیہ جمع کرنا ضروری نہیں؛ لیکن شرط ادا نہ پائی جائے تو اس کی تحصیل واجب ہے، مثلاً شوہر یا محرم کا ہونا اور محرم کا خرچہ اگر شرط وجوب ہو تو شوہر بنانے کے لئے شادی کرنا یا محرم کا خرچہ جمع کرنا واجب نہ ہوگا اور اگر اس کو شرط ادا کہیں تو یہ چیزیں واجب ہوں گی۔(۱)

بہر حال اس میں اختلاف ہے کہ یہ شرط وجوب ہے یا شرط اداء؟ اور امام احمد رَحِمَہُ اللہُ کے مسلک میں بھی یہی دو قول ملتے ہیں، کہ بعض نے یہ نقل کیا ہے کہ محرم کی شرط شرط وجوب ہے اور بعض نے نقل کیا ہے کہ یہ شرط ادا ہے۔(۲)

پس بعض علما کے نزدیک محرم یا شوہر نہ ہونے کی صورت میں عورت پر حج ہی فرض نہ ہوگا؛ کیوں کہ ان کے نزدیک محرم کا ہونا شرط وجوب ہے اور دوسرے علما فرماتے ہیں کہ عورت پر اس کے بغیر بھی حج تو واجب ہو جائے گا، البتہ ادائیگی اس وقت تک لازم نہ ہوگی جب تک کہ محرم نہ ملے، اگر آخر عمر تک بھی محرم نہ ملا تو حج بدل کی وصیت کر جائے۔ یہ ان علماء کے پاس ہے جو محرم و شوہر کے ساتھ جانے کو شرطِ ادا کہتے ہیں۔

---

(۱) البحر الرائق: ۲/۳۴۰

(۲) دیکھو: الانصاف: ۳/۴۱۱، الفروع: ۳/۱۷۵

رہا یہ سوال کہ ان دو قولوں میں سے صحیح و راجح قول کون سا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں بھی اختلاف ہے، علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہ نے ''بدائع'' میں شرط وجوب والے قول کو صحیح قرار دیا ہے، اور علامہ ابن الھمام، قاضی خان اور صاحب نہایہ رحمہم اللہ نے شرطِ ادا والے قول کو صحیح و راجح قرار دیا ہے۔ (۱)

اور علماء حنابلہ کے یہاں بھی ان اقوال کی تصحیح و ترجیح میں اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن اکثر اصحاب نے جس کو ترجیح دی ہے اور اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ بلا محرم بھی عورت پر حج واجب ہو جاتا ہے؛ لیکن ادائیگی کا لزوم موقوف رہتا ہے۔ (۲)

پہلے قول پر تو عورت پر حج ہی فرض نہ ہوگا، اگر محرم یا شوہر ساتھ نہ ہو اور دوسرے قول پر اگرچہ حج فرض ہو جائے گا؛ مگر ادائیگی لازم نہ ہوگی؛ بل کہ آخر عمر تک محرم کا انتظار کرے، اگر نہ مل سکے تو آخر عمر میں وصیت کر دے کہ میرے مال سے میرا حج بدل کرادو۔

اس تفصیل سے اتنا واضح ہو گیا کہ علمائے حنفیہ و علمائے حنابلہ کے نزدیک ادائیگی حج عورت پر اس وقت لازم ہے جب کہ سفر میں محرم یا شوہر ساتھ ہو، ورنہ ادائیگی حج اس پر لازم نہیں۔

دوسری شرط کی تفصیل

دوسری شرط یعنی محرم کا خرچہ و نفقہ پاس ہونا، اس کے متعلق بھی فقہا میں اختلاف ہے، بعض فقہا نے محرم کا خرچہ عورت کے ذمہ کیا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہ خرچہ عورت پر نہیں ہے، پھر ان میں سے صحیح قول کون سا ہے، اس میں بھی اختلاف

(۱) ذکرہ فی رد المحتار: ۲/۴۶۵، منحة الخالق: ۲/۳۳۹، شامی: ۲/۴۶۵

(۲) الفروع: ۳/۱۷۵

پایا جاتا ہے۔(۱)

اور حنابلہ کے یہاں بھی یہ مسئلہ زیر بحث آیا ہے اور ان حضرات نے بھی محرم کا خرچہ عورت کے ذمہ مانا ہے۔(۲)

پھر بعض علمائے حنفیہ نے اس اختلاف کو دور کرنے کے لیے ان دونوں اقوال میں تطبیق دی ہے، اس طرح کہ اگر محرم نے خرچہ ونفقہ دینے کی شرط لگائی کہ میں ساتھ آؤں گا؛ مگر سارا خرچہ دینا ہوگا تو عورت پر اس کا خرچہ واجب ہے اور اگر شرط نہیں لگائی تو عورت پر محرم کا خرچہ واجب نہیں ہے۔ اس تطبیق کا ذکر علامہ ابو بکر الحداد رحمہ اللہ نے ''الجوہرۃ النیرۃ'' میں اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے بحوالہ ''السراج الوہاج منحۃ الخالق'' میں کیا ہے۔(۳)

اس تطبیق کا حاصل یہ ہے کہ اگر عورت کے پاس اتنی گنجائش ہے کہ وہ خود حج کر سکتی ہے، دوسرے کو ساتھ لے جانے کی کوئی گنجائش نہیں ہے تو اگر کوئی محرم اپنے خرچہ سے خود اس کے ساتھ حج کو جانے تیار ہو جائے، تو اس پر حج فرض ہوگا اور اگر محرم اپنے خرچہ سے آنے تیار نہ ہو تو اس عورت پر حج فرض نہ ہوگا جب تک کہ اتنی رقم جمع نہ ہو جائے کہ جس سے وہ محرم کو ساتھ لے جا سکے۔

یہ بحث محرم کے خرچہ کے بارے میں ہے اور اگر شوہر ساتھ جائے تو اس کا خرچہ کس کے ذمہ ہوگا؟ اس کے بارے میں علامہ شامی نے صرف اتنا لکھا ہے کہ

---

(۱) دیکھو: منحة الخالق مع بحر الرائق: ۲/۳۳۹

(۲) الروض المربع: ۱/۴۶۳، منار السبیل: ۱/۲۳۲

(۳) الجوهرة النيره: ۱/۲۱۸، منحة الخالق على البحر الرائق: ۱/۳۴۹

شوہر کا خرچہ بیوی پر نہ ہوگا۔(۱)

لیکن بعض حضرات نے اس میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ جو خرچہ شوہر کے ذمہ کھانے پینے وغیرہ کا ہے وہ تو بدستور مرد ہی کے ذمہ ہوگا اور جو سفر کے اخراجات ہیں وہ عورت کے ذمہ رہیں گے۔(۲)

اور فقہ حنبلی کی کتاب ''کشف القناع'' میں بھی یہی بات اختیار کی ہے، اس میں ہے:

''ونفقة المحرم إذا سافر معها عليها؛ لأنه من سبيلها، ولو كان محرمها زوجها فيجب لها عليه بقدر نفقة الحضر، وما زاد فعليها''

(محرم کا نفقہ جب کہ وہ عورت کے ساتھ سفر کرے عورت پر ہوگا؛ کیوں کہ یہ بھی ''سبیل'' (مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً) میں داخل ہے اور اگر اس کا محرم اس کا شوہر ہی ہو تو عورت کے لیے بقدر اپنے گھر پر قیام کے خرچہ مرد کے ذمہ ہوگا اور جو اس سے زائد ہو وہ عورت پر ہوگا)(۳)

اس تفصیل سے دو باتیں واضح ہوگئیں: ایک تو یہ کہ اگر محرم یا شوہر نہ ہو تو عورت کے ذمہ حج کی ادائیگی لازم نہیں؛ بل کہ وہ اس کا انتظار کرے کہ یہ میسر آجائے، مثلاً شادی کرے تاکہ شوہر کے ساتھ اس فریضہ کو ادا کرسکے، اگر محرم کو ساتھ لے جانے روپیہ نہ ہو تو روپیہ کمانے کی کوشش کرے وغیرہ، اس کے باوجود میسر نہ آئے، تو اپنا حج

---

(۱) الرد المحتار شامی: ۲/۴۶۴

(۲) غنیہ: ۲۷

(۳) کشف القناع: ۲/۳۹۵

بدل کرادینے کی وصیت کر دے۔

بوڑھی عورت کا حکم

یہاں ایک سوال اس سلسلے میں یہ ہے کہ بوڑھی عورت سفر حج پر جائے؛ تو اس کے لیے بھی کیا یہی حکم ہے کہ محرم یا شوہر ساتھ ہو یا اس کا کوئی اور حکم ہے؟ کیا وہ بلا محرم سفر حج پر جاسکتی ہے؟ فقہا نے عام طور پر اس سوال کا جواب بصراحت دے دیا ہے کہ بوڑھی ہو یا جوان ہر عورت کا حکم یہی ہے کہ وہ بلا محرم حج کا سفر نہیں کرسکتی، چناں چہ فقہائے کرام نے شرائط حج میں عورت کے لیے محرم کا ہونا بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عورت جوان ہو یا بوڑھی دونوں کے لیے محرم کا ہونا ضروری ہے۔(۱)

فقہائے حنابلہ نے بھی ایسا ہی لکھا ہے، چناں چہ کشف القناع میں ہے:

”ویشترط لوجوب الحج علی المرأة ، شابةً کانت أو عجوزاً قصراً ودونها ، وجود محرم.“

(عورت پر حج کے واجب ہونے کے لیے خواہ وہ جوان ہو یا بوڑھی اور خواہ سفر مسافت قصر تک کا ہو یا نہ ہو، محرم کا ہونا شرط قرار دیا گیا ہے۔)(۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں جوان اور بوڑھی عورت دونوں کا حکم ایک ہے اور احادیث جن میں عورت کو بلا محرم سفر سے منع کیا گیا ہے وہ بھی مطلق ہیں، جو جوان اور بوڑھی دونوں قسم کی عورتوں کو شامل ہیں؛ لہٰذا بوڑھی عورت بھی بغیر محرم سفر نہیں کرسکتی۔

---

(۱) در مختار : ۲/۴۶۴،بحر الرائق :۲/۳۳۹،الجوهرة : ۱/۲۱۷

(۲) کشف القناع: ۲/۳۹۴،نیز دیکھو:الفروع: ۳/۱۷۵

مگر بعض فقہی روایات سے اس کے خلاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ بہت زیادہ بوڑھی عورت جو غیر مشتہاۃ ہو اس کو بلا محرم سفر کی اجازت ہے۔ چناں چہ درمختار میں ہے:

" أما العجوز التي لا تشتهي فلا بأس بمصافحتها و مس يدها إذا أمن و متى جاز المس جاز سفره بها و يخلو إذا أمن عليه وعليها، و إلا فلا"

(لیکن وہ بوڑھی عورت جو قابل شہوت نہ ہو اس سے مصافحہ کرنے اور اس کا ہاتھ چھونے میں کوئی حرج نہیں؛ جب کہ برائی سے مامون ہو، اور جب اس کو چھونا جائز ہوا تو اس کے ساتھ سفر کرنا اور اس کے ساتھ تنہائی بھی جائز ہے؛ بہ شرطیکہ اس عورت اور مرد دونوں پر برائی کا کوئی خوف نہ ہو، ورنہ جائز نہیں۔)(۱)

اور امام احمد رحمہ اللہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ بوڑھی کا سفر میں جانا بلا محرم جائز ہے، الفروع میں نقل کیا ہے:

" لا يشترط المحرم في القواعد من النساء الآتي لا يخشى منهن ولا عليهن فتنة. "

(جو بوڑھی عورتیں کہ جن سے کوئی فتنہ کا خوف نہیں اور نہ ان پر کسی فتنہ کا خوف ہے ان کے حق میں محرم شرط نہیں۔)(۲)

یہی بات زیادہ معقول معلوم ہوتی ہے کہ جو بوڑھی عورت اس حد کو پہنچ گئی ہے کہ اس سے کسی فتنہ کا خوف نہیں اور نہ اس پر کسی فتنہ کا خوف ہو وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہونا

---

(۱) الدر المختار: ۶/۳۶۸

(۲) الفروع: ۳/۱۷۷

چاہئے؛ کیوں کہ اصل مدار اس حکم کا خوف فتنہ ہی ہے، جب فتنہ کا خوف نہ ہو تو حکم بھی مختلف ہونا چاہیے۔

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے بھی یہی فتوی دیا ہے کہ بوڑھی عورت کو بلا محرم سفر حج کی اجازت ہے۔(۱)

عورتوں کی جماعت کے ساتھ سفر کا حکم

اگر عورتوں کی جماعت سفر حج پر جائے تو یہ کیسا ہے؟ فقہائے احناف نے اس کو بھی ناجائز لکھا ہے، علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے حدیث ''عورت سفر نہ کرے یا حج نہ کرے مگر یہ کہ محرم ساتھ ہو'' ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ اس سے مستفاد ہوا کہ قابل اعتماد عورتوں کا ساتھ ہونا کافی نہیں۔(۲)

یعنی صرف عورتوں کی جماعت ہو یا ان کے محرم ان کے ساتھ ہوں اور کوئی عورت بغیر محرم ان کے ساتھ سفر کرے، یہ بھی درست نہیں۔ اور اس کی وجہ میں صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ بغیر محرم کے عورت پر فتنہ کا خوف ہے اور غیر ساتھ ہوں تو یہ فتنہ مزید بڑھ جاتا ہے۔(۳)

الغرض علماء حنفیہ کے نزدیک عورت دوسری ثقہ عورتوں کے ساتھ بھی سفر حج نہیں کر سکتی ہے، جبکہ ان عورتوں کے محرم ان کے ساتھ ہوں، اور اگر ان کے محرم بھی نہ ہوں تو کسی عورت کے لیے بھی سفر کرنا حلال نہیں ہے۔ جیسا کہ اوپر کی احادیث سے معلوم ہوا۔ اور امام شافعی و امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک اور ایک روایت میں

---

(۱) امداد الفتاوی: ۲۰۱/۴

(۲) بحر الرائق: ۳۳۹/۲

(۳) ھدایہ: ۲۱۳/۱

امام احمد رحمہ اللہ کے پاس اس کی گنجائش ہے کہ معتبر و قابل وثوق دیندار عورتوں کی جماعت کے ساتھ عورت اپنا حج فرض ادا کرنے جائے اور پورا لحاظ پردے کا اور دیگر احکامات شرعیہ کا رکھے۔ ضرورت کے وقت اس قول کو اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

واللہ اعلم

فقط

محمد شعیب اللہ مفتاحی

(مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم)

جماعتِ تہجد کا شرعی حکم

التقریظ

حضرت اقدس مولانا شاہ ابرار الحق صاحب رحمہ اللہ
خلیفہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ

نحمده و نصلی علی رسوله الکریم

امابعد:

رسالہ ''جماعت تہجد کا شرعی حکم'' مرتبہ جناب مولانا محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی، مدرسہ مسیح العلوم، بیدواڑی، بنگلور دیکھا گیا۔ ان کی تحقیق سے ہم خدام مدرسہ اشرف المدارس ہردوئی متفق ہیں۔ یعنی ''تہجد کی نماز جماعت سے پڑھنا مکروہ ہے''۔

ابرار الحق

یکم شعبان ۱۴۱۱ھ

تمہید وتقدیم

گذشتہ چند سالوں سے بنگلوراوراس کے اطراف میں جماعت تہجد کارواج جڑ پکڑتا دکھائی دیاتو احقر نے گذشتہ رمضان مبارک میں اس رواج سے متعلق حضرات علماوفقہا کے فتاوی کواور ساتھ ہی ان کے دلائل کووضاحت سے لکھ کرشائع کیااوراس سلسلے میں کچھ پمفلٹ بھی شائع کیے گیے ؛مگر جن لوگوں کے دلوں میں نبوی طریقہ کے بجائے من مانی طریقہ کی محبت جاگزیں تھی اور جوحقیقی دین داری کے بجائے ظاہری دین داری کوکافی خیال کرتے تھے، وہ ان فتاوی کو ماننے اوران پرعمل کرنے تیار نہ ہوئے ؛ بل کہ ان فتاویٰ کی مخالفت پر کمربستہ ہوگئے اور عجیب بات یہ کہ جن سے زیادہ توقع تھی کہ وہ حق کے سامنے آجانے کے بعد اپنی غلطی سے رجوع کرلیں گے، انھی کی طرف سے سب سے زیادہ مخالفت ہوئی، حالاں کہ وہ فتاوی جو رسالے میں نقل کیے گئے تھے، ان اکابر کے تھے جن کو یہ مخالفین بھی اپنے اکابر تسلیم کرتے ہیں۔اس مخالفت کے چند نمومے بھی ملاحظہ فرماتے جائیں۔

(۱)ادارہ تبلیغ وتجدیدسنت کے چندافراد جب میرارسالہ لے کرتقسیم کے لیے ایک جگہ گئےتو وہاں چندلوگوں نے اس کوچھین کر پھاڑ ڈالا،اور پیروں میں ڈال کر روندا۔

(۲)ایک صاحب نے (جوایک بڑی مرکزی مسجد میں اس جماعت تہجد کے علم بردار بل کہ بانی ہیں) جب سنا کہ احقر نے یہ رسالہ شائع کیا ہےتو انھوں نے مسجد میں

مصلیوں سے خطاب کر کے کہا کہ آپ حضرات اس پر توجہ نہ دیں، شیطان اسی طرح نماز سے روکتا ہے، گویا ان تمام اکابر پر شیطان ہونے کا فتوی لگا دیا۔ اللہ رے جہالت!!

(۳) ایک مسجد میں جہاں اس بدعت کی ہمت افزائی خوب ہو رہی ہے، ایک صاحبِ علم کا بیان مقرر ہوا۔ چند نو جوان ان سے زیر بحث مسئلہ معلوم کرنا چاہتے تھے کہ حقیقت کیا ہے۔ چناں چہ ایک صاحب نے کھڑے ہو کر مسئلہ پوچھا کہ جماعتِ تہجد کا کیا حکم ہے؟ بس اس پر ان صاحب کو زجر و توبیخ کی گئی اور ان کو مسجد سے نکل جانے کو کہا گیا۔ کیا کسی عالم سے مسئلہ پوچھنے سے محض اپنے نفس کے لیے روکنا اور پھر مسجد سے نکل جانے کا حکم دینا جائز ہو سکتا ہے۔ یہ بھی سنا کہ اس موقع پر بعض ناخدا ترس لوگوں نے اس کو شرارت قرار دیا ہے۔ تعجب ہے کہ بدعت کا کام تو شرافت ہو جائے اور مسئلہ معلوم کرنا اور حق کی وضاحت چاہنا شرارت ہو؟ فیا للعجب!!

مزید تعجب یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے آپ کو دین کے علمبردار سمجھتے ہیں؛ مگر یاد رکھیں کہ دین حق ہمیشہ غالب ہو کر رہتا ہے اور باطل ہمیشہ نیست و نابود ہوتا ہے۔

یہاں یہ بھی عرض کر دینا ضروری ہے کہ ایک مسجد (لال مسجد) میں ''جماعت تہجد'' کے طریقہ کو جاری کرنے والے اس کے جواز کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ بعض حنفی لوگ رمضان کی آخری راتوں میں اہل حدیث کی مساجد میں جا کر ''تہجد با جماعت'' ادا کرتے ہیں اور ان کا بیان سن کر حنفیت سے بدظن ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا ان کی حفاظت کے لیے یہ ناجائز طریقہ مصلحتاً اپنایا گیا ہے۔

راقم عرض کرتا ہے کہ یہ وجہ خاص ایک مسجد میں جماعتِ تہجد جاری کرنے کی ہو سکتی ہے؛ بل کہ ہے۔ اب جو بہت ساری مساجد میں اس مسجد کی دیکھا دیکھی یہ رسم جاری ہو رہی ہے، اس کا ذمہ دار کون ہوگا؟ دوسرے غور کرنا چاہیے کہ کیا اس جماعت

میں شریک ہونے والے وہی حضرات ہیں جو اہل حدیث مسجد میں جایا کرتے تھے؟ اور اس طریقہ سے ہر قسم کی گمراہی ختم ہوگئی؟ ظاہر ہے کہ محض ایک بے وجہ کا خیال باندھ لیا گیا ہے کہ حنفی جو اہل حدیث کی مساجد کو جاتے تھے وہ سب یہاں آجاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جن کو وہاں جانا ہے، وہ وہیں جاتے ہیں۔ ہاں ممکن ہے کہ کچھ لوگ ادھر بھی آ گئے ہوں۔ تیسرے یہ کہ جب ایک اور طرح بھی ان کو اپنی مساجد میں آنے کی طرف متوجہ کر سکتے ہیں مثلاً وعظ وتقریر کا انتظام کر سکتے ہیں تو ایک ناجائز کام کو اختیار کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ چوتھے یہ سمجھنا چاہئے کہ اگر مذکورہ بالا وجہ ہی اس طریقہ کے ایجاد کرنے کی وجہ ہے تو صاف طریقہ پر لوگوں کو بتا دینا چاہئے کہ یہ طریقہ ناجائز ہے، ہم صرف ایک مصلحت سے کر رہے ہیں۔ یہ کون سی دیانت داری ہے کہ اس کو ناجائز بتانے والے کو شیطان تک کہہ دیا جائے، فتنہ پرور کا خطاب دیا جائے اور پوچھنے والوں کو یہ بتایا جائے کہ جماعت تہجد جائز ہے۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص بھوک سے بے تاب ہوگیا؛ مگر کھانے کو کوئی چیز حلال نہ تھی، لہٰذا اس نے اور اس کے ساتھ کچھ اور لوگوں نے جو بھوک سے بے تاب نہیں تھے، کسی حرام چیز کو کھانے کا ارادہ کیا تو ایک جاننے والے نے بتایا کہ یہ حرام چیز ہے۔ اس کا کھانا جائز نہیں ہے۔ اب میں پوچھتا ہوں کہ یہاں دیانت کا تقاضا کیا ہے۔ خوف خدا کا کیا حق ہے؟ آیا یہ کہ اس عالم کی بات مان لی جائے اور جو بے تاب نہیں ہے، ان کو روک دیا جائے یا یہ کہ ایک کے حق میں جائز ہونے سے یہ مسئلہ پیدا کر لیا جائے کہ جائز ہے اور اس عالم کو شیطان کہا جائے؟

لہٰذا جو حضرات اس بدعت کو جاری کرنے کی وجہ وہ بتا رہے ہیں جو اوپر مذکور ہوئی، ان کو یوں کہنا چاہیے کہ ہاں یہ مسئلہ جو علما کی طرف سے پیش ہوا ہے وہ بالکل صحیح

ہے اور ہم مجبوراً مصلحتاً اس ناجائز کو کر رہے ہیں۔ لہٰذا اے پوچھنے والو! تم اس بدعت سے بچ کر رہو۔

یہ ہے حق وصداقت کے حاملین کا کردار و عمل، مگر اب کیا ہو رہا ہے، یہ کہ ایک مسجد میں ایک وجہ سے یہ بدعت جاری ہوئی، پھر دوسری مساجد میں شروع ہوئی، اب لوگ پہلی مسجد والوں سے پوچھتے ہیں تو یہ ''توحید وسنت ودعوت وتبلیغ'' کے دعویدار یہ نہیں کہتے ہیں کہ بھائی ہم نے تو ایک خاص وجہ سے ایک ناجائز کام کو اختیار کیا ہے تم اس کو نہ کرو۔ مجھے کوئی بتائے کہ یہ کونسی دیانت داری ہے؟

الغرض اس رسالہ کو ہم نے متعدد اہل علم اور بزرگوں کی خدمات میں پیش کیا اور سب ہی نے اس کی تصدیق فرمائی۔ حضرت مرشدی مسیح الامت مولانا شاہ مسیح اللہ خان صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ایک ہی مجلس میں از اول تا آخر ملاحظہ فرما کر تحسین فرمائی اور حضرت اقدس مولانا ابرار الحق صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اور آپ کے مدرسہ ''اشرف المدارس ہردوئی'' کے علما نے ملاحظہ فرما کر ایک تقریظ بھی روانہ فرمائی ہے جو رسالہ کے شروع میں درج ہے۔ اب اسی کو مزید اضافوں کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس رسالہ کو شرف قبولیت بخشے اور لوگوں کی ہدایت کا ذریعہ بنائے۔ آمین

محمد شعیب اللہ خان

۱۷/ شعبان ۱۴۱۱ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جماعت تہجد کا شرعی حکم

حامداً و مصلیا:

شریعت اسلامیہ کی سب سے بڑی خوبی اور کمال اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس نے ہر عمل کا ایک درجہ واضح طور پر مقرر کر دیا ہے اور ہر اس شخص کو جو اسلام سے وابستہ ہو اس بات کا پابند بنایا ہے کہ وہ اعمال کے مقرر کردہ درجات وحدود کی رعایت رکھے، ان سے تجاوز نہ کرے اور تجاوز کرنے والوں کو ظالم قرار دیا ہے۔

﴿ تِلْکَ حُدُوْدُ اللّٰہِ فَلاَ تَعْتَدُوْھَا وَمَنْ یَّتَعَدَّحُدُوْدَ اللّٰہِ فَاُوْلٰئِکَ ھُمُ الظّٰالِمُوْنَ ﴾ (البقرۃ : ۲۲۹)

اس کے ضمن میں ہر عمل کا طریقہ بھی آجاتا ہے کہ یہ عمل کیوں کر اور کس ڈھنگ اور طریقہ سے انجام دیا جائے اور مسلمانوں کو اس کا بھی مکلّف قرار دیا گیا ہے کہ وہ ہر عمل کو اس نہج اور طریقہ پر ادا کریں جو خدا اور رسول کی طرف سے مقرر کیا گیا ہے، اس سے تجاوز کرنا اور اس کے خلاف کسی اور طریقہ پر عمل کو انجام دینا گمراہی وضلالت ہے۔ مثلاً شریعت اسلام نے نماز کا ایک طریقہ مقرر کیا ہے، اگر کوئی شخص اس سے ہٹ کر کسی اور طریقہ پر خدا کی عبادت و پرستش کرے گا تو اس کو گمراہ وضال قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح نماز کی مختلف اوقات میں مختلف رکعتیں مقرر کی گئی ہیں۔ مغرب

میں تین، فجر میں دو اور ظہر میں چار، اگر کوئی شخص خدا کی محبت میں آکر فجر میں تین اور مغرب میں چار اور ظہر میں پانچ رکعت پڑھنے لگے تو اس کی نماز مقبول تو کیا ہوگی، مردود ہوگی۔ نماز میں الحمدللہ سے پہلے بسم اللہ پڑھنا سب کو معلوم ہے کہ سنت ہے۔ اور اس کو آہستہ آواز سے پڑھنا سنت ہے اور زور سے پڑھنا مکروہ اور بدعت ہوگا۔ چناں چہ حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کے بیٹے کہتے ہیں کہ میں نے نماز میں زور سے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھی تو میرے والد حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ نے سن کر فرمایا کہ اے بیٹے! یہ بدعت ہے اور اس سے بچو۔ (۱)

غور کیجیے کہ حضرت عبداللہ بن مغفل صحابی رضی اللہ عنہ بسم اللہ زور سے پڑھنے کو بدعت قرار دے رہے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ عبادت کو اسی طریقہ پر ادا کرنا ضروری ہے جو منقول چلا آرہا ہے، اس میں کسی معمولی چیز کا اضافہ بھی غلط اور بدعت ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے صحیح روایت سے ثابت ہے کہ انہوں نے بعض لوگوں کو دیکھا کہ مسجد میں حلقہ بنا کر زور زور سے لا الہ الا اللہ وغیرہ کا ذکر کررہے ہیں۔ آپ نے ان لوگوں سے فرمایا کہ میں سمجھتا ہوں کہ تم نے بدعت جاری کرلی ہے جب کہ ابھی اللہ کے رسول کے اصحاب موجود ہیں، اس کے بعد ان لوگوں کو مسجد سے باہر کردیا۔ (۲)

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ان چیزوں میں یہ سختی وتشدد اس لیے ہے کہ یہ باتیں جو آج معمولی نظر آرہی ہیں، تحریف وتبدیل دین کا سبب بن جاتی ہیں۔ چناں چہ یہود ونصاریٰ نے اپنے اپنے دینوں میں تحریف اسی طرح کی ہے، انہوں نے اٹھتے

---

(۱) ترمذي: ۱/۵۳

(۲) دارمی: ۱/۴۹

ہی خرافات کو دین میں داخل نہیں کر دیا؛ بل کہ خدا اور رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے قائم کردہ حدود کو آہستہ آہستہ پھلانگنا شروع کیا، غلو اور تعمق اور تشدد پسندی نے آخر یہ رنگ دکھایا کہ ان کا دین مسخ ہو کر رہ گیا۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رَحِمَہُ اللّٰہُ اپنی کتاب ''حجۃ اللہ البالغہ'' میں یہود و نصاری کے دین میں تحریف کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کی ایک وجہ اور سبب تشدد پسندی ہے کہ سنتوں اور آداب کا ایسا التزام کرنا جیسے واجبات کا ہوتا ہے اور یہ یہود و نصاریٰ کے راہبوں کی عادت تھی۔(۱)

دین یہود و نصاریٰ ان رہبانیت پسند عباد و زہاد کی ان تحریفوں کا تختۂ مشق بن کر مسخ ہو گیا؛ لیکن محمد عربی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا لایا ہوا دینِ اسلام چوں کہ خداوند تعالیٰ کی حفاظت میں ہے اس لیے ایسا تو نہیں ہوسکتا کہ وہ سابقہ دینوں کی طرح مسخ ہو جائے۔ البتہ خود ایسا کرنے والے خدا کے یہاں دھتکار دیے جائیں گے اور اللہ تعالیٰ ایک ایسی جماعت کھڑی کر دے گا جو دین میں تحریف کرنے اور بدعت ایجاد کرنے والوں کے خلاف کارروائی کر کے دین کے اصلی چہرے کو لوگوں کے سامنے پیش کرے گی۔

اوپر جن حقائق کو پیش کیا گیا ہے ان کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ عبادات کو ان کے شرعی طریقہ کے مطابق ادا کرنا ضروری ہے، اس کے ذرہ برابر خلاف کرنے سے بھی اللہ تعالیٰ کے یہاں اس عبادت کا کوئی مقام و مرتبہ نہیں رہتا۔

مگر افسوس کہ آج بعض دین پسند لوگوں نے بھی اس راز کو نہیں سمجھا ہے جس کی وجہ سے دین کے نام پر بدعات رائج ہوتی جا رہی ہیں۔ انہیں میں سے ایک یہ ہے کہ

---

(۱) حجة الله البالغه: ۱/۱۲۱

بعض مساجد میں رمضان المبارک کی آخری راتوں میں جن میں لیلۃ القدر ہونے کی توقع ہوتی ہے، نمازِ تہجد کو با جماعت پڑھنے کا اہتمام کیا جاتا ہے حالاں کہ شریعت میں اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

زیرِ نظر مضمون میں ہم نے حنفی فقہا کرام کے فتاوی اور ان کا استدلال اور اس کے ساتھ بعض دیگر ائمہ کے اقوال کو جمع کر دیا ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض مساجد میں جو نمازِ تہجد میں جماعت کا اہتمام کیا جاتا ہے یہ غیر شرعی عمل ہے۔

تہجد کی جماعت اور حنفی نقطۂ نظر

سب سے پہلے ہم تہجد کی نماز کو با جماعت ادا کرنے کے سلسلے میں حنفی نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہیں تا کہ فقہائے احناف کا موقف واضح ہو جائے۔

ان حضرات کا موقف یہ ہے کہ جماعت فرض نمازوں کے لیے مشروع ہے۔ اور کسی خاص وجہ سے بعض اور نمازوں میں بھی مشروع ہے جیسے تراویح، عیدین، نماز کسوف وغیرہ، ان کے علاوہ اور کسی نفل یا سنت نماز کے لیے جماعت مشروع نہیں ہے؛ بل کہ ان کو تنہا پڑھنا چاہیے جس طرح فرض نماز جماعت سے پڑھنا مشروع طریقہ ہے۔ اسی طرح نفل اور سنت نمازوں کو تنہا تنہا پڑھنا اور ان میں جماعت نہ کرنا ہی مشروع طریقہ ہے اور جیسے فرض نماز کو بغیر جماعت ادا کرنا بھی غلط و نامشروع ہے۔

چناں چہ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ ''اعلاء السنن'' میں فرماتے ہیں:

''علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے زاد المعاد میں فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ سنت اور نفل میں گھر میں پڑھنے کا تھا۔ مگر کوئی عذر ہو تو مسجد میں پڑھتے جیسے آپ فرائض مسجد میں پڑھتے الا یہ کہ کوئی عذر ہو؛ لہٰذا سنت و نفل میں تنہا پڑھنا سنت موکدہ ہوگا جیسے

فرائض میں جماعت کرنا سنت موکدہ ہے۔ لہٰذا نوافل کی جماعت، سنت مؤکدہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہوگی۔ (۱)

البتہ فقہا احناف نے بعض قیود و شرائط کے ساتھ نفل کی جماعت کی اجازت دی ہے۔ اس کی تفصیل و توضیح یہ ہے:

(۱) اگر نفل نماز با جماعت بغیر تداعی کے ہو تو جائز ہے، اور تداعی کے ساتھ ہو تو مکروہ ہے اور تداعی کے معنی یہ ہیں کہ امام کے علاوہ چار آدمی مقتدی ہوں۔ (۲)

معلوم ہوا کہ امام کے علاوہ اگر چار آدمی مقتدی ہوں تو نفل نماز خواہ وہ تہجد ہو یا کوئی اور رمضان میں ہو یا رمضان سے باہر مکروہ ہے اور تین مقتدی ہوں تو بعض علما جائز اور بعض ناجائز فرماتے ہیں اور دو مقتدی ہوں تو جائز ہے۔ (۳)

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ نفل کی جماعت اتفاقاً کبھی کر لی جائے تو چار آدمیوں کے ساتھ جائز ہے اور اگر اس کا اہتمام کیا جائے اور ہمیشہ کی عادت بنا لی جائے تو باتفاق یہ ناجائز اور مکروہ اور بدعت ہے۔ جیسا کہ علما کے فتاوی آگے آرہے ہیں ان سے معلوم ہوگا۔

حاصل یہ نکلا کہ نفل کی جماعت اگر اتفاقاً کسی دن کر لی تو دو تین آدمیوں کے ساتھ جائز ہے۔ اور اگر اس کا اہتمام کر کے جماعت بنائی یا چار مقتدی ہو گئے تو مکروہ ہے۔ اسی طرح اعلان کے ساتھ جماعت نفل مکروہ ہے اور اعلان میں یہ بھی داخل ہے کہ کسی مسجد میں جماعت نفل ہونے کی شہرت ہو جائے۔ جیسا کہ آگے حضرت مفتی عزیز الرحمان رحمہ اللہ کا فتویٰ آرہا ہے۔

---

(۱) اعلاء السنن: ۷/۸۷

(۲) درمختار مع شامی: ۲/۴۹

(۳) شامی: ۲/۴۹

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ نفل نماز کو با جماعت ان شرطوں کے ساتھ پڑھ سکتے ہیں کہ:

(۱) اس کا کسی طرح بھی اعلان و شہرت نہ ہو۔

(۲) اس کا اہتمام نہ کیا جائے جیسے فرائض کا اہتمام ہوتا ہے۔

(۳) اس کا کوئی معمول نہ بنایا جائے؛ بل کہ کبھی اتفاق سے کر لیا جائے۔

(۴) اور امام کے ساتھ چار مقتدی نہ ہوں؛ بل کہ زیادہ سے زیادہ دو تین ہوں۔

اگر ان شرطوں میں سے کوئی ایک بھی شرط فوت ہوگئی تو نفل نماز جماعت سے پڑھنا مکروہ ہوگا۔ یہ تمام شرائط حضرات فقہائے کرام کے کلام سے لی گئی ہیں اور ان فقہاء کا کلام آگے پیش کیا جارہا ہے۔

نوافل کی جماعت کے مکروہ ہونے کی دلیل

حضرات فقہا کرام کے اس سلسلے میں فتاوی پیش کرنے سے قبل جماعت نفل کے مکروہ ہونے کی دلیل بیان کرنا مناسب ہے۔ حضرات علما وفقہا نے اس پر متعدد احادیث سے استدلال کیا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے لوگو! اپنے گھروں میں نماز پڑھو؛ کیوں کہ سب سے افضل نماز آدمی کی وہ نماز ہے جو گھر میں ہو سوائے فرض نماز کے۔(۱)

(۲) عبداللہ بن سعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گھر میں نماز پڑھنے اور مسجد میں نماز پڑھنے کے بارے میں سوال کیا، آپ نے فرمایا کہ تم دیکھتے ہو کہ میرا گھر مسجد سے کتنا قریب ہے، پھر بھی میں گھر میں نماز پڑھنے

(۱) نسائی: ۱/۱۸۱، ابن خزیمہ: ۲/۲۱۱، اعلاء السنن: ۷/۷

کومسجد میں نماز پڑھنے سے زیادہ محبوب رکھتا ہوں؛ مگر یہ کہ فرض نماز ہو۔ (۱)

(۳) حضرت صہیب بن نعمان رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ آدمی کی اپنے گھر کی نماز کی فضیلت اس نماز پر جو ایسی جگہ پڑھے، جہاں لوگ اس کو دیکھیں، ایسی ہے جیسے فرض نماز کی فضیلت نفل نماز پر۔ (۲)

محدثِ شہیر وفقیہ جلیل حضرت علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ پہلی دو حدیثوں کو پیش کر کے فرماتے ہیں:

> ''ان دو حدیثوں میں جیسے اس بات پر دلالت ہے کہ مسجد سے زیادہ گھر میں نفل نماز پڑھنا بہتر وافضل ہے، اسی طرح ان میں اس بات پر بھی دلالت ہے کہ جماعت فرض نماز کے ساتھ خاص ہے، اور نوافل میں اصل اخفا اور تنہا پڑھنا ہے۔ ورنہ ان کا گھر میں پڑھنا افضل نہ ہوتا؛ کیوں کہ جس نماز کا مبنی اظہار واجتماع پر ہو اس کا مسجد میں گذارنا افضل ہے، پس ثابت ہوا کہ نوافل میں جماعت خلاف اصل ہے اور خلافِ اصل طریقہ پر ادا کرنا کراہیت سے خالی نہیں ہوتا، لہٰذا نوافل میں جماعت مکروہ ہے۔'' (۳)

دوسری دلیل

نفل کی جماعت کے مکروہ ہونے پر فقہا نے اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرام سے یہ ثابت نہیں کہ انہوں نے کبھی

(۱) طحاوي: ۱/۱٦۷، شمائل ترمذي: ۲۱، مسند احمد: ۴/۳۴۲، ابن ماجه: ۱۳۷۸، ابن خزيمه: ۲/۲۱۰

(۲) معجم كبير: ۸/۴٦، اعلاء السنن: ۷/۸۱

(۳) اعلاء السنن: ۷/۸۷

نوافل میں جماعت کا اہتمام کیا ہو، بل کہ سنت نمازیں بھی وہ حضرات گھر جا کر تنہا تنہا پڑھتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نوافل میں جماعت مشروع نہیں ہے، یہ استدلال ایسا ہی ہے جیسے علما نے عید کی نماز کے لیے اذان واقامت نہ ہونے پر استدلال کیا ہے کہ آپ نے عید کی نماز کے لیے اذان واقامت نہیں کہی؛ لہٰذا وہ غیر مشروع ہے، اس لیے نوافل میں جماعت غیر مشروع ہے۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''مؤکدہ سنتیں فرائض کے تابع ہونے کی وجہ سے اس بات کی زیادہ مستحق تھیں کہ ان میں جماعت مشروع ہوتی، پس جب سنت موکدہ میں جماعت مشروع نہیں ہوئی اور کسی بھی حدیث میں یہ وارد نہیں ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سنت نماز میں ایک مرتبہ بھی جماعت کی ہو، تو اس کے علاوہ دوسری نمازوں میں اس کا مشروع نہ ہونا زیادہ مناسب ہے۔''(۱)

ایک شبہ کا جواب

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ حدیث میں ایک دو موقعوں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نفل کو جماعت سے پڑھنا ثابت ہے، جیسا کہ بخاری وغیرہ میں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ یہ ثابت ہے اور اسی سے ہمارے علما نے کبھی کبھی جماعت نفل کی اجازت دی ہے؛ کیوں کہ آپ نے بھی اتفاقاً ایسا کیا تھا؛ نیز اس جماعت میں آپ کے پیچھے دو لڑکے حضرت انس رضی اللہ عنہ اور یتیم تھے اور ایک حضرت انس رضی اللہ عنہ کی والدہ ام سلیم تھیں۔(۲)

(۱) اعلاء: ۷۸/۸

(۲) بخاري: ۵۵/۱

اس سے ہمارے علما میں سے بعض نے فرمایا کہ جماعت نفل میں تین مقتدیوں تک کی گنجائش ہے؛ کیوں کہ آپ کے پیچھے بھی تین ہی افراد تھے اور بعض نے کہا کہ جماعت میں عورت کا وجود وعدم برابر ہے،اس کا کوئی اعتبار نہیں ؛ لہٰذا آپ کے پیچھے صرف دو افراد تھے اس لیے دو مقتدیوں کے ساتھ جماعت نفل جائز ہے اس سے زیادہ نہ ہوں۔ یہیں سے احناف میں یہ اختلاف ہے کہ تین مقتدیوں کے ساتھ جماعت نفل جائز ہے یا نہیں؟

الغرض یہ احادیث جن سے جماعت نفل کا ثبوت ہوتا ہے انہی سے یہ اخذ کیا گیا ہے کہ بغیر اہتمام کے کبھی کبھی اور دو تین افراد کے ساتھ جماعت نفل کی جائے تو جائز ہے ورنہ خلاف اصل ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے۔

دوسرا شبہ اور جواب

اور اگر یہ شبہ ہو کہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم گھوڑے سے گر جانے کی وجہ سے گھر میں تھے اور بعض صحابہ آپ کی عیادت کو گئے اور آپ نماز میں مشغول تھے ان صحابہ نے بھی آپ کے پیچھے نماز پڑھی۔(۱)

اور ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ نے اسی سلسلہ میں نقل کیا ہے کہ آپ کے پیچھے جن حضرات نے نماز پڑھی، ان میں سے حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت جابر اور انس رضی اللہ عنہم کے نام بیان کیے گئے ہیں۔(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ آپ کے پیچھے چار افراد نے کم از کم نماز پڑھی ہے اور جن کا نام نہیں لیا گیا، ان کی تعداد معلوم نہیں تو پھر احناف نے چار افراد کے ساتھ تہجد کو

(۱) ابو دائود:۱/۸۹

(۲) فتح الباري: ۲/۱۷۸

کیوں مکروہ قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کے گر جانے اور گھر میں رہنے کے زمانے میں ایسا واقعہ صرف ایک دفعہ نہیں ؛ بل کہ دو دفعہ پیش آیا ہے، ان میں سے ایک دفعہ فرض نماز پڑھنے کا واقعہ پیش آیا ہے۔(۱)

اب یہ معلوم نہیں کہ یہ چار صحابہ آپ کے پیچھے فرض نماز میں تھے یا نفل میں اس لیے اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ فرض نماز میں آپ کے پیچھے ان چار اصحاب نے نماز پڑھی ہو۔(واللہ اعلم)

الغرض نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے جتنی بات ثابت تھی، احناف نے اسی قدر لے لیا اور جو ثابت نہ تھی اس کو اختیار نہیں کیا، بل کہ احناف ہی نے نہیں جمہور ائمہ وعلماء نے بھی ایسا ہی کیا ہے، جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا۔

اس کے بعد ہم فقہا و علما کے فتاویٰ واقوال بحوالہ کتب درج کرتے ہیں۔

علامہ ابراہیم حلبی کا فتوی

علامہ ابراہیم حلبی رَحِمَهُ الله شرح منیۃ المصلّی میں ارشاد فرماتے ہیں:

”جاننا چاہیئے کہ سوائے تراویح، نماز کسوف (سورج گرہن کی نماز) اور نماز استسقا کے جماعت سے نفل پڑھنا تداعی کے ساتھ مکروہ ہے۔ پس معلوم ہوا کہ رجب کی پہلی جمعہ میں صلوٰۃ رغائب اور شعبان کی پندرہویں رات کو صلوٰۃ البرأۃ اور رمضان کی ستائیسویں کو صلوۃ القدر جماعت سے پڑھنا مکروہ ہے۔“(۲)

(۱) دیکھو: ابو دائود: ۱/۸۹

(۲) غنية السمتملي: ۴۳۲

ملک العلما علامہ کاسانی کا فتوی

ملک العلما علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''بلاشبہ نفل میں جماعت کرنا سنت نہیں ہے، سوائے تراویح کے اس لیے کہ جماعت شعائر اسلام میں سے ہے اور وہ خاص ہے فرائض وواجبات کے ساتھ نہ کہ نفل کے ساتھ۔''(۱)

علامہ ولوالجی کا فتوی

علامہ شبلی رحمہ اللہ نے ''تبیین الحقائق'' کے حاشیہ میں درایہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

''علامہ ولوالجی رحمہ اللہ نے کہا کہ سوائے رمضان کی تراویح اور نماز کسوف کے نفل نماز کی جماعت مکروہ ہے کیوں کہ صحابہ کرام نے یہ نہیں کیا۔''(۲)

علامہ ابن البزازالکردری کا فتوی

علامہ ابن البزاز الکردری رحمہ اللہ ''فتاوی بزازیہ'' میں مسائل تراویح کے ضمن میں فرماتے ہیں۔

''تراویح جماعت سے پڑھنے کے بعد اگر تراویح کو دوبارہ پڑھنے کا ارادہ کیا تو جماعت سے پڑھنا مکروہ ہے؛ بل کہ تنہا تنہا پڑھنا چاہیے اس لیے کہ تداعی کے ساتھ نفل کی جماعت مکروہ ہے نص (قرآن مجید اور

---

(۱) البدائع: ۱/۲۹۸

(۲) حاشیہ تبیین الحقائق: ۱/۱۸۱

حدیث کی دلیل) ہو اور ان زائد رکعتوں کو جماعت سے پڑھنے کے بارے میں نص نہیں ہے۔"(۱)

علامہ احمد بن محمد الحموی کا فتویٰ

علامہ احمد الحموی رَحِمَہُ اللہُ حنفی علما میں سے ایک خصوصی وانفرادی مقام کے حامل ہیں، آپ نے شرح اشباہ میں لکھا ہے:

"صلوۃ الرغائب جو رجب کے پہلے جمعہ کی رات میں پڑھی جاتی ہے اور صلوۃ البرأۃ جو شعبان کی پندرہویں رات میں ہوتی ہے ان میں اور اس کے بعد مذکور نمازوں میں (جس کا ذکر اشباہ کی عبارت میں ہے) امام کی اقتدا کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ نفل نماز کو جماعت سے ادا کرنا تداعی کے ساتھ مکروہ ہے۔"(۲)

علامہ ابن نجیم مصری کا فتوی

علامہ زین الدین ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللہُ علمائے احناف میں ایک بلند پایہ فقیہ وامام گزرے ہیں، علمائے میں ابوحنفیہ رَحِمَہُ اللہُ ثانی کے لقب سے مشہور ہیں، وہ فرماتے ہیں:

"سوائے تراویح کے کوئی نفل نماز جماعت سے نہ پڑھی جائے، اور مبارک اوقات میں مثلاً لیلۃ القدر، لیلۃ البرأت، عیدین، عرفہ، جمعہ کی راتوں میں جو نمازیں مروی ہیں یہ تنہا تنہا پڑھی جائیں گی۔"(۳)

---

(۱) بزازیه علی هامش هندیه: ۲۹/۴

(۲) غمزعیون البصائر: ۲۸/۲

(۳) البحر الرائق: ۵۲/۲

غور کیجئے کہ اس میں علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ نے رمضان کی آخری راتوں میں سے لیلۃ القدر کا ذکر بھی کیا ہے اور فتویٰ دیا ہے کہ ان راتوں کی نمازیں بھی تنہا تنہا پڑھی جائیں، جماعت سے نہ پڑھی جائیں، اگر لیلۃ القدر میں تہجد کو جماعت سے ادا کرنے کی کوئی گنجائش ہوتی تو علامہ موصوف اتنی صراحت و وضاحت سے یہ کیوں فرماتے کہ جماعت سے نہیں تنہا تنہا پڑھیں۔ معلوم ہوا کہ اس کی گنجائش نہیں ہے، بلکہ علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ نے تو ان راتوں میں مساجد میں جاگنے کے لیے جمع ہونے کو بھی مکروہ قرار دیا ہے۔

چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

مستحبات میں سے یہ بھی ہے کہ رمضان کے آخری عشرہ کی راتوں، عیدین کی راتوں اور ذی الحجہ کی دس راتوں، شعبان کی پندرھویں رات کو جاگے اور جاگنے سے مراد اس میں نماز پڑھنا ہے اور ان راتوں میں سے کسی رات کو جاگنے کے لیے، مساجد میں جمع ہونا مکروہ ہے۔"(۱)

نوافل کی جماعت تو دور رہی، علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ سرے سے مساجد میں آکر جاگنے کے اہتمام کو بھی مکروہ قرار دیتے ہیں۔

علامہ شرنبلالی کا فتویٰ

گیارہویں صدی ہجری کے مشہور حنفی فقیہ و عالم علامہ حسن بن عمارہ شرنبلالی رَحِمَہُ اللہُ اپنی معروف کتاب نور الایضاح میں فرماتے ہیں:

"مستحب ہے کہ رمضان کے آخری عشرہ کی راتوں کو شب بیداری کرے؛ لیکن ان راتوں میں سے کسی رات میں شب بیداری کے لیے

(۱) البحر الرائق: ۹۲/۲

مساجد میں جمع ہونا مکروہ ہے۔"(۱)

علامہ شرنبلالی رحمہ اللہ خود نورالایضاح کی شرح مراقی الفلاح میں اس کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ اس لیے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے ایسا نہیں کیا۔لہٰذا اکثر علما نے اس کو منکر قرار دیا ہے۔(۲)

معلوم ہوا کہ رمضان کی آخری راتوں کے لیے بھی مسئلہ یہی ہے کہ مساجد میں جمع ہو کر عبادت نہ کی جائے ،ورنہ یہ مکروہ ومنکر ہوگا ،جب جمع ہونا ہی مکروہ ہوا تو ظاہر ہے کہ جماعت بنانا کیسے جائز ہوسکتا ہے؟

علامہ ابن عابدین شامی کا فتوی

علما احناف میں علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ کا جو مقام ومرتبہ ہے اس سے فقہ وفتاویٰ سے دلچسپی رکھنے والے ناواقف نہیں،آپ اپنی مایۂ ناز کتاب "ردالمحتار" میں فرماتے ہیں:

"ظاہر یہی ہے کہ نفل نماز میں جماعت غیر مستحب ہے پھر اگر کبھی کبھی اتفاقاً کرلی جائے تو مباح ہوگا۔(مستحب نہ ہوگا)اور اگر اس پر مواظبت (یعنی عادت) کرلی تو یہ بدعت ومکروہ ہوگا؛ کیوں کہ یہ متوارث طریقہ کے خلاف ہے۔"(۳)

اس سے یہ دو باتیں ثابت ہوئیں، ایک یہ کہ نفل نماز میں جماعت مستحب وپسندیدہ کسی حال میں نہیں خواہ اتفاقاً کرلی جائے یا اہتمام سے کی جائے۔دوسرے

---

(۱) نورالایضاح :۹۵

(۲) مراقي الفلاح علی هامش الطحاوي:۲۱۹

(۳) رد المحتار شامي: ۲/۴۸

یہ کہ اگر اتفاقاً کرلیا تو زیادہ سے زیادہ مباح ہے اور اگر اس پر مواظبت کی جائے تو یہ بدعت ومکروہ ہے۔

آج کل جن مساجد میں تہجد کی جماعت ہوتی ہے، ان میں یہ اتفاقی بات نہیں ہے؛ بل کہ اس کا اہتمام کیا جاتا ہے اور ایک دوسرے کو بلایا جاتا ہے؛ بل کہ بعض جگہ اعلان بھی کیا جاتا ہے، پھر بہت سے لوگ اس میں شرکت کرتے ہیں، اب بتائیے کہ اس کے بدعت ہونے میں کیا شبہ ہوسکتا ہے؟

قاضی ثناء اللہ پانی پتی کا فتوی

حضرت علامہ قاضی ثناء اللہ صاحب رحمہ اللہ پانی پتی ''مالابدمنہ'' میں فرماتے ہیں:

> ''نفل میں جماعت مکروہ ہے، مگر رمضان میں سنت یہ ہے کہ بیس رکعت دس سلام سے اور جماعت سے ادا کی جائے۔''(۱)

اس میں قاضی صاحب رحمہ اللہ نے رمضان میں صرف تراویح کو جماعت سے ادا کرنے کی اجازت وسنیت بتائی ہے، اس کے علاوہ نوافل کے بارے میں فرمایا کہ کہ نفل میں جماعت مکروہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ رمضان میں بھی تہجد میں جماعت مکروہ ہے۔

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کا فتوی

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ سے کسی نے سوال کیا کہ بلا اہتمام نوافل کی جماعت علاوہ تراویح کے جائز ہے یا نہیں اور اس میں آدمیوں کی تعداد شرط ہے یا نہیں؟ حضرت نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ:

---

(۱) مالابدمنہ: ۷۰

''صورت مسئلہ میں اگر مقتدی ایک یا دو ہوں تو کراہیت نہیں اور اگر چار ہوں تو مکروہ ہے اور اگر تین ہوں تو اختلاف ہے''۔(۱)

جیسا کہ سوال سے ظاہر ہے کہ یہ بلا اہتمام کبھی اتفاق سے نفل میں جماعت کر لینے کا مسئلہ تھا، جس کا یہ جواب دیا گیا اور اگر اہتمام سے جماعت نفل کی جائے تو مسئلہ یہ ہے کہ ہر صورت میں یہ مکروہ ہے، چناں چہ آپ ہی نے شبینہ کا حکم بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''تراویح پڑھ کر جماعت نوافل میں (شبینہ) پڑھیں یہ بے شک مکروہ ہے، کیوں کہ فقہا نے کہا ہے کہ جماعت نفل مکروہ ہے''۔(۲)

یہ چوں کہ متعارف شبینہ کا حکم پوچھا گیا تھا جو اہتمام سے ہوتا ہے، اس لیے آپ نے بلا کسی شرط کے اس کو مکروہ قرار دیا ہے۔ (واللہ اعلم)

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی کا فتویٰ

قطب عالم حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''جماعت نوافل کی سوائے ان مواقع کے کہ حدیث سے ثابت ہیں، مکروہ تحریمی ہے، فقہ میں لکھا ہے کہ اگر تداعی ہو اور تداعی سے چار آدمی مقتدی کا ہونا ہے پس جماعت صلوۃ کسوف، تراویح، استسقا کی درست اور باقی سب مکروہ ہیں''۔(۳)

ایک دوسرے فتویٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

(۱) امداد الفتاوی: ۱/۳۷۷
(۲) امداد الفتاوی: ۱/۴۸۸
(۳) فتاوی رشیدیہ: ۳۵۴

''نوافل کی جماعت تہجد ہو یا غیر تہجد سوائے تراویح وکسوف واستسقا کے اگر چار مقتدی ہوں تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمہ ہے، خواہ خود جمع ہوں خواہ بطلب آویں اور تین میں اختلاف ہے اور دو میں کراہت نہیں۔''(۱)

حضرت اقدس رحمہ اللہ تقریر بخاری میں ایک موقع پر فرماتے ہیں:

''ہمارے علما حنفیہ نے جماعت کو صرف ان موقعوں پر جائز قرار دیا ہے جو ثابت ہیں، جیسے کسوف اور عیدین اور جن نوافل میں جماعت ثابت نہیں، ان میں تداعی اور اجتماع جائز نہیں ہے، ہاں دو تین آدمیوں کی اجازت دی جاسکتی ہے؛ کیوں کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس نماز میں ثابت ہے جو آپ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ اور ان کی والدہ اور یتیم کے ساتھ پڑھی تھی اور یہ (نوافل کی جماعت کا ناجائز ہونا) اس لیے ہے کہ اس کی اجازت دینے میں بہت سے مفاسد لازم آتے ہیں۔ لہٰذا بغیر دلیل اس پر اقدام نہیں کیا جاسکتا، حالاں کہ بعض (دلیل) اس کے خلاف کی طرف اشارہ کرتی ہے اور اس کی وہ دلیل اللہ کے رسول علیہ السلام کا یہ قول ہے کہ آدمی کی افضل نماز وہ ہے جو گھر میں ہو (سوائے فرض کے) اور یہ بات تداعی اور اجتماع کے وقت فوت ہو جاتی ہے، اگرچہ یہ جمع ہونا کسی کے گھر ہی میں کیوں نہ ہو۔''(۲)

---

(۱) فتاوی رشیدیہ: ۳۵۵

(۲) لامع الدراری: ۱/۹۵

حضرت شیخ الحدیث زکریا صاحب کا ارشاد

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب رحمہ اللہ لامع الدراری کے حاشیہ میں فرماتے ہیں:

''میں کہتا ہوں کہ اس مسئلہ (جماعت نفل) پر علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے تفصیل سے کلام کیا ہے اور خلاصۃ الفتاوی سے نقل کیا ہے کہ یہ (نفل کی جماعت) اگر کبھی اتفاقاً ہو تو مباح ہے مکروہ نہیں اور اگر عادت کے طور پر ہو تو بدعت مکروہہ ہے؛ کیوں کہ یہ متوارث طریقہ کے خلاف ہے۔''(۱)

حضرت جی مولانا یوسف صاحب رحمہ اللہ کاندھلوی کا ارشاد

رئیس التبلیغ حضرت جی مولانا یوسف صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ اپنی مایۂ ناز کتاب ''امانی الاحبار شرح معانی الآثار'' میں لکھتے ہیں:

''درمختار میں لکھا ہے کہ رمضان کی وتر میں (جماعت) مستحب ہے اور رمضان کے علاوہ دوسرے دنوں کی وتر میں اور نفل نماز میں تداعی کے ساتھ جماعت مکروہ ہے۔''(۲)

حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کا ارشاد

محدث عصر حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ شرح بخاری میں فرماتے ہیں:

''ہمارے نزدیک (نفل نماز) میں جماعت نہیں ہے اور اس کے

(۱) حاشیه لامع الدراري: ۱/۹۵

(۲) اماني الاحبار: ۴/۱۷۷

لیے بلانا مکروہ ہے۔فقہاء نے کہا ہے کہ نوافل میں جماعت مکروہ ہے سوائے رمضان کے اور بعض غبی لوگوں نے ان کی مراد کو نہیں سمجھا اور اس کو مطلق نفل میں، رمضان میں جماعت کے جواز پر محمول کیا، حالانکہ فقہا کی مراد اس سے صرف تراویح ہے نہ کہ دوسری نمازیں، اس کو اچھی طرح سمجھ لو؛ کیوں کہ علم بڑی تحقیق کے بعد حاصل ہوتا ہے۔‘‘(۱)

بریلوی مسلک کے مشہور و مستند عالم مولانا امجد علی صاحب کا فتوی

بریلوی مسلک کے مشہور و مستند عالم مولانا حکیم ابو العلاء محمد امجد علی اعظمی رضوی اپنی مشہور کتاب ’’بہار شریعت‘‘ میں رقمطراز ہیں:

’’نوافل اور علاوہ رمضان کے وتر میں اگر تداعی کے طور پر ہو تو جماعت مکروہ ہے، تداعی کے یہ معنی ہیں کہ تین سے زیادہ مقتدی ہوں۔‘‘(۲)

حضرت مجدد الف ثانی کا ارشاد

حضرت مجدد الف ثانی سرہندی رحمہ اللہ کے زمانے میں بعض نقشبندی حضرات نے نماز تہجد کو با جماعت پڑھنے کا رواج دیا تو اس پر حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ نے اپنے مکتوب (۱۳۱:) میں لکھا ہے:

’’افسوس ہزار ہا افسوس کہ بعض وہ بدعتیں جو دوسرے سلاسل میں قطعا نہیں ہیں، ہمارے طریقہ عالیہ میں پیدا ہوگئیں ہیں، نماز تہجد کو جماعت سے ادا کرتے ہیں، اطراف واکناف سے لوگ جمع ہوتے ہیں اور بڑی جمعیت خاطر کے ساتھ نماز تہجد ادا کرتے ہیں، حالاں کہ یہ

---

(۱) فیض الباري: ۲/۴۳۲-۲/۴۳۳

(۲) بہار شریعت حصہ سوم: ۹۷

عمل مکروہِ تحریمی ہے۔"

بعض فقہا نے جن کے نزدیک تداعی (ایک دوسرے کو بلانا) کراہت کی شرط ہے، انہوں نے نفل کی جماعت کو مسجد کے ایک کونے میں جائز قرار دیا ہے اور تین آدمیوں سے زیادہ کی جماعت کو بالاتفاق مکروہ کہا ہے۔ (۱)

اس مکتوب میں حضرت مجدد صاحب رحمۃ اللہ نے بھی جماعت تہجد کو صاف طور پر بدعت لکھا ہے اور اس کے رواج پر افسوس کا اظہار کیا ہے، معلوم نہیں آج کے رواجی لوگ مجدد صاحب پر کیا فتوی لگائیں گے؟

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کا فتوی

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی مفتیٔ اعظم پاکستان رحمۃ اللہ نے اپنے ایک مطبوعہ فتوے "جماعت تہجد در رمضان" میں فرمایا ہے:

"میرے نزدیک مسئلہ زیر بحث میں فتوی یہی ہے کہ علاوہ تراویح کے رمضان میں کسی دوسری نفل کی جماعت (۲) درست نہیں۔ جمہور فقہا ومحدثین اسی پر ہیں اور اسی پر اکابر علمائے دیوبند کا عمل رہا ہے، سیدی وسندی حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ جن کا معمول پورے رمضان کی شب بیداری اور نفلوں میں سماعت قرآن کا تھا، جب لوگوں نے اس کی جماعت میں شرکت کی خواہش ظاہر کی تو اس کی اجازت نہیں دی، گھر کا دروازہ بند کر کے اندر حافظ کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ کی اقتداء میں

---

(۱) مکتوبات مترجم: ۲۴۱ دفتر اول

(۲) انوار الباری جس سے یہ عبارت نقل کی گئی ہے اس میں یہاں غلطی سے نماز لکھا گیا ہے۔ سیاق سباق کو دیکھ کر ہم نے اس کی تصحیح کر دی ہے۔ ۱۲۔ محمد شعیب اللہ

قرآن مجید سنتے تھے، پھر جب لوگوں کا اصرار بڑھا تو معمول یہ بنالیا کہ فرض نماز مسجد میں با جماعت پڑھ کر کچھ دیر آرام کرنے کے بعد تراویح میں پوری رات قرآن مجید سنتے تھے، جماعت مکان پر ہوتی تھی، جس میں چالیس پچاس آدمی شریک ہوتے تھے۔ یہ احقر بھی حضرت کی اسارت مالٹا سے پہلے دو سال اس جماعت میں شریک رہا ہے، جو تراویح کی جماعت تھی، نفل تہجد کی جماعت کو حضرت نے کبھی گوارا نہیں فرمایا۔"(۱)

ایک وضاحت

اوپر کی پیش کردہ حضرت مفتی صاحب کی عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے جماعت سے نفل نہیں پڑھی ہے؛ بل کہ جو پڑھی ہے وہ تراویح کی نماز ہے اور باوجود اصرار کے بھی حضرت نے اس کو گوارا نہیں فرمایا، اس سے ان لوگوں کی غلطی معلوم ہوگئی، جو حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ جماعت سے تہجد پڑھتے تھے، حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ جو حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کے پاس رہے ہیں وہ خود فرماتے ہیں کہ یہ تراویح کی جماعت تھی، نفل تہجد کی جماعت کو گوارا نہیں فرمایا۔ ظاہر ہے کہ اس سے بڑی کیا شہادت ہوسکتی ہے؟

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن رحمہ اللہ کا فتوی

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رحمہ اللہ نے اس سلسلے میں کئی فتوے تحریر فرمائے ہیں، ان میں سے یہاں صرف ایک نقل کرتا ہوں۔ ایک جگہ آپ تحریر کرتے ہیں:

(۱) بحوالہ انوار الباری شرح بخاری: ۲/ ۸۷

’’ماہ رمضان میں تداعی کے ساتھ جماعت وتر اور تراویح جائز ہے اور مشروع و مسنون ہے اور باقی نوافل سوائے تراویح کے رمضان شریف میں بھی تداعی کے ساتھ مکروہ ہیں، اور معنی تداعی کے صاحب درمختار نے یہاں بیان فرمائے ہیں کہ چار مقتدی ہوں۔ (جماعت نفل) اتفاقاً کبھی ہو تو کراہت تنزیہی ہے۔ اور اگر مواظبت (پابندی) اس پر کی جائے تو کراہت تحریمی ہے، تداعی کے ساتھ ہو یا بلا تداعی ......آگے چل کر فرماتے ہیں ...... اگر شہرت ہو جانے پر جماعت زیادہ ہونے لگے تو تداعی ثابت ہوگئی اور لازم آگئی، امام کو چاہئے کہ منع کردے۔‘‘(۱)

اس فتوی سے چند باتیں معلوم ہوئیں، ایک یہ کہ جماعت نفل کا مکروہ ہونا جس طرح اور دنوں میں ہے اسی طرح رمضان میں بھی ہے، دوسرے یہ کہ جماعت نفل میں اگر چار مقتدی ہو جائیں تو یہ مکروہ ہے، تیسرے یہ کہ جماعتِ نفل اتفاقاً اگر کبھی کر لی گئی تو تب بھی مکروہ تنزیہی ہے، اگر چار مقتدی ہو جائیں یا اس کی عادت بنالی یا پابندی سے جماعت کی جانے لگی تو مقتدی کم ہوں یا زیادہ ہر حال میں مکروہ تحریمی ہے، چوتھے یہ کہ لوگوں میں شہرت کا ہو جانا کہ فلاں جگہ تہجد کی جماعت ہوتی ہے، یہ بھی تداعی کے حکم میں ہے، لہٰذا اس سے بھی جماعت نفل مکروہ ہو جاتی ہے، امام کو منع کر دینا چاہئے۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ کا فتوی

حضرت شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

(۱) فتاوی دار العلوم دیوبند: ۴/۲۲۲-۴/۲۲۴

''نوافل میں تنہا تنہا پڑھنا ہی سنت مؤکدہ ہے، جیسے فرائض میں جماعت سنت مؤکدہ ہے، پس نوافل میں جماعت کرنا سنت مؤکدہ اور صحابہ وخلفا راشدین کے عمل کے خلاف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہوگا۔''(۱)

حضرت مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ کا فتوی

مفتی اعظم ہند حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ سے سوال کیا گیا کہ رمضان المبارک میں بعد تراویح صلوۃ نافلہ پڑھنا درست ہے یا نہیں۔ ہمارے محلّہ کی مسجد میں بڑے اہتمام سے پڑھی جاتی ہے۔ آپ نے اس کا جواب تحریر فرمایا ہے:

''یہ جماعت علی سبیل التداعی ہے جو کہ مکروہ ہے۔''(۲)

پھر ایک سوال اور کیا گیا ہے کہ تہجد کی نماز باجماعت ادا کرنا کیسا ہے؟ اس کا جواب آپ نے دیا کہ یہ بھی علی سبیل التداعی مکروہ ہے۔(۳)

علامہ عبدالشکور لکھنوی رحمہ اللہ کا فتوی

حضرت امام ربانی علامہ عبدالشکور لکھنوی رحمہ اللہ ''علم الفقه'' میں تحریر فرماتے ہیں:

''مکروہ تحریمی ہے نماز کسوف میں اور تمام نوافل میں بشرطیکہ اس اہتمام سے ادا کی جائیں جس اہتمام سے فرائض کی جماعت ہوتی ہے، یعنی اذان واقامت کے ساتھ یا اور کسی طریقہ سے لوگوں کو جمع کر کے، ہاں اگر بے اذان واقامت اور بے بلائے ہوئے دو تین آدمی جمع

---

(۱) اعلاء السنن: ۱۸/۷

(۲) فتاوی محمودیه: ۱۶۰/۲

(۳) فتاوی محمودیه: ۱۶۰/۲

ہو کر کسی نفل میں جماعت کرلیں تو دو شرطوں سے جائز ہے ایک یہ کہ اذان وا قامت نہ ہو اور کسی بھی طریقے پر لوگوں کو جمع نہ کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ صرف دو یا تین آدمی ہوں ورنہ مکروہ تحریمی ہے۔"(۱)

امام مالک وامام شافعی ودیگر ائمہ کرام کے فتاوے

اوپر علما احناف کا نقطۂ نظر اوران کے فتاوی نقل کیے گئے تھے۔اب ہم دیگر علما وائمہ کا مسلک وفتویٰ بھی مختصر طور پر پیش کرتے ہیں۔امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک ان کے شاگرد امام ابن وہب رحمہ اللہ نے یہ نقل کیا ہے کہ "اگر چند افراد نفل کی جماعت کرلیں تو کوئی حرج نہیں، لیکن اگر اس کی شہرت ہوگئی یا اس کے لیے لوگ جمع ہونے لگے تو اجازت نہیں۔(۲)

ملا علی القاری رحمہ اللہ کی شرح الشمائل سے اعلاء السنن میں نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

> "ابن حجر ہیثمی شافعی رحمہما اللہ اور شافعی مذہب کے دیگر علما نے تصریح کی ہے کہ نفل میں جماعت کرنا مشروع نہیں ہے۔"(۳)

نیز ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

> "فروع میں تصریح کردی گئی ہے کہ جب چار مقتدی ہوں تو نفل کی جماعت تمام فقہا کے نزدیک مکروہ ہے۔"(۴)

---

(۱) علم الفقه: ۲/۹۷

(۲) فتح الباري: ۳/۶۲

(۳) اعلاء السنن: ۷/۸۳

(۴) اعلاء السنن: ۷/۸۳

اس سے ثابت ہوا کہ تداعی واہتمام کے ساتھ جماعتِ نفل کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، تمام علماوائمہ اس کومکروہ قرار دیتے ہیں، اس سے پتہ چلا کہ بعض جاہل لوگوں میں جو یہ مشہور ہے کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ کے نزدیک نفل کی جماعت جائز ہے، یہ غلط ہے؛ بل کہ تمام فقہا کے نزدیک جماعتِ نفل کا اہتمام ناجائز ہے اور مکروہ ہے۔

خاتمہ اور دعا

فقہا کرام کی ان تصریحات سے مسئلہ بالکل صاف ہوگیا نفل نماز خواہ تہجد ہو یا کوئی اور باجماعت ادا کرنا جب کہ چار یا اس سے زیادہ مقتدی ہوں یا اس کا اہتمام کیا جائے یا اس کی شہرت ہوجائے بدعت اور مکروہ ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جن مساجد میں جماعت نفل ہوتی ہے وہاں اس کا اہتمام ہوتا ہے، حفاظ کو تیار کر کے بلایا جاتا ہے، پھر مقتدی بھی ایک دوسرے کو بلاتے ہیں، اس کی شہرت ہوتی ہے لوگ اس کے لئے خاص طور پر جمع ہوتے ہیں، غور کیجئے کہ ان فقہا کے کلام سے کیا اس کا بدعت ومکروہ ہونا ثابت نہیں ہوتا، اگر ثابت ہوتا ہے تو اس سے بچنا کیا ضروری نہیں ہے، اللہ سے دعا ہے کہ وہ دین کا صحیح فہم اور اس کی صحیح اتباع عطا فرمائے اور مسلمانوں کو ہر بدعت وگمراہی سے بچائے۔ آمین

فقط

محمد شعیب اللہ خان عفی عنہ

صدقۂ فطر

احکام ومسائل

بسم اللہ الرحمن الرحیم

صدقۂ فطر — احکام ومسائل

اسلام میں مختلف قسم کے صدقات کا حکم دیا گیا ہے اور ان میں سے ایک صدقۂ فطر بھی ہے جس کا عید الفطر کے مبارک ومسعود موقعہ پر دینا مشروع ہے۔ اس مختصر تحریر میں اسی تعلیم وحکم کے مختلف پہلو اور اس کے احکام ومسائل پر روشنی ڈالی جائے گی۔

صدقۂ فطر اور قرآن کریم

صدقۂ فطر اسلام کا ایک ایسا حکم ہے، جس سے شاید ہی کوئی ناواقف ہو، اس کی مشروعیت قرآن وحدیث سے ثابت ہے۔ قرآن کریم میں فرمایا گیا:

﴿ قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى ﴾ (الأعلىٰ)

(وہ کامیاب ہو گیا جس نے زکوۃ دی۔)

اس آیت کی تفسیر میں متعدد اقوال مذکور ومنقول ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہاں زکوۃ سے صدقۂ فطر مراد ہے۔ امام بزار رحمہ اللہ نے بہ طریق عمرو بن عوف رضی اللہ عنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث نقل کی ہے کہ آپ نماز عید سے قبل صدقۂ فطر کا حکم دیتے تھے اور دلیل میں اسی آیت کی تلاوت فرماتے تھے، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ آپ عید میں جانے سے پہلے صدقۂ فطر دیتے تھے اور

اسی آیت کو دلیل میں پیش فرماتے۔(۱)

حضرت علی، حضرت ابوسعید خدری، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم کا یہی قول ہے، اور تابعین میں سے ابن سیرین، ابوالعالیہ، قتادہ اور حضرت عطا رضی اللہ عنہم کی یہی رائے ہے۔(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ اس آیت میں (ایک قول کے مطابق) ''تزکی'' کا مطلب ہے صدقۂ فطر ادا کرنا، معلوم ہوا کہ صدقۂ فطر کی مشروعیت قرآن مجید سے بھی ثابت ہے۔

صدقۂ فطر احادیث میں

اور احادیث تو اس سلسلے میں بہت سی آئی ہیں، بطور نمونہ چند درج کرتا ہوں:

(۱) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

« فَرَضَ رَسُوْلُ اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم زَكَاةَ الفِطْر صَاعاً مِن تَمَرٍ أو صَاعاً مِن شَعِيرٍ عَلَى العَبْدِ وَالْحُرِّ وَالذَّكَرِ وَالأُنْثٰى وَالصَّغِيرِ وَالْكَبِير مِنَ الْمُسْلِمِينَ. »

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں میں سے ہر غلام وآزاد، مرد وعورت، بچے اور بوڑھے پر ایک صاع جو یا ایک صاع کھجور، صدقۂ فطر میں دینا فرض قرار دیا ہے۔)(۳)

---

(۱) الاکلیل فی استنباط التنزیل:۲۲۱

(۲) روح المعاني: ۱۲۶/۳،قرطبي:۲۱/۲۰

(۳) بخاري: ۲۰۴/۱، رقم: ۱۴۳۲، مسلم: ۳۱۷/۱، رقم:۹۸۴، و ۹۸۶، ابو داؤد: ۱۶۱۱، نسائی: ۲۵۰۴،صحیح ابن خزیمه: ۸۷/۴وغیره

(۲) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ ہی سے روایت ہے:

«أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِإِخْرَاجِ زَكَاةِ الفِطْرِ أَنْ تُؤَدّٰى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلاةِ.»

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں عید کی نماز کو نکلنے سے پہلے صدقۂ فطر ادا کرنے کا حکم فرمایا ہے)(۱)

(۳) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنی بصرہ کے امارت کے دور میں، ایک بار رمضان کے اخیر ایام میں فرمایا کہ اپنے روزوں کی زکوۃ نکالو، یہ سن کر لوگ ایک دوسرے کو دیکھنے لگے (کہ یہ روزوں کی زکوۃ کیا ہوتی ہے) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہاں اہل مدینہ میں سے جو لوگ ہیں وہ کھڑے ہوں اور اپنے بھائیوں کو تعلیم دیں، یہ لوگ نہیں جانتے کہ یہ زکوۃ (صدقۂ فطر) اللہ کے رسول علیہ السلام نے ہر مرد وعورت اور آزاد وغلام پر ایک صاع جو یا کھجور یا آدھا صاع گیہوں فرض قرار دیا ہے۔(۲)

(۴) حضرت ثعلبہ بن صعیر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دیتے ہوئے کھڑے ہوئے اور صدقۂ فطر ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو ہر ایک فرد کی جانب سے دینے کا حکم فرمایا، اس کے راوی علی نے اس میں یہ بھی کہا کہ ایک صاع گیہوں دو فرد کی جانب سے بڑے و بچے، آزاد وغلام کی جانب سے دینے کا حکم فرمایا۔(۳)

---

(۱) بخاري: ۱/۲۰۴، رقم: ۱۴۳۸، مسلم: ۱/۳۱۸، رقم: ۹۸۶، ابو داؤد: ۱۶۱۰، نسائي: ۲۵۲۱، احمد: ۲/۱۵۴

(۲) نسائي: ۱/۳۴۷، رقم: ۲۵۰۸، ابو دائود: ۱/۲۲۹، رقم: ۱۶۲۲

(۳) ابو داؤد: ۱۶۲۰

(۵) حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

« فَرَضَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم صَدَقَةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ شَعِيْر ، أَوْ صَاعاً مِنْ تَمرٍ أَوْ صَاعاً مِنْ أَقِطٍ . »

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۂ فطر میں ایک صاع جو یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع پنیر مشروع کیا ہے۔)(۱)

ان احادیث سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۂ فطر کو ہر مسلمان پر لازم وضروری قرار دیا ہے۔

صدقۂ فطر کا فقہی حکم

صدقۂ فطر کا فقہی حکم کیا ہے، اس کے بارے میں کتابوں میں وضاحت ہے کہ جمہور علما نے صدقۂ فطر کو لازم وضروری قرار دیا ہے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے امام ابن المنذر رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ انھوں نے کہا:

"أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن صدقة الفطر فرض، وقال اسحاق: هو كالإجماع من أهل العلم، وزعم ابن عبد البر: أن بعض المتأخرين من أصحاب مالک و داؤد يقولون هي سنة مؤكدة ، وسائر العلماء على أنها واجبة. "

(اہل علم جن سے ہم نے علم کو محفوظ کیا ہے ان سب کا اجماع ہے کہ صدقۂ فطر فرض ہے اور امام اسحاق رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ گویا اہل علم کا

(۱) نسائي: ۲۵۱۱

اجماع ہے، اور ابن عبد البر رحمہ اللہ نے گمان کیا ہے کہ امام مالک اور امام داؤد رحمہما اللہ کے اصحاب میں سے بعض متأخرین کہتے ہیں کہ یہ سنت مؤکدہ ہے اور دیگر تمام علماء اس بات پر قائم ہیں کہ یہ واجب ہے۔)(۱)

اور مشہور شافعی امام علامہ نووی رحمہ اللہ نے شرح مھذب میں کہا کہ:

" وزكاة الفطرواجبة عندنا و عند جماهير العلماء، وحكى صاحب البيان وغيره عن ابن اللبان من أصحابنا أنها سنة وليست بواجبة ،وقال ابوحنيفة: هي واجبة وليست بفريضة".

(صدقۂ فطر ہمارے نزدیک اور جمہور علما کے نزدیک واجب ہے، اور صاحب بیان وغیرہ نے ہمارے اصحاب میں سے ابن اللبان سے نقل کیا ہے کہ صدقہ فطر سنت مؤکدہ ہے، واجب نہیں ہے اور ابوحنیفہ نے کہا کہ یہ واجب ہے اور فرض نہیں ہے۔)(۲)

اور علامہ ابن عبد البر مالکی رحمہ اللہ نے فرمایا:

"وذكر أبو التمام قال: قال مالک: زكاة الفطر واجبة، وبه قال أهل العلم كلهم إلا بعض أهل العراق ، فإنه قال: سنة مؤكدة ، قال أبوعمر: اختلف المتأخرون من أصحاب مالک في هذه المسئلة ، فقال بعضهم: هي

(۱) المغني: ۳۵۱/۲

(۲) المجموع شرح المهذب: ۸۵/۶

سنة مؤكدة ، وقال بعضهم: هي فرض واجب، وممن ذهب إلى مذاهبهم أصبغ بن الفرج ، وكذلک اختلف أصحاب داؤد بن على فيها أيضاً على قولين: أحدهما أنها فرض واجب والآخر أنها سنة مؤكدة ، وسائر العلماء على أنها واجبة"

(ابو التمام نے کہا کہ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صدقۂ فطر واجب ہے اور یہی تمام اہل علم کا قول ہے، سوائے بعض اہل عراق کے کہ انھوں نے کہا کہ یہ سنت مؤکدہ ہے، ابوعمر رحمہ اللہ کہتا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کے اصحاب میں سے متأخرین نے اس مسئلے میں اختلاف کیا ہے، بعض نے کہا کہ یہ سنت مؤکدہ ہے اور بعض نے کہا کہ فرض واجب ہے اور ان مذاہب کی طرف جو لوگ گئے ہیں ان میں سے اصبغ بن الفرج رحمہ اللہ بھی ہیں، اسی طرح اس میں داؤد بن علی رحمہ اللہ کے اصحاب نے بھی دو قولوں پر اختلاف کیا ہے: ایک یہ کہ یہ فرض واجب ہے اور دوسرا یہ کہ سنت مؤکدہ ہے، لیکن دیگر تمام علما اس بات پر ہیں کہ یہ واجب ہے۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ جمہور علما کے نزدیک جن میں ائمہ اربعہ بھی ہیں، صدقۂ فطر لازم وضروری ہے۔ البتہ اس میں بحث کی گئی ہے کہ اس کا فقہی حکم کیا ہے؟ ائمہ ثلاثہ (امام شافعی، امام مالک، امام احمد رحمہم اللہ) اور جمہور علما نے اس کو فرض قرار دیا ہے۔ نیز امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت عطا، حضرت ابن سیرین اور حضرت

(۱) تمهيد ابن عبد البر: ۳۲۳/۱۴

ابوالعالیہ سے بھی اس کی فرضیت نقل کی ہے،اور فتح الباری میں ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ نے لکھا ہے کہ ابن منیر وغیرہ نے اس کی فرضیت پر اجماع نقل کیا ہے۔(۱)

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ کے نزدیک صدقۂ فطر واجب ہے، جیسا کہ فقہ حنفی کی کتب میں مصرح ہے؛ مگر ان دونوں اقوال میں حقیقت میں کوئی تعارض نہیں ہے؛ کیوں کہ عام طور پر واجب پر فرض کا اطلاق کردیا جاتا ہے اور احناف اس سلسلے میں احتیاط برتتے ہیں؛ کیوں کہ فرض وہ ہے جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اور جو دلیل ظنی سے ثابت ہو وہ واجب کہلاتا ہے، جب کہ وجوب کے آثار پائے جائیں۔اور صدقۂ فطر کا ثبوت یا تو آیت سے ہے جو ثبوتاً تو قطعی ہے؛ مگر دلالۃً ظنی ہے، یا حدیث سے ہے جو دلالۃً تو قطعی ہے؛ مگر ثبوتاً ظنی ہے۔لہٰذا ایسی دلیل سے واجب ثابت ہوتا ہے۔

چناں چہ علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

> ’’صدقۂ فطر واجب ہے،اور اس سے مراد وہ وجوب ہے جو ہماری اصطلاح میں رائج ہے، اگر چہ کہ حدیث میں: ’’فَرَضَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الفِطْرِ‘‘ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں؛ کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے وجوبی حکم دیا، اور جو حکم دلیل ظنی سے ثابت ہو وہ صرف وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔‘‘(۲)

اور امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ:

’’وقال أبوحنيفة: هي واجبةٌ و ليستْ بفريضةٍ بناءً على أصله أَنّ الواجبَ ما ثَبَتَ بِدليل ظَنّي ، والفرض ما ثَبَتَ

(۱) فتح الباري: ۳/۳۶۷

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۷۰

بدليل مَقْطُوع، ومذهبنا أنه لا فرق و تُسَمّٰى واجبةً وفرضاً.''

(اور امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ نے کہا کہ یہ صدقہ فطر واجب ہے، فرض نہیں، ان کے اس اصول کی بنا پر کہ واجب وہ ہے جو دلیل ظنی سے ثابت ہو اور فرض وہ ہے جو دلیل قطعی سے ثابت ہو؛ مگر ہمارے یعنی شوافع کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہیں اور اس کو واجب وفرض دونوں نام رکھے جاتے ہیں۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ صرف لفظی اختلاف ہے، حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں، سب کے نزدیک صدقۂ فطر لازم وضروری ہے خواہ اس کا نام آپ واجب رکھئے یا فرض کے نام سے یاد کیجئے۔

کیا صدقہ فطر کا حکم منسوخ ہے؟

بعض علما کا یہ خیال ہے کہ صدقۂ فطر کا وجوب منسوخ ہوگیا۔ ابراہیم بن علیہ اور ابو بکر بن کیسان رَحِمَہُ اللہُ کا یہی قول ہے، ان حضرات نے قیس بن سعد بن عبادہ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ حضرت قیس بن سعد رَضِیَ اللہُ عَنْہُ نے کہا کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ہمیں زکوۃ کا حکم نازل ہونے سے پہلے صدقۂ فطر کا حکم دیا تھا، جب زکوۃ کا حکم نازل ہوگیا تو ہمیں نہ اس کا حکم دیا اور نہ ہم کو اس سے منع کیا اور ہم اس کو ادا کرتے رہے۔(۲)

مگر اس استدلال کو ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ نے یہ کہہ کر رد کردیا ہے کہ اولاً تو اس

---

(۱) المجموع: ۸۵/۶

(۲) نسائي: ۳۴۷/۱، رقم: ۲۵۹۷

حدیث کی سند میں ایک راوی مجہول ہے۔ثانیاً اگر حدیث صحیح بھی ہوتو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ حکم زکوۃ کے نزول کے بعد صدقۂ فطر کا دوبارہ حکم نہیں دیا اور ہوسکتا ہے کہ پہلے جو حکم دے دیا تھا اسی پر اکتفا فرمایا ہو؛ کیوں کہ ایک فرض کا حکم نازل ہونے سے، دوسرا فرض ساقط نہیں ہوجاتا۔(۱)

لہٰذا یہ کہنا صحیح نہیں کہ صدقۂ فطر کا حکم منسوخ ہوگیا؛ لہٰذا چاہیں تو دیں، چاہیں تو نہ دیں۔نہیں؛ بل کہ یہ واجب ہے ضرور ادا کرنا چاہیے۔

صدقہ فطر کی وجہ تسمیہ:

صدقۂ فطر کی وجہ تسمیہ کیا ہے؟ اس میں دوقول ہیں: ایک یہ ہے کہ یہ صدقہ چوں کہ رمضان کے اختتام پر عید الفطر کے دن مشروع ہے، اس لیے اس کو صدقۂ فطر کہا جاتا ہے۔فطر کے معنی افطار کرنے کے ہیں اور رمضان کے ختم پر روزوں کا سلسلہ ختم ہوجاتا ہے، اس لئے رمضان کی عید کو عید الفطر اور اس صدقہ کو صدقۂ فطر کہا جاتا ہے۔دوسرا قول یہ ہے کہ فطر کے معنی ''خلقت و بناوٹ'' کے ہیں جیسا کہ اللہ تعالے نے فرمایا:

﴿ فِطْرَ ةَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾

(اللہ کی بناوٹ جس پر کہ اللہ نے انسانوں کو پیدا کیا ہے۔)

پس اسی سے صدقۂ فطر کو صدقۂ فطر کہتے ہیں؛ کیوں کہ یہ صدقہ دراصل اپنی ذات ونفس کا صدقہ ہے جسے اللہ نے پیدا کیا ہے، جس طرح زکاۃ مال کا صدقہ ہے، یہ جان کا صدقہ ہے جس سے آپ کا تزکیہ کیا جاتا ہے۔(۲)

(۱) فتح الباري: ۳/۳٦۸

(۲) المغنی لابن قدامه:۲/۳۵۱،مغنی المحتاج: ۱/۴۰۱

صدقۂ فطر کی حکمت

صدقۂ فطر کس وجہ سے مشروع ہوا؟ اس کے بارے میں حدیث میں وضاحت فرمائی گئی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

« فَرَضَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم زَکَاۃَ الفِطْرِ طُھْرَۃً لِلصَّائِمِ. في رواية البيهقي: طهرة للصيام...... مِنَ اللَّغْوِ وَالرَّفَثِ وَطُعْمَۃً لِلْمَسَاکِیْنِ. »

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ دار کو فضول ولغو باتوں اور فحش کاموں کے اثرات سے پاک کرنے اور محتاجوں کے کھانے کا بندوبست کرنے کے لیے صدقۂ فطر فرض فرمایا ہے۔)(۱)

اور دارقطنی نے اس کو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بھی روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« زَکَاۃُ الفِطْرِ طُھْرَۃٌ لِلصَّائِمِ مِنَ اللَّغْوِ وَالرَّفَثِ وَ طُعْمَۃٌ لِلْمَسَاکِیْنِ. »

(صدقۂ فطر روزہ دار کے لیے فضول ولغو باتوں اور فحش کاموں کے اثرات سے پاکی ہے اور محتاجوں کے کھانے کا ایک ذریعہ ہے۔)(۲)

اس حدیث میں صدقۂ فطر کی مشروعیت کی دو حکمتیں بتائی گئی ہیں: ایک یہ کہ روزوں کو فضول ولغو باتوں اور فحش کاموں کے اثرات سے پاک کرنا۔ یہ اس لیے کہ عام طور پر ہم جو روزے رکھتے ہیں اس میں زبان سے لغو وفضول اور خلاف شرع

---

(۱) ابو دائود: ۱/۲۲۷، رقم: ۱۶۰۹، ابن ماجہ: ۱۸۲۷، شعب الایمان: ۴/۱۶۲، دارقطنی: ۲/۱۳۸
(۲) دارقطني: ۲/۱۳۸

باتیں صادر ہوجاتی ہیں، جس سے روزہ غلط طور پر متأثر ہوتا ہے اور اس کی برکات ختم ہوجاتی ہیں، اسی طرح دیگر اعضاء وجوارح سے گناہ وخطاء کا صدور ہوتا رہتا ہے جس کی بنا پر روزہ خراب ہوجاتا ہے؛ لہٰذا صدقۂ فطر واجب کیا گیا کہ صدقۂ فطر ان گناہوں کے اثرات کو دھو کر روزوں کو پاک وصاف بنا دیتا ہے۔

دوسری حکمت یہ ہے کہ غریب ومسکین لوگوں کے کھانے کا بندوبست کیا جائے عید کا دن اہل اسلام کی خوشی کا دن ہے، اس عظیم خوشی کے دن اپنے رشتہ داروں، دوست واحباب اور پڑوسیوں میں جو لوگ محتاج وبے کس ہوں ان کو بھی اپنی خوشی میں شامل کرنا بل کہ ان کو بھی خوشی منانے کا موقعہ فراہم کرنا ضروری بھی ہے اور فطرت انسانی کا تقاضا بھی، لہٰذا حکم دیا گیا کہ عید سے پہلے صدقۂ فطر مساکین کو دیدیا جائے تا کہ وہ بھی عید کے دن کچھ خوشی کا سامان کرسکیں اور سب کے ساتھ عید منائیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ اسلام کی تعلیمات کس قدر حکیمانہ ہوتی ہیں اور اس کے ایک ایک حکم میں کئی کئی حکمتیں ومصلحتیں پوشیدہ ہوتی ہیں، دیکھئے صدقۂ فطر سے ایک طرف روزوں میں ہونے والی لغویات وفضولیات اور غلط حرکات کا تدارک کیا جارہا ہے تو دوسری طرف محتاجوں اور بے کسوں کی عید کا سامان بھی کیا جارہا ہے، تا کہ وہ بھی اپنے اہل وعیال کے ساتھ شریک عید وخوشی ہوجائیں۔

صدقۂ فطر اور صحابہ کے معمولات

صدقۂ فطر کے سلسلہ میں صحابہ کا معمول بھی احادیث میں منقول ہے:

(۱) حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں صدقۂ فطر کھانے (یعنی گیہوں) میں سے ایک صاع، جو میں سے ایک صاع، کھجور میں سے ایک صاع، پنیر میں سے ایک صاع اور خشک انگور (کشمش)

میں سے ایک صاع دیتے تھے۔(۱)

(۲) حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ ہی فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں صرف کھجور، جواور پنیر میں سے ایک ایک صاع، صدقہ فطر میں نکالتے تھے۔(۲)

(۳) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں لوگ صدقۂ فطر میں جو، یا کھجور یا خشک انگور میں سے ایک صاع نکالتے تھے۔(۳)

(۴) حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم اللہ کے نبی علیہ السلام کے دور میں صدقۂ فطر میں دومُد گیہوں دیا کرتے تھے۔(۴)

(۵) حضرت اسماء رضی اللہ عنہا اپنے گھر والوں میں سے آزاد وغلام سب کی طرف سے دومد گیہوں یا ایک صاع کھجور اس مد سے نکالتی تھیں جس سے لوگ معاملہ کرتے تھے۔(۵)

(۶) حضرت عبداللہ بن عمر صدقۂ فطر اپنے گھر کے لوگوں میں سے چھوٹے اور بڑے، آزاد اور غلام سب کی طرف سے دیتے تھے۔(۶)

---

(۱) بخاري: ۱/۲۰۴، رقم: ۱۴۳۵، مسلم:۱/۳۱۸، رقم: ۹۷۵، نسائی: ۱/۳۴۷، رقم: ۲۵۱۸، ابو دائود: ۱/۲۲۸، رقم: ۱۶۱۸، طحاوی: ۱/۲۶۸، ترمذی: ۱/۱۴۶، رقم: ۶۷۳

(۲) مسند حمیدي: ۲/۳۲۷، طحاوی: ۱/۲۶۸ وغیرہ

(۳) نسائي: ۱/۳۴۸، رقم: ۲۵۱۶، ابو دائود: ۱/۲۲۷، رقم: ۱۶۱۴

(۴) طحاوي: ۱/۲۶۹

(۵) طحاوي: ۱/۲۶۹

(۶) مسندحمیدي: ۲/۴۶۸

(۷) حضرت سالم بن عبداللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اپنے مُکاتَب غلاموں کی طرف سے بھی صدقۂ فطر نکالتے تھے۔(۱)

فائدہ: مکاتب وہ غلام ہے جس کو آقا نے ایک مقررہ رقم ادا کرنے پر آزاد کرنے کہہ دیا ہو، مثلاً اگر ایک ہزار روپئے دے دے تو آزاد وغیرہ۔

(۸) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما صدقۂ فطر میں کھجور دیا کرتے تھے، ایک دفعہ مدینہ والوں کو اس کی سخت حاجت پڑ گئی تو اس سال جو دیئے۔(۲)

(۹) حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم عیدالفطر سے ایک یا دو دن پہلے ہی صدقۂ فطر دے دیا کرتے تھے۔(۳)

(۱۰) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما عید سے دو یا تین دن پہلے صدقۂ فطر ان لوگوں کے پاس جمع فرما دیتے جو صدقۂ فطر جمع کرتے تھے۔(۴)

ان روایات سے صدقۂ فطر کے بارے میں حضرات صحابہ کے معمولات کا علم ہوتا ہے، جن کا خلاصہ درج ذیل نمبرات میں ملے گا:

(۱) عام طور پر صدقۂ فطر ان چیزوں سے دیا جاتا تھا: کھجور، جو، پنیر، خشک انگور یعنی کشمش اور ان میں سے بھی بعض صحابہ جیسے عبداللہ بن عمر عام طور پر کھجور دیا کرتے تھے۔

(۲) اور یہ چیزیں ایک صاع دی جاتی تھیں۔ (صاع کی مقدار آگے آرہی ہے)

---

(۱) جامع المسانید: ۱/۴۶۸

(۲) بخاري: ۱/۲۰۵، رقم: ۱۴۴۰، مؤطا مالک: ۱۲۴، ابو دائود: ۱/۲۲۸، رقم: ۱۶۱۵، احمد: ۲/۵

(۳) بخاري: ۱/۲۰۵، رقم: ۱۴۴۰

(۴) موطا مالک: ۱۲۴

(۳) گیہوں میں سے دومُد دیا کرتے تھے۔(دومُد آدھا صاع ہوتے ہیں)

(۴) اپنی طرف سے اور اپنے گھر کے دیگر آزادو غلام، بڑے چھوٹے افراد کی طرف سے بھی نکالتے تھے یعنی جن کا نفقہ اپنے ذمہ ہوتا، ان کا صدقہ فطرادا کرتے اور جن کا نفقہ ذمہ نہ ہوتا ان کو ترغیب دے کران کی طرف سے نکالتے تھے۔

(۵) عید سے ایک دو دن پہلے ہی نکال دیتے اور امیر المومنین کی طرف سے مقررہ افراد کے پاس جمع کر دیتے تھے۔

صدقۂ فطر کے وجوب وادا کرنے کا وقت

صدقۂ فطر کب واجب ہوتا ہے اور اس کو کب تک ادا کیا جائے؟ جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے تو فقہا نے لکھا ہے کہ صدقۂ فطر عید الفطر کی صبح صادق پر واجب ہوتا ہے؛ لہٰذا جو شخص اس وقت موجود ہے اس پر واجب ہو جائے گا۔لہٰذا جس کی موت عید کے دن صبح صادق سے پہلے ہوگئی اس پر یہ صدقہ واجب نہیں اور جس کی موت صبح صادق کے بعد ہوئی اس پر واجب ہوگا،اسی طرح جو بچہ اس وقت سے پہلے پیدا ہوا اس کا صدقہ فطر باپ دے گا اور جو بچہ اس وقت کے بعد پیدا ہوا اس کا صدقۂ فطر واجب نہیں، نیز جو شخص صبح صادق سے پہلے ایمان لایا اس پر یہ واجب ہو جائے گا اور جو اس وقت کے بعد ایمان لایا اس پر واجب نہ ہوگا،اسی طرح جو فقیر آدمی صبح صادق سے پہلے مال دار ہو گیا اس پر یہ واجب ہے اور جو اس وقت کے بعد مالدار ہوا اس پر واجب نہیں۔(۱)

اور رہا دوسرا مسئلہ کہ کب ادا کیا جائے؟ تو معلوم ہونا چاہئے کہ اس کا وقت تو وہ ہے جس کا ذکر حدیث میں گزرا ہے:

---

(۱) المبسوط: ۱۰۸/۳، الدر المختار مع الشامي: ۳٦۷/۲،تحفة الفقهاء: ۳۳۹/۱

« وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدّٰى قَبْلَ خُرُوْجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلاةِ. »

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اس کو لوگوں کے عید کے لیے نکلنے سے پہلے ادا کیا جائے۔)

لہٰذا صدقہ فطر عید کی نماز کو جانے سے پہلے ادا کر دینا چاہیے۔

نیز ایک حدیث میں بروایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« فَرَضَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم زَكَاةَ الفِطْرِ طُهْرَةً لِلصَّائِمِ ...... في رواية البيهقي: طهرة للصيام ...... مِنَ اللَّغْوِ وَالرَّفَثِ وَ طُعْمَةً لِلْمَسَاكِيْنِ، وَ مَنْ أَدَّاهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ فَهِيَ صَدَقَةٌ مَقْبُوْلَةٌ، وَ مَنْ أَدّاهَا بَعْدَ الصَّلَاةِ فَهِيَ صَدَقَةٌ مِنَ الصَّدَقَاتِ. »

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ دار کو فضول ولغو باتوں اور فحش کاموں کے اثرات سے پاک کرنے اور محتاجوں کے کھانے کا بندوبست کرنے کے لیے صدقۂ فطر فرض فرمایا ہے اور جس نے عیدگاہ جانے سے پہلے اس کو ادا کیا وہ اس کے لیے مقبول صدقہ ہے اور جس نے نماز کے بعد میں ادا کیا تو وہ عام صدقات میں سے ایک صدقہ ہے۔)(۱)

اس سے بھی معلوم ہوا کہ عیدگاہ جانے سے پہلے ادا کر دینا چاہئے اور بہتر یہ ہے کہ دو چار دن قبل عیدی ادا کر دیا جائے۔ جیسا کہ اوپر حضرات صحابہ کا معمول بیان

(۱) ابو دائود: ۱/ ۲۲۷، رقم: ۱۶۰۹، ابن ماجه: ۱۸۲۷، شعب الایمان: ۴/ ۱۶۲

کر چکا ہوں۔ اور اگر شروع رمضان میں ادا کر دے؛ بل کہ رمضان آنے سے پہلے بھی ادا کر دے تو جائز ہے۔

علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے لکھا ہے:

بعض کے نزدیک رمضان داخل ہونے کے بعد کبھی بھی صدقہ فطر دیا جا سکتا ہے، رمضان کے آنے سے پہلے نہیں؛ لیکن عام متون میں یہی لکھا ہے کہ رمضان سے پہلے بھی دیا جا سکتا ہے، اور یہی مذہب ہے۔ (۱)

لیکن علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ نے فتاوی ظہیریہ و فتاوی قاضی خان کے حوالے سے فتوی اس پر نقل کیا ہے کہ رمضان کے داخل ہونے کے بعد کسی وقت دیا جا سکتا ہے، رمضان سے پہلے نہیں۔ (۲)

اگر کسی نے عید سے پہلے صدقہ ادا نہ کیا تو وہ اس سے ساقط نہ ہوگا؛ بل کہ بعد میں کبھی نہ کبھی اس کو ادا کرنا چاہئے، اگر چہ کہ ایک لمبی مدت کیوں نہ گزر گئی ہو، اس لیے جلد سے جلد ادا کر دے۔ (۳)

صدقۂ فطر کن لوگوں پر واجب ہے؟

صدقۂ فطر کن کن لوگوں پر واجب ہے؟ اس بارے میں بعض امور میں فقہا کا اختلاف ہے اور اس سلسلے میں وہ حدیث اصل ہے جو اوپر گزر چکی ہے، جس میں ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے صدقۂ فطر ہر آزاد و غلام، مرد و عورت، چھوٹے اور بڑے پر جو مسلمانوں میں سے ہو، ایک صاع جو یا کھجور فرض کیا ہے۔ (۴)

(۱) الدر المختار مع الشامي: ۲/۳۶۷، البحر الرائق: ۲/۲۷۵
(۲) البحر الرائق: ۲/۲۷۵
(۳) هدايه: ۱/۱۱۷، المبسوط: ۳/۱۱۰
(۴) بخاري: ۱/۲۰۴، مسلم: ۱/۳۱۷

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صدقۂ فطر ہر مسلمان پر واجب ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، اور خواہ وہ آزاد ہو یا غلام، بچہ ہو یا بڑا؛ مگر بعض اور دلائل کی وجہ سے فقہاان میں سے بعض میں کچھ تفصیل کرتے ہیں۔ اور اسی سے فقہا میں اختلاف ہوا ہے۔

صدقۂ فطر مال دار مسلمان پر واجب ہے

ایک تو اس میں کہ صدقۂ فطر صرف مالدار مسلمان پر واجب ہے یا محتاج پر بھی واجب ہے؟ امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ ائمہ ہر اس مسلمان پر اس کو واجب قرار دیتے ہیں جس کے پاس اپنے اور اپنے اہل وعیال کے لئے عید کے دن کے کھانے پینے کا سامان موجود ہو اور احناف یہ کہتے ہیں کہ جو صاحب نصاب ہو اور وہ نصاب بھی اس کی ضروریات سے زائد ہو اس پر یہ صدقہ واجب ہے۔

تحفة الملوک میں ہے:

"صدقة الفطر تجب على كل حر مسلم مالك نصاباً فاضلاً عن حاجته الأصلية وإن كا ن غير نام."

(صدقۂ فطر ہر اس آزاد مسلمان پر واجب ہے جو اپنی حاجت اصلیہ سے زائد نصاب کا مالک ہو، اگر چہ کہ وہ نصاب نامی نہ ہو۔)(۱)

اور امام قدوری اور امام مرغینانی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ:

"صدقة الفطر واجبة على الحر المسلم إذا كان مالكاً لمقدار النصاب فاضلاً عن مسكنه وثيابه و أثاثه و فرسه و سلاحه و عبيده للخدمة ."

(صدقہ فطر اس آزاد مسلمان پر واجب ہے جو مقدار نصاب کا مالک

---

(۱) تحفة الملوک:۱/۱۳۱

ہو، جب کہ وہ نصاب اس کے مسکن، کپڑوں، گھریلو سامان، سواری کے گھوڑے اور ہتھیار اور خدمت کے غلاموں سے زائد از ضرورت ہو۔)(۱)

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے فرمایا:

« خير الصدقة ما كان عن ظهر غني.»

(بہترین صدقہ وہ ہے جو (ضروریات سے) فاضل وزائد مال سے دیا جائے۔)(۲)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جس کے پاس اتنا مال ہے کہ اس سے اپنی اور اپنے اہل وعیال کی ضروریات پورا کرنے کے بعد بھی وہ بچا رہتا ہے تو اس پر تو ضروری ہے کہ صدقہ دے اور جس کے پاس بچا نہ رہے، وہ خود محتاج ہو تو اس کو صدقہ دینا افضل بھی نہیں، چہ جائے کہ واجب ہو۔

الغرض جو مسلمان غنی و مال دار ہو اس پر صدقۂ فطر واجب ہے، اب رہا یہ کہ غنی کس کو کہیں گے؟ تو امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ کے نزدیک غنی وہ ہے جو صاحب نصاب ہو، یعنی جس کے پاس اتنا مال ہو جس پر زکاۃ فرض ہو جاتی ہے، اسی لیے احادیث میں مذکور ہے کہ پانچ اوقیہ سے کم میں زکوۃ نہیں۔

"ليس فيما دون خمس أواق صدقة." (۳)

---

(۱) بداية المبتدي: ۳۸

(۲) بخاري: ۱/۱۹۲، رقم: ۱۳۶۰، ومسلم: ۱/۳۳۲، رقم: ۱۰۳۴، والنسائی: ۱/۳۵۱، رقم: ۲۵۴۳، احمد: ۳/۴۳۴، صحیح ابن خزیمه: ۴/۹۷، والحمیدی فی مسنده: ۲/۵۳۶

(۳) بخاري: ۱/۱۹۴، رقم: ۱۳۴۰، مسلم: ۹۷۹، نسائی: ۱/۳۴۲، رقم: ۲۴۷۶، ابو دائود: ۱/۲۱۷، رقم: ۱۵۵۸، مؤطامالک: ۱۰۵

اور ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا ہے تو پانچ اوقیہ دوسو درہم ہوئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ زکوۃ کا نصاب دوسو درہم ہے، اس سے کم میں زکوۃ نہیں، جب زکوۃ کے بارے میں غنی کی یہ حد ہے تو امام ابوحنیفہ صدقۂ فطر میں بھی غنی کی یہی حد قرار دیتے ہیں۔

غرض جو صاحبِ نصاب ہو (یعنی جس کے پاس ضروریات سے زائد ساڑھے سات تولے سونا یا ساڑھے باون تولے چاندی ہو اور آج کے حساب کے مطابق جو ۶۱۲ رگرام چاندی یا ۸۷ رگرام سونا رکھتا ہو) اس پر صدقۂ فطر واجب ہے اور دیگر ائمہ کرام کے نزدیک صدقۂ فطر اس پر بھی واجب ہے جس کے پاس اپنا اور اپنے اہل وعیال کا ایک دن کا کھانا اور عید کی ضروریات موجود ہوں۔

چناں چہ فقہ شافعی کی کتاب "حلیة العلماء" میں ہے:

"زكاة الفطر واجبةٌ على كل حرّ مسلم يملك ما يخرجه من صدقة الفطر فاضلاً عن كفايته و كفاية من تلزمه كفايته في ليلة الفطر و يومه."

(صدقۂ فطر ہر اس آزاد مسلمان پر واجب ہے، جو صدقۂ فطر نکالنے کے لئے اتنے مال کا مالک ہو جو عید الفطر کی رات اور دن کے لئے اپنی اور اپنے ماتحتوں کی کفایت سے زائد ہو۔)(۱)

اس لیے اللہ تعالی نے جن لوگوں کو بالکل ہی محتاج نہیں بنا دیا ہے، بل کہ نصاب کے مالک نہ ہونے کے باوجود، اچھا کھاتے پیتے ہیں وہ بھی صدقۂ فطر ادا کردیں تو بہتر ہے۔

---

(۱) حلیة العلماء: ۱۰۱/۳

نصاب کے بارے میں ایک وضاحت

اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ زکاۃ کے نصاب کا مالک ہونا صدقۂ فطر کے وجوب کے لیے بھی شرط ہے؛ مگر یہاں اس کے متعلق ایک وضاحت ضروری ہے، وہ یہ کہ زکوۃ کے لیے نصاب پر ایک سال گزرنا بھی شرط ہے؛ لیکن صدقۂ فطر کے لیے نصاب پر ایک سال گزرنا شرط نہیں، بل کہ اگر عید کے دن صبح صادق سے پہلے وہ نصاب کا مالک ہوا تو اس پر بھی صدقۂ فطر لازم و واجب ہے، دوسرے یہ کہ زکوۃ کے نصاب میں یہ شرط بھی ہے کہ وہ نامی یعنی بڑھنے کی صلاحیت رکھتا ہو، جیسے سونا چاندی یا مال تجارت؛ مگر صدقۂ فطر والے نصاب میں یہ شرط بھی نہیں ہے؛ لہٰذا وہ نصاب بڑھنے کی صلاحیت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، ہر صورت میں اس پر صدقۂ فطر واجب ہو جائے گا۔(۱)

نابالغ پر صدقہ کا مسئلہ

مذکورہ حدیث میں بچے پر بھی صدقۂ فطر کو ضروری بتایا ہے، علما نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ نابالغ بچے کا ذاتی مال ہو تو اس میں سے اس کا صدقۂ فطر ادا کیا جائے اور اگر اس کا مال نہ ہو تو باپ، اس کا صدقۂ فطر اپنے مال سے ادا کر دے۔

علامہ شرنبلالی رحمہ اللہ نے مراقی الفلاح میں لکھا ہے:

" فيخرجها عن نفسه و أولاده الصغار الفقراء وإن كانوا اغنياء يخرجها من مالهم".

(پس باپ اپنی جانب سے اور اپنی فقیر نابالغ اولاد کی جانب سے صدقۂ فطر نکالے اور اگر اولاد خود مال دار ہو تو ان ہی کے مال سے نکالے۔)(۲)

---

(۱) الدر المختار مع الشامی: ۲/۳۶۰، هدایه: ۱/۱۱۵، طحطاوی علی المراقی: ۴۷۵

(۲) مراقی الفلاح: ۳۶۹

علامہ کاسانی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

”وأما البلوغ والعقل فليسا من شرائط الوجوب في قول أبي حنيفة و أبي يوسف حتى تجب صدقة الفطر على الصبي والمجنون إذا كان لهما مال ويخرجها الولي من مالهما“.

(بالغ ہونا اور عقل مند ہونا امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک شرائط وجوب میں سے نہیں ہیں؛ لہٰذا صدقۂ فطر بچے اور مجنون کے اوپر بھی واجب ہوگا اگر ان کے پاس مال ہو اور اس کو ان کا ولی ان کے مال سے نکالے گا۔)(۱)

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ شرح بخاری میں فرماتے ہیں:

”حدیث (مذکور) سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ (صدقۂ فطر) بچے پر بھی واجب ہے؛ لیکن اس سے بچہ کے ذمہ دار کو خطاب کیا گیا ہے؛ لہٰذا یہ بچے کے مال میں واجب ہوگا؛ ورنہ اس پر واجب ہوگا جس کے ذمہ اس بچہ کا خرچ ہے، یہی جمہور علما کا قول ہے۔“(۲)

ہاں بالغ اولاد کا صدقۂ فطر باپ کے ذمہ نہیں، وہ خود مال دار ہے تو اس کا ادا کرنا خود ان کے اوپر واجب ہے اور اگر مال دار نہیں ہیں تو کسی پر بھی ان کا صدقہ واجب نہیں۔(۳)

---

(۱) بدائع الصنائع: ۲/۱۹۸

(۲) فتح الباري: ۳/۳۶۹

(۳) مراقی الفلاح: ۲۶۹، وطحطاوي على المراقی: ۲/۴۷۵

تاہم اگر باپ ان کی طرف سے ان کی اجازت کے بغیر ادا کر دے تو قیاس کی رو سے تو ادا نہ ہوگا لیکن استحساناً یہ بھی درست ہے اور اس کی جانب سے یہ ادا ہو جائے گا۔(۱)

عورت کا صدقۂ فطر

اس حدیث میں عورت پر بھی صدقۂ فطر کو واجب قرار دیا ہے۔لہٰذا عورت اپنے مال سے اپنا صدقۂ فطر ادا کرے گی، عورت کا صدقۂ فطر شوہر کے ذمہ نہیں ہے، یہی امام ابوحنیفہ وامام ثوری وامام ابن المنذر رحمہم اللہ کا مسلک ہے۔اور امام شافعی وامام مالک وامام احمد رحمہم اللہ وغیرہ حضرات کے نزدیک عورت کا صدقہ فطر اس کے شوہر کے ذمہ ہے، جس طرح اس کا نفقہ شوہر پر ہے۔(۲)

امام سرخسی رَحِمَہُ اللہُ کی ''المبسوط'' میں ہے:

''ولا يؤدي الزوج زكاة الفطر عن زوجته''.

(شوہر اپنی بیوی کی جانب سے صدقۂ فطر ادا نہیں کرے گا۔)(۳)

اگر کوئی شوہر بیوی کی اجازت کے ساتھ اس کا صدقۂ فطر دیدے تو جائز ہے اور اگر اس کی اجازت کے بغیر اس کا صدقۂ فطر ادا کر دے تو بعض علما نے کہا کہ یہ ادا نہ ہوگا لیکن امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ کی روایت میں استحساناً یہ جائز و درست ہو جائے گا۔

علامہ سرخسی رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے:

''فإن أدّى الزوج عن زوجته بأمرها جاز ، و إن أدّى

---

(۱) طحاوي: ۲/۴۷۵

(۲) فتح الباري: ۳/۳۶۹

(۳) المبسوط: ۳/۱۰۵

عنها بغير أمرها لم يجز في القياس ، كما لو أدّى عن أجنبي ، و يجوز استحساناً. في رواية عن أبي يوسف رحمہ اللہ ؛ لأن العادة أن الزوج هو الذي يؤدي فكان الأمر منها ثابتاً باعتبار العادة''.

(پس اگر شوہر اپنی زوجہ کی طرف سے اس کے حکم سے دے دے تو جائز ہے اور اگر اس کے حکم کے بغیر دے دے تو قیاس میں یہ جائز نہیں ہے جیسے اگر کسی اجنبی کی جانب سے دے تو جائز نہیں اور استحسانا ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت میں یہ جائز ہے ؛ کیوں کہ عادت یہی ہے کہ شوہر ہی صدقہ ادا کرتا ہے پس زوجہ کی جانب سے حکم باعتبار عادت کے ثابت ہے۔)(۱)

ایک مشہور غلط فہمی کا ازالہ

اکثر عوام میں مشہور ہے کہ صدقہ فطر اس پر واجب ہے جس نے روزہ رکھا ہو اور جس نے روزہ نہیں رکھا اس پر صدقۂ فطر نہیں ہے۔ یہ بے اصل اور غلط ہے۔ صحیح یہ ہے کہ یہ صدقۂ فطر بھی مستقل ایک عمل وعبادت ہے، خواہ روزہ رکھا ہو یا نہ رکھا ہو، ہر صورت میں صدقہ فطر دینا چاہئے جب کہ مال دار ہو۔

بدائع الصنائع میں ہے:

وكذلك وجود الصوم في شهر رمضان ليس بشرط لوجوب الفطرة حتى أن من أفطر لكبر أو مرض أو سفر يلزمه صدقة الفطر لأن الأمر بأدائها مطلق عن هذا الشرط''.

(۱) المبسوط: ۳/۱۰۵

(اور اسی طرح رمضان میں روزے کا پایا جانا صدقۂ فطر کے واجب ہونے کے لیے لازم نہیں ہے؛ لہٰذا جو شخص بڑھاپے یا بیماری یا سفر کی وجہ سے روزہ نہیں رکھا اس پر بھی صدقۂ فطر دینا لازم ہے؛ کیوں کہ صدقۂ فطر ادا کرنے کا حکم اس شرط سے مطلق ہے۔)(۱)

اسی طرح درمختار وشامی میں بھی ہے کہ اگر کسی نے روزہ نہیں رکھا تو اس پر بھی صدقۂ فطر واجب ہے، شامی نے تصریح کی ہے کہ خواہ کسی عذر کی وجہ سے نہ رکھا ہو یا بلا عذر جان بوجھ کر روزہ چھوڑا ہو ہر صورت میں صدقۂ فطر واجب ہے۔(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی نے روزہ نہیں رکھا خواہ بڑھاپے کی وجہ سے یا بیماری یا سفر کی وجہ سے یا ویسے ہی غفلت وسستی کی وجہ سے تو اس سے صدقہ فطر ساقط نہیں ہوتا، اس کو خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے۔

صدقۂ فطر کی مقدار

صدقۂ فطر میں اگر کھجور، جو، کشمش، اور پنیر دینا ہو تو ایک صاع دینا چاہئے جیسا کہ اوپر احادیث کے حوالہ سے گزرا ہے اور اگر گیہوں دینا ہو تو احناف کے نزدیک آدھا صاع کافی ہے، اور امام احمد وامام شافعی وامام مالک رحمہم اللہ وغیرہ کے نزدیک گیہوں میں بھی ایک صاع ہی دینا چاہئے۔ (صاع کی تحقیق آگے آرہی ہے)

علامہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ ''المغني'' میں لکھتے ہیں:

''أن الواجب في صدقة الفطر صاع عن كل إنسان لا يجزئ أقل من ذلک من جميع أجناس المخرج ، و به

(۱) بدائع الصنائع: ۷۰/۲

(۲) الدر المختار مع الشامي: ۲۶۱/۲

قال مالک و الشافعي و إسحاق ، و روي ذلک عن أبي سعيد الخدري والحسن وأبي العالية ، وروي عن عثمان بن عفان وابن الزبير ومعاوية: أنه يجزئ نصف صاع من البر خاصةً ، وهو مذهب سعيد بن المسيب وعطاء وطاؤس و مجاهد و عمر بن عبد العزيز و عروة بن الزبير وأبي سلمة بن عبد الرحمن وسعيد بن جبير وأصحاب الرأي''.

(صدقۂ فطر میں واجب ہر انسان کی طرف سے ایک صاع ہے، تمام قسم کی اجناس میں سے اس سے کم جائز نہ ہوگا، یہی امام مالک، امام شافعی و امام اسحاق رحمہم اللہ کا قول ہے اور یہی بات حضرت ابوسعید خدری، حضرت حسن اور حضرت ابو العالیہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور حضرت عثمان، حضرت عروہ بن الزبیر اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ خاص طور پر گیہوں میں آدھا صاع کافی ہے اور یہی سعید بن المسیب، عطاء، طاؤس، مجاھد، عمر بن عبد العزیز، عروہ بن الزبیر، ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن، سعید بن جبیر رحمہم اللہ اور اصحاب الرای کا مذہب ہے۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ گیہوں کے بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا ایک صاع دینا صدقۂ فطر میں ضروری ہے جیسا کہ دیگر اشیاء میں دیا جاتا ہے یا اس میں نصف صاع کافی ہے؟

(۱) المغني: ۳۵۲/۲

گیہوں میں آدھا صاع کافی ہونے کے بارے میں متعدد صحابہ سے روایات آئی ہیں۔ چناں چہ اوپر صحابہ کے معمولات میں بھی حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا سے روایت نقل کی جا چکی ہے جس میں ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ ہم اللہ کے نبی علیہ السلام کے دور میں صدقۂ فطر میں دو مُد گیہوں دیا کرتے تھے۔ (۱)

اور حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ ہم (صحابہ) حضور علیہ السلام کے زمانہ میں ایک صاع غلہ یا ایک صاع جو یا ایک صاع کشمش دیتے تھے۔ جب گیہوں آئی (یعنی اس کا رواج ہوا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بھی ان دنوں) حج یا عمرہ کے لیے تشریف لائے تو فرمایا کہ میری رائے یہ ہے کہ اس (گیہوں) کا ایک مُد (دیگر چیزوں کے) دو مُد کے برابر ہے۔ (۲)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صاع کھجور یا ایک صاع جَو صدقۂ فطر میں دینے کا حکم فرمایا، پھر لوگوں نے دو مُد گیہوں کو اس کے برابر قرار دیا۔ (۳)

اور ایک روایت میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ ہی سے یہ وارد ہوا ہے کہ لوگ جو اور کھجور اور سُلت (بغیر چھلکے کا جو) صدقہ فطر میں نکالتے تھے، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں گیہوں کی زیادتی ہوئی تو آپ نے گیہوں کا آدھا صاع مقرر کیا۔ (۴)

مگر اس میں محدثین نے اس کے راوی عبدالعزیز بن رواد رضی اللہ عنہ پر وہم کا حکم لگایا

---

(۱) طحاوي: ۱/۲۶۹

(۲) بخاري: ۱/۲۰۴، رقم: ۱۴۳۷، مسلم: ۱/۳۱۸، رقم: ۹۸۵، ابو داؤد: ۱/۲۲۸، رقم: ۱۶۱۶، نسائی: ۱/۳۴۸، رقم: ۲۵۱۳، ترمذي: ۱/۱۴۶، رقم: ۶۷۳، طحاوي: ۱/۲۶۸

(۳) بخاري: ۱/۲۰۴، رقم: ۱۴۳۶، مسلم: ۱/۳۱۷، رقم: ۹۸۴، ابو دائود: ۱/۲۲۷، احمد: ۲/۵

(۴) ابو داؤد: ۱۶۱۴، دار قطني: ۲/۱۴۵

ہے۔ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا:

حكم مسلم في كاتب التمييز على عبد العزيز بن رواد فيه بالوهم و أوضح الرد عليه." (۱)

ایک صاع چار مُد کا ہوتا ہے، لہٰذا دو مُد نصف (آدھا) صاع ہوں گے، تو معلوم ہوا کہ گیہوں میں سے آدھا صاع دینا کافی ہے۔

گیہوں میں آدھا صاع کس نے مقرر کیا؟

رہا یہ کہ گیہوں میں دو مد مقرر کرنے کی رائے کس کی تھی؟ اس میں حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی روایت سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی رائے تھی اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں اس کو صحابہ کی رائے کہا گیا ہے جب کہ انہی کی ایک دوسری روایت میں اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی جانب منسوب کیا ہے، مگر حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ خود اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا؛ کیوں کہ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کے یہ الفاظ "ہم اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں صدقۂ فطر میں دو مُد گیہوں دیا کرتے تھے" بتا رہے ہیں کہ یہ حکم خود اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا تھا؛ کیونکہ محدثین کے یہاں اس قسم کے الفاظ کو مرفوع حدیث کا درجہ دیا جاتا ہے۔

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی حدیث جس میں ہے:

"ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں جو یا کھجور وغیرہ کا ایک صاع دیتے تھے۔"

اس پر لکھتے ہیں:

---

(۱) فتح الباري: ۳/۳۷۲

”قوله: کنا نعطیها في عهد النبي صلی اللہ علیہ وسلم “ هذا حکمه الرفع لإضافته إلی زمنه صلی اللہ علیہ وسلم ففیه إشعار باطلاعه صلی اللہ علیہ وسلم علی ذلک و تقریره له“.

(حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا کہ ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دیتے تھے، اس کا حکم حدیث مرفوع کا حکم ہے؛ کیونکہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کی جانب نسبت ہے، لہٰذا اس میں اشارہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع تھی اور آپ نے اس کی تقریر کی۔)(۱)

الغرض جس طرح حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کا یہ جملہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہے اسی طرح حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کا یہ جملہ بھی مرفوع کے حکم میں ہے اور اس کی تائید بعض اور روایات سے بھی ہوتی ہے کہ یہ خود اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم تھا۔

چناں چہ حضرت ثعلبہ بن عبد اللہ بن ابی صعیر رضی اللہ عنہ نے اپنے والد حضرت عبد اللہ بن صعیر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

” قام رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم خطیباً، فأمر بصدقة الفطر صاع تمر أو شعیر عن کل رأس أو صاع بر أو قمح بین اثنین عن الصغیر و الکبیر و الحر و العبد.“

(حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دینے کھڑے ہوئے اور آپ نے ہر فرد کی جانب سے ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو دینے کا یا دو افراد کی جانب سے ایک صاع گیہوں دینے کا حکم دیا بچے

(۱) فتح الباري: ۳/۳۷۳

وبڑے اور آزاد و غلام سب کی طرف سے۔)(۱)

امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے اسی حدیث کو ان الفاظ سے ایک دوسری سند سے بھی روایت کیا ہے اور اس میں ثعلبہ بن صعیر رضی اللہ عنہ آیا ہے، وہ کہتے ہیں:

”قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم : صاع من بر أو قمح علی کل اثنین صغیر أو کبیر، حر أو عبد، ذکر أو أنثی“.

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر دو چھوٹے یا بڑے، آزاد یا غلام، عورت یا مرد کی جانب سے ایک صاع گیہوں ہے۔)(۲)

اس کو امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے دو طرق سے روایت کیا ہے اور دونوں طریقوں کا مدار امام زہری رحمہ اللہ پر ہے، اور امام زہری رحمہ اللہ کا مقام تو سب کو معلوم ہے۔ مگر امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اپنی ”کتاب العلل“ میں اس حدیث کو سند و متن کے لحاظ سے مضطرب قرار دیا ہے۔(۳)

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مرد و عورت اور آزاد و غلام پر ایک صاع جو یا کھجور یا آدھا صاع گیہوں فرض قرار دیا ہے۔(۴)

یہ حدیث بھی سند کے لحاظ سے ضعیف ہے؛ کیوں کہ اس میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے حضرت حسن بصری رحمہ اللہ ہیں اور ان کی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ملاقات نہیں ہے۔

---

(۱) ابو داؤد: ۱۶۲۰

(۲) ابو داؤد: ۱۶۱۹

(۳) دیکھو: کتاب العلل: ۷/۴۰

(۴) نسائی: ۱/۳۴۷، رقم: ۲۵۰۸، ابو دائود: ۱/۲۲۹، رقم: ۱۶۲۲

اور ترمذی و دار قطنی نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کی گلیوں میں منادی بھیجا کہ یہ اعلان کردے کہ:

" ألا إن صدقة الفطر واجبة على كل مسلم ذكر أو أنثى ، عبد أو حر ، صغير أو كبير مدان من قمح أو سواه صاع من طعام"

(خبردار کہ بے شک صدقۂ فطر ہر مسلمان پر واجب ہے، مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، چھوٹا ہو یا بڑا، گیہوں میں سے دو مد یا اس کے سوا دوسرے کھانوں سے ایک صاع۔)(۱)

اس حدیث کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے حسن کہا ہے۔اور حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے مرسلا مروی ہے، انھوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۂ فطر گیہوں میں سے دو مُد فرض فرمایا ہے۔(۲)

یہ حدیث مرسل کہلاتی ہے؛ کیوں کہ حضرت سعید بن المسیب رحمہ اللہ تابعی ہیں، انہوں نے صحابی کا واسطہ ذکر نہیں کیا؛ مگر جمہور محدثین وفقہا کے نزدیک مرسل حدیث بھی قابل قبول ولائق احتجاج ہوتی ہے۔اور خصوصاً اس وقت جب کہ دیگر احادیث وآثار صحابہ وتعامل علماء سے وہ مؤید ہو اور یہاں ایسا ہی ہے کہ دیگر احادیث وآثار صحابہ سے اس کی تائید ہو رہی ہے، پھر خصوصیت کے ساتھ حضرت سعید رحمہ اللہ کی مرسل روایات حجت ہیں۔امام حاکم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب معرفۃ علوم الحدیث میں فرمایا کہ ابن معین رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ تمام مرسل روایات میں سب

---

(۱) ترمذي: ۶۷۴، دارقطني :۲/۱۴۱

(۲) طحاوي: ۱/۲۷۰

سے صحیح سعید بن مسیّب کی مراسیل ہیں اور فرمایا کہ ائمہ متقدمین نے ان کی مراسیل کو دیکھا تو ان کو صحیح سندوں سے پایا۔(۱)

الغرض یہ احادیث اگر چہ کہ منفرداً قابل احتجاج نہیں؛ لیکن ان سب کا مجموعہ قوی ہے؛ لہٰذا ان سب کو ملا کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ گیہوں میں نصف صاع دینے کا حکم اللہ کے رسول ہی کی جانب سے ہے اور ان ہی احادیث کی بنیاد پر علمائے حنفیہ نے گیہوں میں سے صرف دو مُد یعنی آدھا صاع کو کافی قرار دیا ہے۔

صاحب حیثیت لوگ توجہ فرمائیں

اگر کسی کو اللہ نے وسعت دی ہو تو بہتر ہے کہ گیہوں کا بھی ایک صاع ہی دے دے، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جب لوگوں پر وسعت دیکھی تو ان سے فرمایا تھا:

"أما إذا وسع الله فأوسعوا، أعطوا صاعاً من بر أو غيره."

(جب اللہ نے وسعت دی ہے تو تم بھی وسعت کرو؛ لہٰذا گیہوں اور دوسری چیزوں سے ایک صاع ہی دو۔)(۲)

لہٰذا صاحب حیثیت لوگوں کو اللہ کی راہ میں خوب خرچ کرتے ہوئے یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ اس میں ایک طرف اگر دینے والے کی صلاح وفلاح میں اضافہ، اور آخرت کے لحاظ سے بلندی ہے تو دوسری طرف لینے والے فقراء کا بھی دنیوی اعتبار سے زیادہ فائدہ اور ان کے مسائل کا حل ہے۔

اسی کے ساتھ ایک اور گزارش بھی پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ

---

(۱) معرفة علوم الحديث: ۲۳

(۲) نسائی: 2515

آج کل کے لحاظ سے گیہوں کی قیمت بلحاظ کھجور کے بہت کم ہے، اور جیسا کہ آپ نے پڑھا ہے احادیث میں کھجور دینے کا بھی ذکر ہے، اس لئے اگر اہل ثروت حضرات عید کی خوشی کے موقعہ پر ذراسی ہمت کر کے فقراء و مساکین کو ایک صاع کھجور یعنی ساڑھے تین کلو کھجور یا اس کی قیمت دیدیا کریں تو یہ بہت خوب ہوگا، اس سے ایک تو یہ فائدہ ہوگا کہ ایک سنت جاری ہوگی کہ کھجور دینا سنت رسول و سنت صحابہ ہے، دوسرے یہ فائدہ کہ فقراء کا زیادہ بھلا ہوگا۔

صاع کی مقدار کی تحقیق

اب یہ تحقیق کرنا چاہئے کہ صاع کی مقدار کیا ہے؟ اس مسئلہ پر سب سے زیادہ محقق و مفصل رسالہ حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمۃ اللہ نے ''اوزان شرعیہ'' کے نام سے لکھا ہے جو آپ کے مجموعۂ رسائل ''جواهر الفقه'' میں شامل ہے اور اس کی بڑے بڑے اکابر علماء نے تقریظ کی اور تعریف فرمائی ہے۔

اس رسالہ میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ نے بڑی لمبی بحث فرمائی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے:

> ''صاع کی مقدار مثقال کے حساب سے تین سیر چھ چھٹانک ہے، اور آدھے صاع کی مقدار ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ہے اور درہم کے حساب سے صاع کی مقدار تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ اور نصف صاع کی مقدار ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ڈیڑھ تولہ ہے اور بہ حساب مُد صاع کی مقدار ساڑھے تین سیر چھ ماشہ اور نصف صاع کی مقدار پونے دوسیر تین ماشہ ہوتی ہے۔''

ان تینوں مقداروں میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے؛ مگر چوں کہ آخری مقدار میں آدھا

سیر زیادہ بتایا گیا ہے، اس لیے احتیاط اسی میں ہے کہ صدقۂ فطر میں اسی کے لحاظ سے نکالا جائے، یعنی گیہوں دینا ہو تو پونے دو سیر تین ماشہ کے حساب سے دینا چاہیے، اسی میں احتیاط ہے اور جو، کھجور وغیرہ دینا ہو تو اس کا دگنا یعنی ساڑھے تین سیر چھ ماشہ دینا چاہیے۔

صدقۂ فطر کی مقدار گرام کے حساب سے

یہ جو عرض کیا گیا سیر کے حساب سے ہے جو پرانا حساب ہے اور آج کل چوں کہ پرانے پیمانوں اور اوزان کا رواج ختم ہو گیا اور اسی لیے ان کا سمجھنا بھی مشکل ہونے لگا ہے، اس لیے ضروری ہے کہ صدقہ فطر کی مقدار گرام کے حساب سے بھی بیان کر دی جائے۔

یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ ایک سیر ۹۳۳ گرام ۱۲۰ ملی گرام کے برابر ہوتا ہے اور ایک ماشہ ۹۷۲ ملی گرام کا ہوتا ہے۔ اس حساب سے پونے دو سیر تین ماشہ کو گراموں میں تبدیل کرنے سے گیہوں کے حساب سے ایک صدقہ فطر کی صحیح مقدار ''ایک کلو ۶۳۵ گرام ۸۷۲ ملی گرام ہوتی ہے'' اور مزید احتیاط کے لیے بہتر ہے کہ ایک کلو ۷۵۰ گرام دیدیا جائے یعنی پونے دو کلو گیہوں یا اس کی قیمت دیدی جائے۔

اگر کوئی اس سے زیادہ دیدے تو جائز ہے، بلکہ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا بہتر و مستحب ہے، البتہ واجب وہی مقدار ہے جس کا ابھی ذکر کیا گیا۔

یہ مقدار تو گیہوں کی بیان کی گئی ہے اور اگر جَو یا کھجور دینا ہو تو اس کا دُگنا (ڈبل) دینا چاہیے، یعنی ساڑھے تین کلو دینا چاہیے اور ان مذکورہ چیزوں کے علاوہ کوئی اور چیز مثلاً چاول دینا ہو تو یا تو پونے دو کلو گیہوں یا ساڑھے تین کلو جو کی قیمت کے برابر چاول وغیرہ دینا چاہیے۔(۱)

---

(۱) امدادالفتاوی

صدقہ فطر کا مصرف

صدقۂ فطر کا مصرف کیا ہے؟ صدقۂ فطر ان لوگوں کو دینا چاہیے جن کو زکوۃ دی جاتی ہے۔ چناں چہ فقہائے کرام نے لکھا ہے:

"صدقة الفطر كالزكاة في المصارف." (۱)

لہٰذا فقیر، مسکین، وغیرہ جو مصارف زکاۃ ہیں انہی کو صدقۂ فطر بھی دینا چاہیے۔ البتہ زکوۃ عاملِ زکوۃ کو دینا جائز ہے مگر صدقۂ فطر اس کو دینا جائز نہیں۔ (۲)

اور ذمی کافر کو صدقۂ فطر دینے کے بارے میں اختلاف ہے: بعض علماء نے اجازت دی ہے اور یہی امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اس کو زکاۃ وصدقات واجبہ کا دینا جائز نہیں، اور صاحب درمختار نے لکھا ہے کہ فتوی اس پر ہے کہ نہ دینا چاہئے۔ مگر علامہ شامی رحمہ اللہ نے ان سے اس میں اختلاف کیا ہے اور کہا کہ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی ایک روایت ہے اور ان کا مشہور قول امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے موافق ہے، نیز کہا کہ ہدایہ وغیرہ کا کلام یہ بتاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کا قول راجح ہے اور متون بھی اسی پر ہیں۔ (۳)

لیکن یاد رہے کہ یہ اختلاف اس کافر کے متعلق ہے جو اسلامی حکومت کے سایہ میں جزیہ دے کر زندگی گزارتا ہے جس کو اصطلاح میں "ذمی" کہتے ہیں اور جو ذمی نہ ہو بلکہ دار الحرب کا کافر ہو اس کو دینا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ (۴)

---

(۱) الدر المختار مع الشامی: ۳۶۹/۲، البحر الرائق: ۲۷۵/۲

(۲) شامی: ۳۶۹/۲

(۳) درمختار مع شامی: ۳۵۲/۲

(۴) درمختار مع شامی: ۳۵۳/۲

لہٰذا ہندوستان میں رہنے والے کافروں کو نہ دینا چاہئے، ایک تو اس لیے کہ مسئلہ میں اختلاف ہے، دوسرے اس لیے کہ ہندوستان کے کافر ذمی نہیں ہیں۔

اسی طرح سید کو بھی صدقۂ فطر نہ دینا چاہئے؛ کیونکہ یہ صدقات واجبہ زکاۃ کی طرح مال کا میل ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان والوں کے لئے جائز نہیں رکھا گیا، البتہ یہ چوں کہ آل رسول ہیں، ان کی مدد ونصرت دوسرے نفلی صدقات بلکہ تحائف وہدایا کے ذریعہ کرنا بہت بڑے ثواب کی بات ہے۔

چند مسائل

(۱) صدقۂ فطر کئی آدمیوں کا ایک فقیر کو دینا بلا کراہت جائز ہے، اور اگر ایک شخص کا صدقۂ فطر کئی فقیروں کو تقسیم کر کے دیا جائے تو اس میں اختلاف ہے اور فتوی اس پر ہے کہ جائز ہے۔(۱)

(۲) صدقۂ فطر میں قیمت کا دینا سب سے بہتر ہے، علما نے اسی پر فتوی دیا ہے، یہ عام حالات میں ہے؛ لیکن اگر اناج کی قلت وقحط کا دور ہو تو گیہوں وغیرہ اناج دینا افضل ہے۔(۲)

(۳) افضل یہ ہے کہ ان سات قسم کے لوگوں میں صدقہ کو تقسیم کرے:

ایک اپنے محتاج بھائی اور بہن، دوسرے بھائی اور بہنوں کی اولاد، تیسرے اپنے محتاج چچا وتایا، چوتھے اپنے محتاج ماموا ور خالہ اور ان کی اولاد، پانچویں پڑوسی، چھٹے اہل محلّہ، ساتویں اہل شہر۔ شیخ ابو حفص کبیر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس شخص کا صدقہ قبول نہیں ہوتا جس کے اہل قرابت محتاج ہوں جب تک کہ وہ انہی اہل قرابت

(۱) الدر المختار مع الشامي: ۲/۳۶۷، البحر الرائق: ۲/۲۷۵

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۷۴، الدر المختار مع الشامي: ۲/۳۶۶

سے ابتداء نہ کرے اور ان کی حاجت کو پورا نہ کرے۔ (۱)

صدقۂ فطر کی قیمت بازار کے حساب سے لگائی جائے

یہاں پر ایک اہم مسئلہ ذکر کرنا ہے، وہ یہ کہ بڑے شہروں اور قصبات میں لوگوں کی سہولت کے لیے کنٹرول ریٹ پر اناج غلہ دیا جاتا ہے اور اس رعایت کا مستحق وہ ہوتا ہے جس نے راشن کارڈ بنالیا ہو۔ عام بازاری قیمت کے لحاظ سے راشن کارڈ پر دیا جانے والا اناج بہت سستا ہوتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ جو لوگ کنٹرول ریٹ پر گیہوں کھاتے ہیں وہ صدقہ فطر اگر قیمت کے لحاظ سے دینا چاہیں تو کیا اسی کنٹرول ریٹ کے حساب سے کافی ہوگا؟ اس مسئلہ پر میں نے اپنی کتاب ''رمضان اور جدید مسائل'' کے نئے ایڈیشن میں کلام کیا ہے۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کنٹرول ریٹ پر گیہوں خرید کر گیہوں ہی پونے دوکلو دیدے تو درست ہے؛ لیکن اگر صدقہ فطر قیمت سے دینا ہو تو عام بازاری قیمت کا اعتبار ہوگا، کنٹرول ریٹ کا اعتبار نہیں ؛ کیوں کہ فقیر آدمی اگر اس رقم سے پونے دوکلو گیہوں بازار سے خریدنا چاہے تو نہیں خرید سکتا، بلکہ پونے دوکلو سے کم گیہوں آئیں گے، اور ہر آدمی کے پاس راشن کارڈ ہونا ضروری نہیں اس لیے عام بازار کی قیمت دینا چاہیے، تاکہ اگر وہ فقیر آدمی بازار سے پونے دوکلو گیہوں خریدنا چاہے تو اس رقم سے خرید سکے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

---

(۱) البحر الرائق: ۲/۲۷۵

نمازِ استسقاء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نمازِ استسقاء

یعنی اللہ سے بارش چاہتے ہوئے نماز پڑھنا

تمہید:

انسان کے گناہوں کی نحوست، دنیا میں فساد وخرابی کا باعث وذریعہ بن جاتی ہے اور کبھی سیلاب وطوفان کے تھپیڑے اس کی تباہی ورسوائی کا سامان لیکر آتے ہیں اور کبھی بارش کی قلت اور اناج دانے کی کمی ان پر عذاب بن کر آتی ہے۔

قرآن مجید نے اسی حقیقت کی جانب اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے:

﴿ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِىْ النَّاسِ وَ يَعْفُوْ عَنْ كَثِيْرٍ ﴾ (الروم: ۴۱)

(خشکی اور سمندر میں لوگوں کے کرتوت کی وجہ سے فساد ظاہر ہوگیا،
اور اللہ بہت سے گناہوں کو معاف کر دیتا ہے)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا:

« خَمْسٌ إِذَا ابْتُلِيْتُمْ بِهِنَّ، وَأَعُوْذُ بِاللّٰهِ أَنْ تُدْرِكُوْهُنَّ،

لَمْ تَظْهَرِ الْفَاحِشَةُ فِيْ قَوْمٍ قَطُّ حَتّٰى يُعْلِنُوْا بِهَا إِلَّا فَشَا فِيْهِمُ الطَّاعُوْنُ، وَالْأَوْجَاعُ الَّتِيْ لَمْ تَكُنْ مَضَتْ فِيْ أَسْلَافِهِمُ الَّذِيْنَ مَضَوْا، وَلَمْ يَنْقُصُوْا الْمِكْيَالَ وَالْمِيْزَانَ إِلَّا أُخِذُوْا بِالسِّنِيْنَ وَشِدَّةِ الْمَئُوْنَةِ وَجَوْرِالسُّلْطَانِ، وَلَمْ يَمْنَعُوْا زَكَاةَ أَمْوَالِهِمْ إِلَّا مُنِعُوْا الْقَطْرَ مِنَ السَّمَاءِ ، وَلَوْلَا الْبَهَائِمُ لَمْ يُمْطَرُوْا، وَلَمْ يَنْقُضُوا عَهْدَ اللّٰهِ وَ عَهْدَ رَسُوْلِهٖ إِلَّا سَلَّطَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِّنْ غَيْرِهِمْ، فَأَخَذُوْا بَعْضَ مَا فِيْ أَيْدِيْهِمْ، وَمَا لَمْ تَحْكُمْ أَئِمَّتُهُمْ بِكِتَابِ اللّٰهِ وَ يَتَخَيَّرُوْا مِمَّا أَنْزَلَ اللّٰهُ إِلَّا جَعَلَ اللّٰهُ بَأْسَهُمْ بَيْنَهُمْ.»

(پانچ باتیں ہیں جب تم ان میں مبتلا ہو جاؤ (تو یہ عذابات پیش آئیں گے)، اور میں اللہ کی اس بات سے پناہ چاہتا ہوں کہ تم ان کو پاؤ، جب کسی قوم میں بے حیائی علی الاعلان ہونے لگے تو ان میں طاعون اور ایسی ایسی بیماریاں پھیل جائیں گی جو ان کے اسلاف میں نہیں تھیں، اور جب کوئی قوم ناپ تول میں کمی کرے گی تو اس کو قحط سالی وتنگی اور بادشاہ کے ظلم میں گرفتار کیا جائے گا، اور جب کوئی قوم زکاۃ کو روکے گی تو اس سے بارش روک دی جائے گی، اور اگر جانور نہ ہوتے تو اس پر کبھی بارش نہ ہوتی، اور جب اللہ ورسول کے عہد کو توڑے گی تو اس پر غیر قوم میں سے کوئی دشمن مسلط کیا جائے گا جو اس سے ان کے مال چھین لے گا، اور جب ان کے حکام اللہ کی کتاب سے فیصلہ نہیں کریں گے اور اللہ کے نازل کردہ احکام میں سے اپنی مرضی کے مطابق لے

لیں گے تو اللہ تعالے ان کے آپس میں لڑائی ڈال دیں گے۔)(۱)

اور اس فساد سے جانوروں اور دیگر مخلوقات کو بھی تنگی و پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے، حتی کہ جانور انسانوں پر لعنت کرنے لگتے ہیں۔

چنانچہ قرآن میں جو ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

﴿ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُوْنَ ﴾ (البقرۃ: ۱۵۹)

(ان پر لعنت کرنے والے لعنت کرتے ہیں)

اس کی تفسیر میں ابن ماجہ وغیرہ نے مرفوع حدیث نقل کی ہے کہ اس سے مراد، دواب الارض (یعنی زمین کے جانور) ہیں۔(۲)

اور حضرت مجاہد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب زمین پر قحط ہوتا ہے تو بہائم جانور کہتے ہیں کہ ''یہ بنی آدم کے گناہگاروں کی وجہ سے ہے، اللہ ان پر لعنت کرے''، اور ایک روایت میں یہ ہے کہ بہائم کہتے ہیں:

'' نُمْنَعُ الْقَطْرَ بِذُنُوْبِهِم. ''

(بنی آدم کے گناہوں کی وجہ سے ہم سے بارش روک لی گئی۔)(۳)

اور حضرت عکرمہ تلمیذ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

'' يلعنهم كل شيء حتى الخنافس والعقارب ، يقولون: مُنِعْنَا الْقَطْرَ بِذُنُوْبِ بَنِي آدَم. ''

(ان کافر و گنہ گار انسانوں پر ہر چیز لعنت کرتی ہے حتی کہ گبریلا اور

---

(۱) ابن ماجه: ۴۰۱۹

(۲) ابن ماجه: ۴۰۲۰

(۳) تفسیر طبری: ۲/۵۶، تفسیر ابن کثیر: ۱/۲۷۲، معالم التنزیل: ۱/۱۷۵

بچھو بھی، وہ کہتے ہیں کہ بنی آدم کے گناہوں کی وجہ سے ہم سے بارش روک لی گئی ہے۔)(۱)

غرض یہ کہ بنی آدم کے برے اعمال اور خبائث نتیجہ بن جاتے ہیں بارش اور اناج کی کمی وقلت کا، اور بنی آدم کے ساتھ بہائم وجانور بھی پریشان ہوتے ہیں، اور بہائم بنی آدم پر لعنت کرتے ہیں۔

آج بارش کی کمی وقلت کی شکایت ہر آدمی کی زبان پر ہے اور مزید کمی کی صورت پر پیش آنے والے مصائب وآفات کا اندازہ کرنے والے خطرناک قسم کی پیش گوئیاں بھی کررہے ہیں، مگر اس صورت حال کا علاج کیا ہے؟ وہ صرف قرآن وحدیث سے معلوم ہوتا ہے۔

نمازِ استسقاء کیا ہے

جب بارش کی قلت سے انسان وجانور سب پریشان ہوجائیں اور کوئی سبیل نہ رہے تو اسلام نے نماز استسقاء کی تعلیم دی ہے، نماز استسقاء کیا ہے؟ اللہ کے سامنے اپنے گناہوں سے توبہ، اللہ کی طرف توجہ اور انابت، اس سے اپنے ہر مسئلہ میں استعانت ومدد چاہنے کا مظاہرہ کرتے ہوئے اس کے سامنے سجدہ ریز ہوجانا۔

علماء نے لکھا ہے کہ جب انسان پر بلاء اور مصیبت نازل ہوتی ہے تو بعض مصائب کا ازالہ کسی تدبیر اور وسیلہ سے ہوجاتا ہے، مثلاً بخار ہوا اور علاج سے دور ہو گیا؛ اور بعض کا ازالہ کسی ظاہری تدبیر سے نہیں ہوتا اور نہ یہ کسی کے بس میں ہوتا ہے، مثلاً طوفان وسیلاب آجائے تو اس کو ہم کسی ظاہری تدبیر سے روک نہیں سکتے، اس صورت میں سوائے دعاء واستغفار اور رجوع الی اللہ کے کوئی صورت اور تدبیر نہیں۔

(۱) تفسیر طبری: ۵٦/۲

اور مصائب میں سے بڑی مصیبت اور بلاؤں میں سے بڑی بلاء وہ قحط ہے جو بارش کی کمی یا انقطاع کے سبب پیش آتا ہے،؛ کیوں کہ پانی اور کھانا ہر ذی روح کی زندگی کا سب سے بڑا ذریعہ و وسیلہ ہے، یہ نہ ہو تو سب کی زندگی تباہی کے غار میں جا پڑے گی۔''

اور یہ ظاہر ہے کہ پانی نہ برسے اور غلہ نہ اُگے تو کس سائنسدان کے بس میں ہے کہ وہ اپنی لیاقت سے پانی برسا دے؟ کس ڈاکٹر کے بس میں ہے کہ وہ اس کا علاج کر دے؟ اور کس عقلمند اور تجربہ کار کے اختیار میں ہے کہ وہ اس کی تدبیر کرے؟ ظاہر ہے کہ یہاں آ کر تمام سائنسدان، ڈاکٹر، انجینئر، گراجویٹ، عقلمند، سیاست دان، علماء، حفاظ، سب کے سب فیل ہو جاتے ہیں، اور کوئی ظاہری تدبیر کام نہیں دیتی، اس صورت حال میں اللہ کے نبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے باطنی تدبیر یعنی نماز و ذکر، دعاء و گریہ، استغفار و توبہ اور انابت و توجہ الی اللہ کا سبق دیا کہ یہی اس کی تدبیر ہو سکتی ہے کہ جو بارش کا پیدا کرنے اور برسانے والا ہے اس سے درخواست کی جائے اور اس کے سامنے گڑگڑایا جائے۔

نمازِ استسقاء سے پہلے

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا قحط سالی اور بارش کی کمی دراصل ہمارے گناہوں کی وجہ سے اللہ کی طرف سے عذاب یا تنبیہ ہوتی ہے، لہٰذا اگر استسقاء (پانی چاہنے) کیلئے اللہ کے سامنے حاضری دینا ہو تو چند باتوں کا اہتمام پسندیدہ ہے:

(۱) علماء نے لکھا ہے کہ علماء اور وہ حضرات جن کی بات عوام پر اثر انداز ہوتی ہے، وہ لوگوں کو اس طرف متوجہ کریں کہ اپنے گناہوں سے توبہ کریں، ظلم زبردستی

سے باز آجائیں، خدا کی ناراضی کے کاموں کو یک لخت ترک کردیں اور دل میں احساس ندامت پیدا کریں، اور دل کی گہرائیوں سے خدا کی طرف متوجہ ہوجائیں؛ اس لئے کہ اس کے علاوہ خدا کے فضل وکرم کو متوجہ کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔

حضرت نوح علیہ السلام نے فرمایا تھا:

﴿ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ ، اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِّدْرَارًا وَّ يُمْدِدْكُمْ بِاَمْوَالٍ وَّ بَنِيْنَ وَ يَجْعَلْ لَّكُمْ جَنّٰتٍ وَّ يَجْعَلْ لَّكُمْ اَنْهٰرًا ﴾ (نوح: ۱۰-۱۲)

(تم استغفار کرو اپنے رب کے سامنے کہ وہ بہت بخشنے والا ہے، تم پر خوب بارش برسائیگا اور مال اور اولاد سے تمہاری مدد کریگا، اور تمہارے لئے باغات بنائیگا اور نہریں بنائیگا۔)

معلوم ہوا کہ استغفار اور توبہ کے نتیجہ میں اللہ کی طرف سے بارش ہوتی ہے، باغات پھلتے ہیں، نہریں جاری ہوتی ہیں اور اولاد اور اموال میں اضافہ ہوتا ہے۔

ایک جگہ قرآن پاک میں فرمایا گیا ہے:

﴿ وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرٰى اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكٰتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ ﴾ (الأعراف: ۹۶)

(اگر یہ شہر والے ایمان لاتے اور تقویٰ اختیار کرتے تو ہم ان پر زمین وآسمان سے برکتوں کے دروازے کھول دیتے۔)

غرض یہ کہ ایمان وعمل، تقویٰ وطہارت، توبہ وانابت کی تعلیم دی جائے اور لوگوں کے قلوب میں اس کو بٹھایا جائے کہ ہم کو اللہ کی طرف متوجہ ہونا ہے، بغیر اس کے ہمارا کوئی مسئلہ حل نہیں ہوگا۔

(۲) علماء نے لکھا ہے کہ نمازِ استسقاء سے پہلے روزہ رکھنا چاہئے کہ روزہ دعاء کی قبولیت میں بہت بڑا دخل رکھتا ہے، لہٰذا تین دن روزے رکھے جائیں اور چوتھے دن بھی روزہ کی حالت میں نمازِ استسقاء پڑھی جائے اور دعاء کی جائے۔(۱)

(۳) اسی طرح نماز استسقاء کے لئے جانے سے پہلے صدقہ کرنا بہتر وافضل ہے کہ صدقہ سے بلائیں ٹل جاتی ہیں۔

علامہ ابن الہمام اور علامہ شامی رحمہما اللہ وغیرہ نے لکھا ہے:

"ویستحب للامام أن یامرھم ...... یقدمون الصدقة فی کل یوم قبل خروجھم."

(امام کے لئے مستحب ہے کہ لوگوں کو حکم دے کہ وہ استسقاء کو نکلنے سے پہلے صدقہ دیا کریں۔)(۲)

(۴) نمازِ استسقاء کے لئے معمولی کپڑے پہن کر عاجزی وتضرع کے ساتھ جانا چاہئے، حدیث میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

«خرج رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم متبذلاً متواضعاً متضرعاً وفی روایة: متخشعاً حتی أتی المصلی الخ.»

(اللہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نمازِ استسقاء کے لئے معمولی حالت میں، تواضع کے ساتھ، گڑگڑاتے ہوئے عیدگاہ تشریف لے گئے۔)(۳)

---

(۱) عنایة شرح ھدایه: ۱/۴۴۱

(۲) شامی: ۳/۷۲، فتح القدیر: ۲/۹۱

(۳) ابوداؤد: ۱۱۶۵، ترمذی: ۵۵۸، نسائی: ۱۵۲۱، ابن ماجه: ۱۲۶۶ وغیرہ

نمازِ استسقاء کب اور کہاں؟

نمازِ استسقاء دن ورات کے کسی بھی وقت میں پڑھنے کی اجازت ہے، البتہ اوقات مکروہہ (یعنی وہ تین اوقات جن میں نماز مکروہ ہے: طلوع آفتاب، غروب آفتاب، اور زوال کے وقت) میں یہ نماز بھی مکروہ ہے، علماء حنفیہ نے اوقات مکروہہ کے علاوہ کوئی خاص وقت اس نماز کے لیے بیان نہیں کیا ہے، لہٰذا ان اوقات کے علاوہ کسی بھی وقت پڑھ سکتے ہیں، اور حنفیہ کے علاوہ دیگر ائمہ کا بھی یہی مسلک ہے کہ کسی بھی وقت پڑھ سکتے ہیں، البتہ مالکیہ کے یہاں اس کا وقت چاشت سے لیکر زوال تک مقرر ہے، اس سے پہلے یا بعد پڑھنا صحیح نہیں۔ (۱)

اسی طرح یہ نماز کسی بھی جگہ پڑھنا جائز ہے، مسجد میں یا مسجد سے باہر کسی میدان میں، عیدگاہ وغیرہ میں، البتہ معمولی درجہ کی پریشانی میں بہتر ہے کہ مساجد ہی میں دعاء واستغفار کا اہتمام کیا جائے جیسا کہ بعض اوقات اللہ کے نبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے نماز جمعہ میں خطبہ کے دوران ہی دعاءِ استسقاءِ فرمائی۔ (۲)

ہاں جب حالت شدید ہو جائے اور بارانِ رحمت نہ ہونے کی وجہ سے انسان اور جانور مضطرب اور بے قرار ہو جائیں، تالاب اور ندیاں خشک ہو جائیں تو پھر عیدگاہ میں نکل کر نماز ادا کی جائے۔

حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب رائے پوری رَحِمَہُ اللّٰہُ نے لکھا ہے:

> ”معمولی حالات میں نمازوں کے بعد اور خطبۂ جمعہ میں دعاء کرنے پر اکتفاء کیا جائے اور جب بارش کی اشد ضرورت ہو، کنویں،

---

(۱) الموسوعة الفقهيه: ۳/ ۳۰۸

(۲) بخاري: ۱/ ۱۳۸، رقم: ۹۶۷، مسلم: ۱/ ۲۹۳، رقم: ۸۹۷

تالاب خشک ہوجائیں، ندیاں اور نالے سوکھنے لگیں، جانوروں کے لئے گھانس چارے کی تنگی ہو، کھیتی خراب ہورہی ہواور لوگوں میں پریشانی اور اضطراب پھیل جائے اور بارش کی صحیح طلب ہو، تب ہی جنگل میں نکلا جائے تا کہ توبہ سچی ہو، دعاء دل سے نکلے، آنکھوں سے آنسوٹپکیں، اور رورو کر دعاء مانگی جائے، تا کہ دریائے رحمت جوش زن ہو، اور با مراد واپس ہوں، معمولی ضرورت جس میں یہ باتیں نہ ہوں گی، بہت ممکن ہے نامراد واپس ہوں جس سے نمازِ استسقاء کی قدر و منزلت دلوں سے نکل جائے یا کم ہوجائے اور غیروں کو ہنسنے کا موقعہ ملے۔"(۱)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عیدگاہ میں استسقاء

ہاں جب حالت شدیدہ پیش آئے تو جس طرح اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدگاہ میں نمازِ استسقاء پڑھی اسی طرح عیدگاہ یا کسی میدان وغیرہ میں نکل کر نماز استسقاء پڑھیں۔

چناں چہ حدیث میں حضرت عبداللہ بن زید المازنی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

«خرج رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم إلى المصلّى يستسقي واستقبل القبلة ، فصلّى ركعتين وقلّبَ ردائه.»

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عیدگاہ کی جانب پانی طلب کرتے ہوئے نکلے، قبلہ کارخ کیا، پھر دورکعتیں پڑھیں اور اپنی چادر کو الٹایا۔)(۲)

---

(۱) فتاوي رحيميه: ۳/ ۸۸

(۲) بخاري: ۱/ ۱۴۰، رقم: ۹۸۱، مسلم: ۱/ ۲۹۳، رقم: ۸۹۴

ایک حدیث میں ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ لوگوں نے اللہ کے نبی کے پاس بارش کے قحط کی شکایت کی، آپ نے حکم دیا تو منبر عیدگاہ میں رکھا گیا، آپ نے لوگوں سے ایک دن کا وعدہ لیا کہ وہ اس میں عیدگاہ آئیں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب سورج کی ٹکیہ ظاہر ہوگئی (یعنی سورج اچھی طرح نکل آیا) تو نکلے اور منبر پر تشریف فرما ہوئے اور اللہ کی حمد اور بڑائی بیان کی، پھر فرمایا کہ تم نے اپنے شہروں میں قحط کی اور بارش کے زمانے میں بارش کے رک جانے کی شکایت کی ہے، اللہ نے تم کو حکم دیا ہے کہ تم اس کو پکارو اور اس نے وعدہ کیا ہے کہ وہ تمہاری دعاء قبول کریگا اور فرمایا:

" اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ ، الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ، لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيْدُ ، اَللّٰهُمَّ أَنْتَ اللّٰهُ، لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنْتَ الْغَنِيُّ وَنَحْنُ الْفُقَرَاءُ ، اَنْزِلْ عَلَيْنَا الْغَيْثَ وَاجْعَلْ مَا اَنْزَلْتَ لَنَا قُوَّةً وَّبَلَاغاً إِلٰى حِيْنٍ"

(تمام تعریف اللہ کیے لیے ہے جو تمام عالموں کا رب ہے، جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے، یوم جزا کا مالک ہے، کوئی معبود نہیں مگر اللہ، وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے، اے اللہ! تو ہی اللہ ہے، کوئی معبود نہیں مگر تو ہی جو غنی ہے، اور ہم فقیر محتاج ہیں، ہم پر بارش نازل فرما اور جو تو نازل کرے اس کو ایک زمانہ تک ہمارے لیے قوت کا اور خیر تک پہونچنے کا سبب بنادے۔)

اس کے بعد آپ نے ہاتھ اٹھائے اور اٹھاتے رہے حتی کہ آپ کے بغلوں کی سفیدی ظاہر ہوگئی، پھر لوگوں کی طرف آپ نے پشت کی اور اپنی چادر کو پلٹ دیا اس

حال میں کہ آپ ہاتھ اٹھائے ہوئے تھے، پھر لوگوں کی طرف چہرہ کیا اور منبر سے اُتر کر دو رکعت نماز پڑھی، پھر اللہ نے بادل ظاہر کیا، اور وہ گرجا اور چمکا، پھر اللہ کے حکم سے بارش ہوئی، پس آپ مسجد تک نہیں لوٹے تھے کہ پانی کا سیلاب سا ہو گیا جب آپ نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ سائے کی طرف جلدی کر رہے ہیں تو آپ ہنسے حتی کہ آپ کی ڈاڑھیں نظر آنے لگیں، پھر فرمایا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے اور میں اللہ کا بندہ اور رسول ہوں۔ (۱)

نمازِ استسقاء کا طریقہ اور مسائل

(۱) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک استسقاء میں صرف دعا و استغفار ہے اور نماز پڑھنا ہو تو بغیر جماعت تنہا پڑھی جا سکتی ہے۔ (۲)

اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اور دیگر ائمہ کے نزدیک استسقاء میں دو رکعت نماز بھی مشروع ہے اور وہ جماعت سے پڑھی جاتی ہے اور اس میں قرأت جہری ہوتی ہے، اکثر علماء حنفیہ اسی پر عمل کرتے ہیں۔

حدیث میں ہے کہ حضرت عباد بن تمیم رضی اللہ عنہ نے اپنے چچا عبد اللہ بن زید المازنی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم استسقاء کے لئے (عید گاہ کی طرف) نکلے، قبلہ رخ ہو کر دعا کی اور اپنی چادر پلٹی، پھر دو رکعت نماز پڑھائی اور ان رکعتوں میں زور سے قرأت کی۔ (۳)

---

(۱) ابو داؤد: ۱۱۷۳، مستدرک: ۱/۴۷۶، سنن بیھقی: ۳/۳۴۹

(۲) البحر الرائق: ۲/۲۹۳

(۳) بخاري: ۹۷۸، ابوداؤد: ۱۱۶۱، ترمذي: ۵۵۶، صحیح ابن حبان: ۷/۱۱۶، مسند ابوداؤد طیالسی: ۱/۱۴۸

پھر نماز استسقاء کے بارے میں بعض حضرات کہتے ہیں کہ وہ عیدین کی طرح زائد تکبیرات سے پڑھی جائے گی؛ کیوں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ علیہ السلام نے دو رکعتیں پڑھیں جیسے کہ آپ عید کی نماز پڑھتے تھے۔(۱)

مگر اکثر علما کے نزدیک یہ عام نفل نماز کی طرح دو رکعتیں ہیں اور اکثر روایات میں مطلق دو رکعات کا ذکر ہے؛ لہٰذا وہ عام نفل نماز کی طرح پڑھی جائیں گی اور ان رکعات میں سے پہلی میں "سبح اسم ربک الاعلی" اور دوسری میں "هل أتاک حديث الغاشية" پڑھنا بھی بعض روایات میں آیا ہے۔(۲)

(۲) بعض احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ استسقاء میں خطبہ بھی پڑھنا چاہیے جیسا کہ اوپر ابوداؤد کی مفصل حدیث میں ہے اور بعض روایات میں ہے کہ آپ نے خطبہ نہیں پڑھا، مثلاً ابو داؤد ونسائی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ انھوں نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہارے (اس جمعہ کے) خطبہ کی طرح خطبہ نہیں دیا، بس دو رکعت پڑھیں۔(۳)

اسی لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ استسقاء میں خطبہ کے قائل نہیں ہیں؛ لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ خطبہ کے قائل ہیں، امام محمد رحمہ اللہ دو خطبے حسب عید کے قائل ہیں اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ ایک خطبہ کے قائل ہیں۔

چناں چہ فقہاء نے لکھا ہے:

" ثم هي كخطبة العيد عند محمد وعند أبي يوسف

(۱) ابو داؤد: ۱۱۶۵، ترمذی: ۵۵۸، نسائی: ۱۵۲۱، ابن ماجہ: ۱۲۶۶ وغیرہ

(۲) حاکم: ۱/۳۲۶، دار قطني: ۲/۶۶

(۳) ابو دائود: ۱۱۶۵، نسائي: ۱۵۰۷

خطبة واحدة". (۱)

لہٰذا خطبہ دینے اور نہ دینے میں اختیار ہے اور چاہے ایک خطبہ دے یا دو خطبہ دے۔ (واللہ اعلم)

(۳) استسقاء میں اصل دعاء ہی ہے اور قبلہ رو ہو کر دعاء کرنا چاہئے اور اس میں ہاتھ بھی الٹے ہونا چاہئے ، یعنی ہتھیلیاں زمین کی طرف اور ہاتھوں کی پشت آسمان کی طرف۔

چناں چہ حدیث میں ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح دعاء کی تھی۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

« ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یستسقی هکذا ، و مدّ یدیه و جعل بطونهما ممّا یلی الأرض حتی رأیت بیاضه »

(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح استسقاء فرماتے تھے، یہ کہکر حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اپنے ہاتھوں کو پھیلایا اور ان کی ہتھیلیوں کو زمین کی جانب کر دیا یہاں تک کہ میں نے آپ کی سفیدی دیکھی۔) (۲)

اور علماء نے لکھا ہے کہ قحط اور مصیبت دور کرنے کی دعاء اسی طرح ہوتی ہے۔ (۳)

(۴) اور استسقاء کے سلسلے میں مختلف دعائیں احادیث میں آئیں ہیں، اگر عربی میں یاد نہ ہوں تو اردو میں بھی دعاء کی جاسکتی ہے، ایک دعاء تو اوپر ابو داؤد کی حدیث میں مفصّل گزر چکی اور بعض یہ ہیں:

---

(۱) هدایة: ۱/۱۷۶، فتح القدیر: ۲/۹۳، شامی: ۲/۱۸۴

(۲) احمد: ۱۲،۹۶، مسلم: ۱۴۹۲، ابو داؤد: ۹۹۰

(۳) بذل المجهود: ۲/۲۱۷

(۱) اَللّٰهُمَّ اَسْقِنَا غَيْثاً مُغِيْثاً مَرِيْئاً مَرِيْعاً نَافِعاً غَيْرَ ضَارٍّ عَاجِلاً غَيْرَ اٰجِلٍ.

(۲) اَللّٰهُمَّ اَسْقِ عِبَادَکَ وَبَهَائِمَکَ وَانْشُرْ رَحْمَتَکَ وَاَحْيِ بَلَدَکَ الْمَيِّتَ.

(۵) دعاء کے بعد اپنی چادر کو اُلٹ کر اوڑھ لینا چاہئے اور متعدد احادیث میں اس کا ذکر گزر چکا ہے کہ آپ نے اپنی چادر پلٹ کر اوڑھ لی اور چادر پلٹنے میں گویا اس طرف اشارہ ہے کہ اللہ نے ہماری پریشانی کی حالت کو بدل دیا اور اب راحت و عافیت میسر آئے گی۔ گویا یہ بطور نیک فالی کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا۔(۱)

اور اس کی تصریح بعض روایات میں آئی ہے، حضرت جابر نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء کیا اور اپنی چادر کو الٹایا تا کہ قحط تبدیل ہو جائے۔(۲)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چادر الٹی، تا کہ قحط خوشحالی سے بدل جائے۔(۳)

حضرت وکیع رضی اللہ عنہ نے بھی فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے داہنی جانب کو بائیں پر اور بائیں کو داہنے پر اس لئے کیا کہ قحط سالی خوشحالی میں بدل جائے۔(۴)

چادر کے الٹنے طریقہ کے بارے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

---

(۱) هدايه مع فتح القدير: ۲/۹٦

(۲) سنن بيهقي: ۳/۳۵۱

(۳) فتح القدير: ۲/۹٦

(۴) سنن بيهقي: ۳/۳۵۱

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز استسقاء بلا اذان و اقامت پڑھائی پھر خطبہ دیا اور اللہ سے دعاء کی اور ہاتھ اٹھاتے ہوئے اپنا چہرہ قبلہ کی جانب کیا۔''

''ثم قلب رداءه فجعل الأيمن على الأيسر والأيسر على الأيمن''.

(پھر اپنی چادر کو اس طرح الٹایا کہ داہنی جانب کو بائیں پر اور بائیں کو دائیں پر ڈال لیا۔)(۱)

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی اسی طرح روایت ہے چناں چہ مروی ہے کہ طلحہ بن یحییٰ رضی اللہ عنہ کو مروان بن الحکم رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس یہ معلوم کرنے بھیجا کہ استسقاء کی سنت کیا ہے؟ تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

''سنة الاستسقاء سنة الصلاة في العيدين إلا أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قلّب رداءه، فجعل يمينه على يساره، و يساره على يمينه الخ.''

(استسقاء کی سنت وہی عیدین میں نماز کی سنت ہے؛ مگر یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی چادر کو الٹایا تھا، پس داہنی جانب کو بائیں پر اور بائیں جانب کو دائیں پر ڈال لیا تھا۔)(۲)

ان روایات میں چادر الٹنے کا طریقہ یہ آیا ہے کہ دائیں جانب کو بائیں پر اور بائیں جانب کو دائیں پر کر لیا جائے اور ایک روایت حضرت عبد اللہ بن زید المازنی رضی اللہ عنہ کی

---

(۱) ابن ماجه: ۱۲۶۷، مسند احمد: ۲/۳۲۶، صحيح ابن خزيمه: ۲/۳۳۸
(۲) مستدرك: ۱/۴۷۳، دارقطني: ۶۶

ہے جس میں وہ کہتے ہیں:

« أن النبي صلى الله عليه وسلم استسقى وقلّب رداءه، فجعل أعلاه أسفله. »

(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء کیا اور اپنی چادر کو الٹا، پس اوپر کے حصے کو نیچے کر دیا۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے چادر کے اوپر والے حصے کو نیچے کر دیا تھا اور اس سے یہ لازم آیا کہ نیچے والا حصہ اوپر ہو جائے؛ لہٰذا ایک طریقہ یہ بھی ہے۔

ان مختلف روایات کی وجہ سے فقہاء کرام نے اس طرح تطبیق کی صورت دی ہے کہ اگر چادر مربع ہو تو اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کے حصہ کو اوپر کر دے اور جبے کی طرح گول ہو تو داہنی جانب کو بائیں پر کر دے اور بائیں کو داہنے پر کر دے اور اگر قباء ہو تو اندر والے حصہ کو باہر اور باہر والے حصہ کو اندر کی طرف کر لے۔

شامی اور بحر الرائق میں ہے:

"فان كان مربعاً جعل أعلاه أسفله وأسفله أعلاه، وإن كان مدوراً جعل الأيمن على الأيسر والأيسر على الأيمن، وإن كان قباءً جعل البطانة خارجاً والظهارة داخلاً." (۲)

مگر یہ چادر کو الٹا کرنا صرف امام کے لئے ہے نہ کہ مقتدیوں کے لئے۔ (۳)

(٦) استسقاء کیلئے عیدگاہ جانے میں بہتر ہے کہ پیدل جائے اور دُھلے ہوئے

---

(۱) معجم صغير طبراني: ۲/۲۹۳

(۲) شامي: ۲/۱۸۴، بحر الرائق: ۲/۱٦۸

(۳) هدايه: ۱/۱۷۷

معمولی کپڑے بلکہ پیوند لگے کپڑے پہنکر، نہایت تواضع وانکساری اور خشوع وخضوع کے ساتھ استغفار پڑھتے ہوئے جائے۔

درمختار وشامی وغیرہ میں ہے:

”مشاةً فی ثیابٍ غسیلةٍ أو مرقّعةٍ مُتذلّلین مُتوَاضِعِین خاشعین ویستغفرون للمسلمین“

(پیدل چلتے ہوئے معمولی دھلے ہوئے کپڑوں یا پیوند لگے کپڑوں میں، عاجزی وانکساری کے ساتھ، خشوع کی کیفیت لے کر اور مسلمانوں کے لئے استغفار پڑھتے ہوئے جائے۔)(۱)

(۷) اور نمازِ استسقاء کیلئے زیادہ سے زیادہ تین دن جانا چاہئے، اس سے زیادہ کا ثبوت نہیں۔(۲)

(۸) عیدگاہ میں بچے، جوان، بوڑھے، سب جمع ہوں بلکہ اپنے اپنے پالتو جانور بھی ساتھ لے جائیں اور دودھ پیتے بچوں کو بھی لے جائیں اور ان کو اپنی ماؤں سے الگ رکھیں۔

درمختار میں ہے:

”ویستسقون بالضعفة والشیوخ والعجائز والصبیان ویبعدون الأطفال عن أمهاتهم، ویستحب إخراج الدواب“.

(ضعیف اور بوڑھے اور بوڑھیوں اور بچوں کے ساتھ استسقاء یعنی اللہ سے پانی طلب کریں، اور بچوں کو ان کی ماؤں سے دور رکھیں اور

---

(۱) در مختار مع شامي: ۱۸۵/۲، بحر الرائق: ۲۹۴/۳

(۲) در مختار: ۱۸۵/۲، بحر الرائق: ۲۹۴/۳ وغیرہ

مستحب ہے کہ جانوروں کو بھی لے جائیں ۔)(۱)

یہ اس لیے کہ بچے ، بوڑھے ضعیف و کمزور اور دودھ پیتے بچے سب ہونگے تو ان کی وجہ سے اللہ کے دریائے رحمت کو جوش آئیگا اور اللہ ہمارے اوپر رحم وکرم کر کے بارش نازل فرمادیں گے اور بچوں کے رونے سے اللہ کے دریائے رحمت کو جوش آجائے اور بچوں کو ماؤں سے الگ رکھنے کی بھی یہی حکمت ہے کہ بچوں کے رونے سے اللہ کے دریائے رحمت کو جوش آجائے ، اور جانوروں کو لانے کی ایک حکمت یہ بھی ہے کہ جانور بھی اللہ سے دعائیں کرتے ہیں ۔

چنانچہ ایک حدیث میں ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام استسقاء کے لئے نکلے (بعض روایات میں حضرت سلیمان علیہ السلام کا نام نہیں ہے، ایک نبی کہا گیا ہے) اچانک آپ نے دیکھا کہ ایک چونٹی اپنے پیروں کے بل اٹھ کر دعاء کر رہی ہے، اے اللہ! ہم تیری مخلوق میں سے کھانے اور پینے سے مستغنی نہیں ہیں، اگر تو نے ہم کو سیراب نہ کیا تو ہم ہلاک ہو جائیں، حضرت سلیمان علیہ السلام نے یہ سنا تو لوگوں سے فرمایا کہ اب چلو تمہاری دعائیں چیونٹی کی وجہ سے قبول ہو گئیں ۔ (۲)

فقط

محمد شعیب اللہ خان

---

(۱) درمختار مع شامی: ۲/۱۸۴-۱۸۵

(۲) العظمۃ: ۵/۱۷۵۲، ابن ابی شیبہ: ۷/۷۱، عبدالرزاق: ۵/۷۱، الزھدلابن ابی عاصم: ۱/ ۸۷

طاعون کی بیماری

حدیث کی روشنی میں

بسم اللہ الرحمن الرحیم

طاعون کی بیماری — حدیث کی روشنی میں

گجرات کے بعض علاقوں میں آج کل طاعون کی بیماری پھیلی ہوئی ہے جس کا ذکر اخبارات و دیگر ذرائع ابلاغ سے سننے کو مل رہا ہے اور بعض لوگ اس سلسلے میں یہ پوچھتے ہیں کہ اسلام میں اس کے بارے میں کیا وارد ہوا ہے؟ احقر کو اسی پر خیال ہوا کہ احادیث و اسلامی روایات میں طاعون کے بارے میں جو آیا ہے اس کو جمع کردوں؛ لہٰذا اس مختصر تحریر میں اسی کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔

طاعون کیا ہے؟

اس سے قبل کہ طاعون کے بارے میں احادیث پیش کی جائیں مناسب ہے کہ اس بیماری کا مختصر تعارف اور اس کے اسباب پر روشنی ڈال دی جائے۔

طاعون ایک وبائی بیماری ہے جو عام طور پر موت پر جا کر منتج ہوتی ہے۔ اہل لغت کے نزدیک طاعون کا معنی وبا ہے اور اطبا کہتے ہیں کہ طاعون ایک ردی قسم کا قاتل و مہلک ورم ہے جس سے شدید تپش پیدا ہوتی ہے اور وہ انتہائی الم ناک ہوتا ہے اور وہ اپنے حدود سے تجاوز کرتا رہتا ہے اور عموماً اس سے متأثرہ حصہ سیاہ یا ہرا ہو جاتا ہے اور یہ ورم عموماً تین جگہ پیدا ہوتا ہے: ایک بغل میں، دوسرے کان کے پیچھے،

تیسرے نرم گوشت میں۔(۱)

طاعون کے ظاہری و باطنی اسباب

طاعون کے اسباب اطبا وڈاکٹر جو بیان کرتے ہیں وہ اپنی جگہ صحیح ہیں، مثلاً وہ کہتے ہیں کہ اس کا سبب گندہ متعفن خون ہے جو سمیت کی وجہ سے عضو کو فاسد کر دیتا اور اس کے اطراف واکناف کے حصوں کو متغیر کر دیتا ہے۔(۲)

لیکن یہ ظاہری اسباب ہیں، ان کے علاوہ کچھ باطنی اسباب بھی ہوتے ہیں جو ان ظاہری اسباب کے بھی اسباب ہوتے ہیں۔ چناں چہ طاعون کے بارے میں احادیث میں ہے کہ اس بیماری کے کچھ باطنی اسباب بھی ہیں، اور اس کا کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ جس طرح ظاہری اسباب سے چیزوں کا وجود وظہور ہوتا ہے اسی طرح کچھ باطنی اسباب بھی ان کے ہوتے ہیں۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے کہا:

> ”اس کے اسباب کے بارے میں حدیث میں وارد ہوا ہے کہ یہ بنی اسرائیل پر بھیجے گئے عذاب کا باقی ماندہ حصہ ہے اور یہ بھی وارد ہوا ہے کہ یہ جنات کا حملہ ہے اور یہ بھی وارد ہوا ہے کہ یہ ایک نبی کی بددعا کا نتیجہ ہے اور ان اسباب وعلل کا رد اطبا کے پاس کچھ نہیں ہے جس طرح ان کے پاس اس بارے میں دلالت کرنے والی بھی کوئی چیز نہیں ہے، اور ان امور کی خبر تو اللہ کے پیغمبر دیا کرتے ہیں۔“(۳)

(۱) دیکھو: زاد المعاد لابن القیم: ۴/۳۴، فتح الباری: ۱۰/۱۸۰، عمدة القاری: ۱۴/۷۰۵
(۲) زاد المعاد: ۴/۳۴
(۳) زاد المعاد: ۴/۳۴، فتح الباری: ۱۰/۱۸۰، عمدة القاری: ۱۴/۷۰۶

الغرض ڈاکٹر لوگ طاعون کے جو اسباب بیان کرتے ہیں وہ اس کے ظاہری اسباب ہیں اور اللہ کے پیغمبر اس کے وہ اسباب بیان کرتے ہیں جو لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل ہوتے ہیں اور وہ انہیں اللہ کی جانب سے بتائے جاتے ہیں۔

ہم اس تحریر میں احادیث و اسلامی روایات کے حوالے سے اس کے باطنی اسباب پر بھی روشنی ڈالیں گے، تاکہ ہمیں یہ معلوم ہو کہ بیماریاں دراصل کچھ باطنی اسباب کی وجہ سے رونما ہوتی ہیں، جن کی طرف عام طور پر لوگ توجہ نہیں کرتے۔ اب لیجئے اس سلسلہ میں احادیث و اسلامی روایات ملاحظہ کیجئے۔

طاعون، عذاب خداوندی

طاعون کے انہی باطنی اسباب میں سے ایک سبب یہ ہے کہ خدا تعالی کی نافرمانی کی وجہ سے اللہ تعالی نے اس کو عذاب بنا کر نازل کیا تھا، حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا:

« الطاعون رجز أوعذاب عُذِّبَ به بعضُ الأُمم، ثم بقي منه بقيةٌ، فيذهب المرّةَ ، ويأتي الأُخرىٰ، فمَنْ سَمِعَ به بأرض فلا يقدمنَّ عليه، ومن كان بأرض وَقَعَ بها فلا يخرج فراراً منه. »

(طاعون ایک عذاب ہے، جس کے ذریعہ سے بعض امتوں کو عذاب دیا گیا، پھر اس میں سے کچھ باقی رہ گیا، وہ کبھی چلا جاتا ہے اور کبھی آجاتا ہے، پس جو شخص کسی علاقے میں اس کا ہونا سنے تو اس کو وہاں ہرگز نہیں جانا چاہئے اور جو وہاں موجود ہو اس کو وہاں سے بھاگنا نہ چاہئے۔)(۱)

(۱) بخاري :۳۴۷۳، مسلم:۲۲۱۸، مالک :۱۵۸۸

بخاری، مسلم، نسائی نے دوسرے طریق سے حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ ہی سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے:

« الطاعون رجس أرسل علی طائفةٍ من بنی إسرائیل أو علی من کان قبلکم. »

(طاعون ایک عذاب ہے جو بنی اسرائیل کی ایک جماعت پر بھیجا گیا یا تم سے پہلے کے لوگوں پر بھیجا گیا تھا۔)(۱)

پہلی حدیث میں بغیر شک کے بعض امتوں کا ذکر کیا گیا ہے اور اس دوسری روایت میں ''بنی اسرائیل یا تم سے پہلے کے لوگ'' کہہ کر شک کا اظہار راوی کی طرف سے کیا گیا ہے۔

ان روایات سے معلوم ہوا کہ طاعون دراصل ایک عذاب خداوندی ہے، جو پچھلی بعض امتوں پر اللہ کی طرف سے بھیجا گیا تھا، پھر اس کے بعد اس کو اٹھالیا گیا، اب جب خدا چاہتا ہے اس کو بھیجا جاتا ہے اور پھر اٹھالیا جاتا ہے۔

طاعون جنات کا حملہ

طاعون کے باطنی اسباب میں سے ایک سبب جنات کا حملہ بھی بیان کیا گیا ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« فناءُ أُمّتِي بالطعن والطاعون، قالت: فقلتُ: یا رسولَ اللّٰه! هذا الطعن قد عرفناه، فما الطاعون؟ قال: غُدّةٌ کغُدّة الإبل، المقیمُ فیها کالشهید، والفارُّ منها

(۱) بخاري: ۳۲۱۴، مسلم: ۴۱۰۸، سنن کبری نسائي: ۳۶۲/۴

كالفارِّ من الزحف -وفي رواية إسحاق- قال: غُدّة تأخذهم في مرافقهم، الميتُ فيه شهيدٌ، والقائم المحتسبُ فيه كالمرابط في سبيل اللّٰه، والفارُّ منه كالفارِّ من الزحف.»

(میری امت کا فنا طعن (زخم) یا طاعون سے ہوگا، میں نے پوچھا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ طعن (زخم) تو ہم جانتے ہیں، یہ طاعون کیا ہے؟ فرمایا کہ یہ اونٹ کی گلٹی کی طرح ایک گلٹی ہے۔ اس میں قائم رہنے والا شہید کی طرح ہے اور اس سے بھاگنے والا میدان جہاد سے بھاگنے والے کی طرح ہے اور اسحاق کی روایت میں اس طرح ہے کہ ''یہ ایک گلٹی ہے جو لوگوں کی کہنیوں میں نکلتی ہے، اس میں مرنے والا شہید ہے۔ اور اس میں ثواب کی خاطر قائم رہنے والا اللہ کے راستے میں نگرانی کا کام کرنے والا ہے اور اس سے بھاگنے والا میدان جہاد سے بھاگنے والا ہے۔)(۱)

حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ مرفوعاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

« فناءُ أُمّتِي بالطعن والطاعون، قال: فقلنا: يا رسولَ اللّٰه صلى الله عليه وسلم! هذا الطعن فقد عرفناه، فما الطاعون؟ قال: طعن أعدائكم من الجِنِّ و في كلٍّ شهادةٌ.»

(میری امت کی فنا طعن (زخم) یا طاعون سے ہوگی، پوچھا گیا یا

(۱) مسند احمد:۶/۲۵۵، مسند اسحاق بن راهويه:۳/۶۱۷

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ! یہ طعن (زخم) تو ہم جانتے ہیں، یہ طاعون کیا ہے؟ فرمایا کہ تمہارے دشمن جنات کا حملہ ہے۔ اور ان دونوں (طعن وطاعون) میں شہادت کا مرتبہ ہے۔)(۱)

ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ الفاظ ارشاد فرمائے کہ:

« وَخُزُ أَعْدَائِكُمْ مِنَ الْجِنِّ. »

(یہ تمہارے دشمن جنات کا حملہ ہے۔)(۲)

فائدہ

اس حدیث کے راوی زیاد بن علاقہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ مجھے راوی کی بات پر اطمینان نہیں ہوا تو میں نے جنوں کے سردار سے پوچھا جوان کے ساتھ تھا، تو اس نے کہا: ''صدق''، یعنی اس نے سچ کہا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ اور فرمایا کہ ابن خزیمہ اور حاکم رحمہما اللہ نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ اور فرمایا کہ ابن خزیمہ وحاکم رحمہما اللہ نے ایک دوسرے طریق سے اس کو روایت کیا ہے، اس میں ہے کہ ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے طاعون کے بارے میں اللہ کے رسول سے سوال کیا، آپ نے فرمایا کہ وہ تمہارے دشمن جنات کی طرف سے زخم ہے اور وہ تمہارے حق میں شہادت ہے۔ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس روایت کو بھی بعد بحث قابل اعتبار قرار دیا ہے۔(۳)

---

(۱) مسند احمد:۴/ ۴۱۷، مسند ابو داؤد طیالسی:۱/۲۷، معجم اوسط طبرانی:۲/ ۱۰۵

(۲) احمد: ۴/ ۳۹۵، معجم اوسط:۳/ ۳۶۷، معجم صغیر:۱/ ۹۵

(۳) فتح الباري: ۱۰/ ۱۸۲

اس سے معلوم ہوا کہ جنات شرارت کی وجہ سے انسانوں پر حملہ کرتے ہیں، جس کا اثر ان صورتوں سے ہوتا ہے جن کو اطبا حضرات اسبابِ طاعون کہتے ہیں، ورنہ اصل سبب جنات کا حملہ ہے۔ اللہ کی طرف سے ایسا انتظام ہوتا ہے کہ عذاب نازل کرنے کے لیے جب طاعون بھیجنا چاہتے ہیں تو جنات سے حملہ کروادیتے ہیں۔

ایک شبہ کا جواب

ان احادیث میں طاعون کا سبب جنات کا حملہ بتایا گیا ہے، اس پر بعض لوگ اس شبہ کا اظہار کرتے ہیں کہ اطبا اور ڈاکٹروں نے طاعون کے جو اسباب بیان کیے ہیں ان میں اس کا ذکر نہیں ملتا اور وہ لوگ اس کے دوسرے اسباب بیان کرتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو اس میں کوئی اشکال نہیں کہ ایک چیز کے متعدد اسباب ہوں، بہت سی اشیا ہیں جن کے دو دو چار چار اسباب ہوتے ہیں؛ لہٰذا اگر اطبا نے اس بیماری کے کچھ اسباب کا کھوج لگایا ہو اور نبی عَلَیْہِ السَّلَامُ نے اس کا دوسرا سبب بیان کیا ہو تو اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں۔

علامہ کلاباذی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے فرمایا کہ یہ احتمال ہے کہ طاعون دو قسم کا ہو: ایک قسم وہ جو خون و صفرا کی خرابی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور دوسری وہ جو جنات کے حملہ سے ہوتی ہے۔(۱)

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اطباء تو اپنے وضع کردہ قواعد و اصول کے مطابق کلام کرتے ہیں اور یہ سب امور ظاہری وحسی ہوتے ہیں جہاں تک کہ ان کی نظر پہنچتی ہے اور انبیا وہ بات بتاتے ہیں جو ان اطبا کے ادراک و رسائی سے ماورا ہوتے ہیں اور یہاں طاعون کا جو سبب حضرت نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے بیان کیا ہے

---

(۱) فتح الباري: ۱۰/۱۸۱

کہ وہ جنات کے حملہ سے ہوتا ہے، یہ ظاہر ہے کہ اطبا کے ادراک و احساس سے ماوراء بات ہے؛ لہٰذا اگر اطباء کو یہ معلوم نہ ہوا تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔(۱)

علامہ ابن حجر نے اور علامہ عینی رحمہما اللہ نے لکھا ہے کہ طاعون کا جنات کے حملہ سے ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ یہ بیماری اکثر بیشتر معتدل موسم میں اور ہواء اور پانی کے لحاظ سے عمدہ شہروں میں واقع ہوتی ہے۔(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کے نبی کی بات سچی ہے اور اس میں کسی قسم کے شبہ کی کوئی گنجائش نہیں اور دلائل وقرائن اس کی صحت پر دلالت کرتے ہیں۔

فرعونیوں پر طاعون کا عذاب

حضرت موسی علیہ السلام کے زمانہ میں قبطی نسل پر اللہ کا عذاب طاعون کی شکل میں آیا تھا، جس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت موسی علیہ السلام نے بنی اسرائیل کو حکم دیا کہ ہر شخص ایک مینڈھا ذبح کرے، پھر اپنے ہاتھوں کو اس کے خون سے رنگ لے، پھر اس رنگین ہاتھ کو اپنے دروازہ پر مارے۔ چناں چہ بنی اسرائیل نے ایسے ہی کیا، قبطی لوگوں نے (جو فرعون کے خاندان والے ہیں) حضرت موسی علیہ السلام سے اور بنی اسرائیل سے پوچھا کہ یہ کیا ہے؟ انہوں نے بتایا کہ اللہ تم پر عذاب بھیجے گا اور ہم اس علامت کی وجہ سے نجات پائیں گے۔ جب صبح ہوئی تو اس طاعون کے عذاب سے قوم فرعون کے ستر ہزار افراد لقمۂ اجل ہو چکے تھے۔ اس پر فرعون نے حضرت موسی علیہ السلام سے کہا کہ آپ اپنے رب سے دعاء کر دیجئے، اگر وہ اس عذاب سے ہم کو نجات دے دے گا تو ہم ضرور ایمان لے آئیں گے۔ الخ(۳)

(۱) مستفاد از عمدة القاری: ۱۴/۷۰۶، فتح الباری: ۱۰/۱۸۱

(۲) عمدة القاري: ۱۴/۷۰۶، فتح الباري: ۱۰/۱۸۱

(۳) طبری بحواله فتح الباري: ۱۰/۱۸۳

بنی اسرائیل پر طاعون کا عذاب

بنی اسرائیل پر خدا کی طرف سے اس عذاب کا آنا احادیث میں بیان کیا گیا ہے جیسا کہ اوپر وہ احادیث نقل کی گئی ہیں۔ ان پر کب اور کس طرح یہ عذاب آیا؟ اس کی تفصیل طبری رَحِمَهُ اللهُ نے سیار رَحِمَهُ اللهُ کی زبانی یوں نقل کی ہے کہ:

''ایک جگہ بلعام نامی ایک شخص رہتا تھا، جو مستجاب الدعا تھا۔ حضرت موسی عَلَیْہِ السَّلَامُ بنی اسرائیل کے ساتھ اس علاقہ میں جانے کے لئے نکلے، جس میں بلعام رہتا تھا (وہاں جانے کا مقصد وہاں کی کافر قوم سے جہاد کرنا تھا) بلعام کی قوم اس کے پاس آئی اور کہا کہ موسی اور بنی اسرائیل پر بد دعا کردو۔ اس نے کہا کہ میں اللہ سے مشورہ کروں گا۔ بعد مشورہ اس کو منع کر دیا گیا کہ موسی عَلَیْہِ السَّلَامُ پر بد دعاء نہ کرو۔ اس کے بعد اس کی قوم تحائف وہدایا لے کر اس کے پاس آئی، اس نے پھر وہی کہا کہ میں اللہ سے معلوم کروں گا، اب اللہ کی طرف سے اس کو کچھ جواب نہ ملا۔ قوم نے کہا کہ اگر یہ کام برا ہوتا تو اس سے آپ کو منع کیا جاتا، اس پر وہ بد دعا کرنے تیار ہو گیا اور بد دعا کی، اس کی زبان سے ایسے الفاظ نکلے جس سے خود اس کی قوم پر بد دعا ہو گئی۔ اس پر اس کی قوم نے اس پر ملامت کی، اس نے کہا کہ میں تمہیں بتاتا ہوں کہ بنی اسرائیل کی ہلاکت کس چیز میں ہے؟ اس نے کہا کہ تم اپنی عورتوں اور لڑکیوں کو بنی اسرائیل میں بھیجو تا کہ بنی اسرائیل ان سے ملوث ہو جائیں اور زنا کر کے ہلاک ہو جائیں۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا، اس کے نتیجہ میں بنی اسرائیل ان عورتوں سے ملوث ہو گئے، اس پر بنی

اسرائیل پر طاعون کا عذاب آیا اور ایک دن میں ستر ہزار بنی اسرائیل ہلاک ہوئے۔"(۱)

اس روایت کے بارے ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ یہ مرسل جید ہے۔(۲)

حضرت داؤد کی قوم پر طاعون

بنی اسرائیل پر حضرت موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کے زمانہ میں جس طرح یہ عذاب آیا، حضرت داؤد عَلَیْہِ السَّلَام کے زمانہ میں بھی بنی اسرائیل پر طاعون کا عذاب آیا تھا۔ ابن اسحاق نے اسکی تفصیل ذکر کی ہے کہ اللہ تعالی نے حضرت داؤد عَلَیْہِ السَّلَام پر وحی نازل فرمائی کہ بنی اسرائیل کے گناہ بڑھتے جارہے ہیں۔لہٰذا اب انہیں تین باتوں کا اختیار دیا جاتا ہے، یا تو انہیں قحط میں مبتلا کروں گا، یا دو ماہ تک دشمنوں کو ان پر مسلط کروں گا، یا تین دن تک طاعون میں مبتلا کروں گا، حضرت داؤد عَلَیْہِ السَّلَام نے انہیں اسکی خبر دی، انہوں نے کہا کہ آپ ہی ان میں سے کسی بات کا ہمارے لیے انتخاب کرلیجیے، حضرت داؤد عَلَیْہِ السَّلَام نے طاعون کو پسند کیا، چنانچہ اس میں مبتلا ہوکر سورج کے زوال تک ستر ہزار اور ایک روایت میں ہے کہ ایک لاکھ آدمی ہلاک ہوئے، حضرت داؤد عَلَیْہِ السَّلَام نے تضرع کیا اور دعا کی تو اللہ نے اس بیماری کو اٹھالیا۔(۳)

---

(۱) تاریخ الطبری: ۱/ ۲۵۸-۲۵۹،البدایہ و النہایہ:۱/۳۲۲

(۲) فتح الباري: ۱۰/۱۸۳

(۳) فتح الباري: ۱۰/۱۸۳

طاعون فحش کاری کی سزا

بنی اسرائیل پر طاعون آنے کا واقعہ جو اوپر ذکر کیا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ ان پر یہ عذاب زنا و فحش کاری کے نتیجہ میں آیا تھا اور دیگر احادیث سے بھی صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ فحش و زنا کے عام ہونے پر اللہ تعالی طاعون بھیجتا ہے۔

(۱) حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لَمْ تَظْهَرِ الفَاحِشَةُ فِيْ قَوْمٍ حَتّٰى يُعْلِنُوْا بِهَا إِلَّا فَشَا فِيْهِم الطَّاعُوْنُ والأَوْجَاعُ الَّتِي لَمْ تَكُنْ مَضَتْ فِي أَسْلَافِهِم الَّذِيْنَ مَضَوْا. »

(جس قوم میں فحش کاری عام ہو جائے حتی کہ وہ اس کو علی الاعلان کرے، اس قوم میں طاعون اور ایسی بیماریاں پھیلتی ہیں جو ان کے آبا واجداد میں نہیں گذریں۔)(۱)

(۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک لمبی حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے:

« ولا فشا الزنى في قوم قطُّ إلّا كَثُرَ فيهم الْمَوْتُ. »

(کسی قوم میں زنا نہیں پھیلتا مگر ان میں موت کی کثرت ہو جاتی ہے۔)(۲)

---

(۱) ابن ماجه: ۴۰۰۹، مستدرک حاکم: ۴/۵۱۸۳، المعجم الاوسط: ۵/۶۳، شعب الایمان: ۳/۱۹۲

(۲) موطامالک: ۹۸۱، شعب الایمان: ۳/۱۹۶

(۳) ام المؤمنین حضرت میمونۃ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے:

« لا تزَالُ أُمّتِي بِخَيْرٍ مَالَمْ يَفْشُ فِيهِمْ وَلَدُ الزِّنَا فَإِذَا فَشَا فِيهِمْ وَلَدُ الزِّنَا فَيُوشِكُ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللّٰهُ عزوجل بِعِقَابٍ. »

(میری امت بخیر ہوگی جب تک کہ ان میں حرامی بچے زیادہ نہ ہوجائیں اور جب حرامی بچے زیادہ ہوجائیں اللہ ان پر عام عذاب بھیجے گا۔)(۱)

اور طبرانی رحمہ اللہ نے معجم کبیر میں اسی حدیث کے یہ الفاظ روایت کیے ہیں:

« لاَ تَزَالُ أُمّتِي بِخَيْرٍ مُتَمَاسِكٍ أَمْرَهَا مَا لَمْ يَظْهَرْ فِيهِمْ وَلَدُ الزِّنَا ، فَإِذَا ظَهَرُوا خَشِيتُ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ بِعِقَابٍ. »

(میری امت بخیر ہوگی، اپنے امور پر قابو رکھنے والی ہوگی جب تک کہ ان میں حرامی بچوں کا ظہور نہ ہوجائے اور جب حرامی بچوں کا ان میں ظہور ہوجائے تو مجھے خوف ہے کہ اللہ ان پر عام عذاب بھیجے گا)(۲)

ان میں جن روایات میں موت کا ذکر ہے اس سے جمہور علما نے طاعون ہی مراد لیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ زنا کاری وفحش کاری کی سزا میں بھی طاعون آتا ہے۔

---

(۱) مسند احمد:۶/۳۳۳

(۲) معجم کبیر:۲۴/۲۳

طاعون کافر کے لئے زحمت، مؤمن کے لئے رحمت

احادیث پاک بتاتی ہیں کہ طاعون کافر کے حق میں لعنت وزحمت ہے اور مؤمن کے لئے رحمت وشہادت۔

(۱) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے طاعون کے بارے میں سوال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« إنه عذاب يبعثه الله على من يشاء ، وإن الله جعله رحمةً للمؤمنين ، ليس من عبدٍ يقع الطاعون ، فيمكث في بلده صابراً مُحْتَسِباً يعلم أنه لايصيبه إلّا ماكتب الله له إلا كان له مثل أجر شهيد. »

(یہ اللہ کا عذاب ہے، جو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے بھیجتا ہے اور اللہ نے اس کو مؤمنوں کے لیے رحمت بنایا ہے۔ پس جس بندہ پر طاعون پڑے اور وہ اپنے اسی شہر میں صبر کرتا ہوا رہے اس علم ویقین کے ساتھ کہ اسے وہی (بیماری ومصیبت) پہنچتی ہے جو اللہ نے اس کے حق میں لکھا ہے تو ایسے شخص کو شہید کے اجر کے مثل اجر دیا جائے گا۔)(۱)

(۲) ایک روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے غلام حضرت ابوعسیب رضی اللہ عنہ سے یہ الفاظ آئے ہیں: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« أتاني جبريل بالحمى والطاعون ، فأمسكت الحمى

---

(۱) بخاري :۵۴۰۲، مسلم:۲۳۲۲۲

بالمدينة وأرسلت الطاعون إلى الشام ، فالطاعون شهادةٌ لأمتي ورحمةٌ لهم، ورجسٌ على الكافرين.»

(حضرت جبرئیل علیہ السلام میرے پاس بخار اور طاعون کولیکر آئے ، میں نے بخار کو مدینہ میں روک لیا اور طاعون کو ملک شام بھیج دیا، پس طاعون میری امت کے لیے شہادت ورحمت ہے اور کافروں کے اوپر عذاب ہے۔)(۱)

اس سے یہ شبہ ختم ہو جاتا ہے کہ جب طاعون کو عذاب بتایا گیا تو نیکوں پر یہ کیوں آتا ہے؟ معلوم ہوا کہ یہ کفار اور گنہ گاروں کے لئے عذاب ہے اور مؤمنوں کے لئے رحمت ہے۔

طاعون مؤمن کے لئے شہادت

جیسا کہ اوپر کی احادیث سے بھی معلوم ہوا کہ طاعون مؤمن کے لیے رحمت وشہادت ہے،اسی طرح اس کے بارے میں اور بھی حدیثیں ہیں۔

(۱) حضرت انس رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”الطاعون شهادة لكل مسلم“

(طاعون ہر مسلم کے لئے شہادت ہے۔)(۲)

(۲) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ایک دوسری حدیث میں مروی ہے کہ آپ

---

(۱) مسند احمد :۸۱/۵،معجم کبیر طبرانی:۳۹۱/۲۲،مسند الحارث: ۳۵۸/۱، الآحاد والمثاني:۳۴۲/۱

(۲) بخاري :۲۶۷۵،مسلم:۱۹۱۶

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« الشهداء خمسة: المطعون، والمبطون، والغرق، وصاحب الهدم، والشهيد في سبيل الله. »

(شہداء پانچ ہیں: ایک طاعون میں مبتلا ہونے والا، دوسرا پیٹ کی بیماری میں مبتلا ہونے والا، تیسرا غرق ہونے والا، چوتھا عمارت وغیرہ گر پڑنے سے مرنے والا اور پانچواں اللہ کے راستے میں شہادت پانے والا)(۱)

(۳) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے پوچھا کہ تم شہید کس کو شمار کرتے ہو؟ عرض کیا کہ یا رسول اللہ! جو اللہ کے راستے میں قتل کر دیا جائے، فرمایا کہ پھر تو میری امت کے شہید کم ہوں گے، صحابہ نے عرض کیا کہ پھر وہ شہید کون لوگ ہیں، یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا:

« من قتل في سبيل الله فهو شهيد ، ومن مات في سبيل الله فهو شهيد ، ومن مات في الطاعون فهو شهيد ، ومن مات في البطن فهو شهيد . » (۲)

(جو اللہ کے راستے میں قتل کیا جائے وہ شہید اور جو اللہ کے راستے میں مر جائے اور جو طاعون میں مرے وہ شہید اور جو پیٹ کی بیماری میں مرے وہ شہید۔)

مگر اوپر ہم نے بخاری واحمد کے حوالہ سے بروایتِ عائشہ رضی اللہ عنہا جو حدیث نقل

---

(۱) بخاري: ۲٦۷۴، مسلم: ۱۹۱۴

(۲) مسلم: ۱۹۱۵

کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درجۂ شہادت اس وقت ملتا ہے جب کہ بندہ صبر کے ساتھ اپنی ہی بستی میں رہے اور یہ یقین رکھے کہ مصیبت و بیماری وہی پہنچتی ہے جو اللہ نے میرے حق میں مقدر کیا ہے۔

فائدہ اولی

یہاں ایک سوال ہے، وہ یہ کہ طاعون کا شہادت ہونا یہ ہر مؤمن کے لیے ہے یا صرف کامل مؤمن کے لئے ہے؟ اس کے بارے میں کوئی قطعی بات کہنا مشکل ہے؛ کیونکہ اس کی صراحت کسی حدیث میں نہیں ہے، تاہم یہاں علما کے مختلف خیالات و نظریات ملتے ہیں، ایک یہ کہ احادیث کے اشارات یہ بتاتے ہیں کہ یہ درجہ صرف مؤمن کامل کے لئے ہے؛ کیوں کہ بعض احادیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ طاعون فسق و فجور اور زنا و فحش کی وجہ سے بھی بطور عذاب بھیجا جاتا ہے۔

مثلاً حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہما کی حدیث اوپر پیش کی گئی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جس قوم میں فحش کاری عام ہو جائے حتی کہ وہ اس کو علی الاعلان کرے، اس قوم میں طاعون اور ایسی بیماریاں پھیلتی ہیں جو ان کے آبا واجداد میں نہیں گذریں۔ اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کر چکا ہوں جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے کہ: "کسی قوم میں زنا نہیں پھیلتا مگر ان میں موت کی کثرت ہو جاتی ہے"۔ اور ام المؤمنین حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت بھی گزری ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ: "میری امت بخیر ہوگی جب تک کہ ان میں حرامی بچے زیادہ نہ ہو جائیں اور جب حرامی بچے زیادہ

ہو جائیں اللہ ان پر عام عذاب بھیجے گا۔''

یہ سب احادیث بتا رہی ہیں کہ موت و طاعون فحش و زنا کی کثرت کا بھی نتیجہ ہوتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ اس قسم کے لوگوں کے لیے طاعون شہادت بھی نہیں ہوسکتا، علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسی قسم کی احادیث کی وجہ سے فرمایا:

« ففي هٰذِه الأحاديث أن الطاعون قد يقع عقوبة بسبب المعصية ، فكيف يكون شهادة؟ »

(ان احادیث میں یہ بات ہے کہ طاعون کبھی گناہوں کی سزا کے طور پر بھی واقع ہوتا ہے، پھر وہ شہادت کیوں کر ہو جائے گا؟)(۱)

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ طاعون ہر مؤمن و مسلمان کے لیے شہادت ہے خواہ وہ کامل ہو یا ناقص ہو؛ کیوں کہ بعض احادیث میں صراحت ہے کہ یہ ہر مسلمان کے لیے شہادت ہے، اور گنہ گار کو شہادت کا درجہ ملنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ درجہ میں کامل مؤمن کے مساوی و برابر ہو جائے؛ کیوں کہ شہادت کے بہت سے متفاوت درجات ہیں۔(۲)

فائدہ ثانیہ

اس موقعہ پر یہ نکتہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ حدیثوں میں دو قسم کے الفاظ آئے ہیں: بعض میں فرمایا کہ طاعون ہر مسلمان کے لیے شہادت ہے اور اسکی تفسیر دوسری حدیث یوں کرتی ہے: ''المطعون شهيد'' (طاعون زدہ شخص شہید ہے)۔ ان حدیثوں میں طاعون زدہ کو شہادت پانے والا بتایا ہے۔ دوسری بعض حدیثوں میں یہ

---

(۱) فتح الباري: ۱۰/۱۹۳

(۲) قاله ابن حجر فتح الباري: ۱۰/۱۹۳

فرمایا گیا کہ جو مؤمن بندہ اپنی بستی میں صبر کے ساتھ اور خدا پر بھروسہ کرتے ہوئے رہے، اسکو شہید کا اجر ملے گا۔ اس میں یہ نہیں فرمایا کہ وہ شہید ہوگا بلکہ یہ فرمایا کہ شہید کا اجر پائے گا۔

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ نے شرح بخاری میں اس سے یہ سمجھا ہے کہ جو طاعون میں مبتلا ہو کر مر جاتا ہے وہ تو شہید ہوتا ہے اور جو شخص مرتا نہیں وہ شہادت کا اجر و درجہ پاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہاں تین صورتیں ہیں: ایک یہ کہ طاعون میں مبتلا ہو کر مر جائے بہ شرطیکہ ان صفات سے متصف ہو جن کا حدیث میں ذکر ہے یعنی صبر اور اللہ پر بھروسہ۔ دوسرے یہ کہ طاعون میں مبتلا تو ہو مگر نہ مرے؛ بل کہ بچ جائے۔ تیسرے یہ کہ طاعون میں مبتلا ہی نہ ہو مگر بستی میں صبر و توکل سے رہے۔ ان میں سے پہلی صورت شہادت کی ہے اور بقیہ دو صورتیں درجہ و اجر شہادت کی ہیں۔ (۱)

امت کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاء

جب مؤمن کے حق میں طاعون کا رحمت و شہادت ہونا معلوم ہو گیا تو اب یہ بھی دیکھئے کہ ہمارے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کے حق میں ایک عجیب دعاء فرمائی ہے۔ حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« اَللّٰهُمَّ اجْعَلْ فَنَاءَ أُمَّتِي قَتْلاً فِي سَبِيْلِكَ بِالطَّعْنِ وَالطَّاعُوْنِ. »

(اے اللہ! میری امت کی موت کو تیرے راستہ میں طعن و طاعون کے ذریعہ قتل (شہادت) بنا دے۔)(۲)

---

(۱) فتح الباری: ۱۰/۱۹۴ و کذا فی عمدة القاري: ۱۴/۱۳/۷

(۲) احمد: ۴/ ۲۳۸، مسند ابو یعلی: ۱۳/ ۱۵۷

اور امام احمد رَحِمَهُ اللّٰهُ نے مسند میں، امام طبرانی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے ''معجم کبیر'' میں، حاکم رَحِمَهُ اللّٰهُ نے مستدرک میں اور ابو بکر شیبانی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے ''الآحاد والمثاني'' میں یہی حدیث حضرت ابو موسیٰ اشعری رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ کے بھائی حضرت ابو بردہ بن قیس رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ سے روایت کی ہے۔(۱)

اس میں اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّم نے اللہ تعالیٰ سے امت کے حق میں دو طریقوں سے شہادت کا سوال کیا ہے: ایک طعن سے، اس سے مراد جہاد میں ہونے والے زخم ہیں اور یہ معلوم ہے کہ جہاد میں زخم کھانا اور مرنا شہادت ہے۔ دوسرے طاعون سے؛ کیوں کہ اس سے بھی مؤمن کو شہادت کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔

علما نے فرمایا کہ حضور صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّم کا مقصد یہ ہے کہ امت کو شہادت کا اعلیٰ وارفع مرتبہ ملے اور وہ یہی ہے کہ اللہ کے راستہ میں کفار کے ہاتھوں میں قتل ہو جائے ،خواہ یہ کفار انسان ہوں یا جن ہوں۔ یہ بات اوپر گذر چکی ہے کہ طاعون جنات کا حملہ ہے۔تو خلاصہ یہ ہوا کہ مؤمن کسی نہ کسی صورت سے شہادت پالے۔

طاعون سے مدینہ کی حفاظت

مدینہ منورہ اللہ کے نبی حضرت محمد صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّم کا مقدس شہر ہے۔اس کے متعلق ایک حدیث میں حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ سے مروی ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا:

« على أنقاب المدينة ملائكةٌ لايدخلها الطاعون ولا الدجال. »

(۱) مسند احمد: ۲۳۸/۴، معجم کبیر: ۳۱۴/۲۲، مستدرک حاکم:۱۰۲/۲، الآحاد والمثانی: ۴۵۰/۴

(مدینہ کے راستوں پر فرشتے مقرر ہیں، اس میں نہ طاعون داخل ہوسکے گا اور نہ مسیح دجال داخل ہوسکے گا۔)(۱)

اور بخاری وغیرہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« المدينةُ يَأْتِيهَا الدَّجّالُ فَيَجِدُ المَلائِكَةَ يَحْرُسُونَها ، فَلاَ يَقْرُبُها الدَّجّالُ، قال: ولاالطاعون إن شاء الله. »

(دجال مدینہ کی طرف آئے گا اور وہاں فرشتوں کو پائے گا، پس نہ دجال اس میں داخل ہوسکے گا اور نہ انشاء اللہ طاعون اس میں داخل ہوگا۔)(۲)

مدینہ میں طاعون کبھی بھی نہ ہوگا

علماء کے درمیان اس میں بحث ہے کہ یہ حکم ہر زمانہ کے لیے ہے یا زمانۂ نبوی کے ساتھ خاص ہے؟ اسی طرح اس میں بحث ہے کہ اس حدیث میں لفظ ''انشاء اللہ'' کا تعلق دجال و طاعون دونوں سے ہے یا صرف طاعون سے ہے؟ ابن حجر کے کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ یہ حکم تمام زمانوں پر محیط ہے، اسی لیے بعض علما نے اس کو معجزہ قرار دیا ہے کہ مدینہ کا طاعون سے محفوظ ہونا اس دور سے لیکر آج تک اور ہمیشہ کے لئے ہے۔ وہ کہتے ہیں:

'' ثم استمر ذلک بالمدینة تمییزا لها من غیرها

---

(۱) مؤطا مالک: ۱۵۸۲، بخاري: ۱۷۸۱، مسلم: ۱۳۷۹، احمد: ۷۲۳۳

(۲) بخاري: ۶۷۱۵، ترمذي: ۲۲۴۲، احمد: ۱۲۲۶۶، ابویعلی: ۳۹۰/۵، صحیح ابن حبان: ۲۱۵/۱۵

لتحقق إجابة دعوته وظهور هذه المعجزة العظيمة بتصديق خبره هذه المدة المتطاولة". (۱)

اسی طرح ابن حجر رحمہ اللہ نے بعض علما کا قول نقل کیا ہے کہ مدینہ میں طاعون نہ داخل ہونا دراصل معجزات محمدیہ میں سے ہے؛ کیوں کہ اطبا اول تا آخر اس بات سے عاجز ہیں کہ کسی شہر بلکہ کسی گاؤں سے طاعون کو دفع کردیں، لیکن مدینہ میں طاعون کا داخل ہونا اس طویل مدت میں ممنوع ہوگیا۔ (۲)

میں کہتا ہوں کہ طاعون کا ہمیشہ کے لیے مدینہ سے دفع ہونا ہی مراد ہونا چاہیے کیونکہ ایک خاص مدت تک کسی شہر میں طاعون کا نہ ہونا تو کوئی امتیازی حیثیت نہیں رکھتا؛ کیونکہ ایسا تو بہت سے گاؤں اورشہروں میں ہوتا ہے کہ ایک مدت تک وہاں ایسی وباء نہیں آئی، اس لیے اس کا ہمیشہ کے لیے مدفوع ہونا ہی مدینہ کا امتیاز ہے۔

حدیث میں ان شاء اللہ کا مفہوم

رہا یہ سوال کہ ان شاء اللہ کا تعلق دونوں باتوں سے ہے یا ایک سے تو جواب یہ ہے کہ یہاں ''ان شاء اللہ'' میں دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ یہ برائے تبرک ہے، اور اس صورت میں اس کا تعلق دجال و طاعون دونوں کے داخلہ سے ہے اور اللہ کے نبی کا منشأ یہ ہے کہ دجال و طاعون دونوں مدینہ میں داخل نہ ہوسکیں گے، ان شاء اللہ، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ''ان شاء اللہ'' برائے تعلیق ہو، اس صورت میں اس کا تعلق صرف طاعون سے ہے، کہ اگر اللہ نے چاہا تو طاعون مدینہ میں داخل نہ ہوگا۔ (۳)

(۱) فتح الباري: ۱۰/۱۹۱

(۲) فتح الباري: ۱۰/۱۹۱

(۳) فتح الباري: ۱۰/۱۹۱

مدینہ کی طاعون سے حفاظت کیوں؟

ایک سوال یہاں یہ ہے کہ جب طاعون مسلم کے حق میں شہادت ہے تو مدینہ میں طاعون نہ ہونا، مدینہ کی فضیلت نہیں بلکہ برائی ہے کہ ایک عظیم دولت سے وہاں کے لوگ محروم ہیں؟ اس سوال کے جوابات حضرات علما نے متعدد دیئے ہیں: سب سے عمدہ جواب اسکا یہ ہے کہ طاعون جیسا کہ اوپر مذکور ہوا جنات کے حملہ سے ہوتا ہے اور کفار جنات شرارت وعداوت سے یہ کرتے ہیں اور مدینہ میں کفار جن داخل نہیں ہوسکتے، اس لیے وہاں کے لوگوں پر ان کا حملہ بھی نہیں ہوسکتا۔ خلاصہ یہ کہ حدیث میں مدینہ کی فضیلت اس اعتبار سے ہے کہ کفار جنات مدینہ میں داخل نہیں ہوسکتے، لہٰذا کوئی اشکال کی بات نہیں۔

علامہ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہما اللہ نے اس کا ایک اور جواب دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:

> مسند احمد میں حضرت ابوعسیب رضی اللہ عنہ کی روایت سے یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''جبریل علیہ السلام دو چیزیں لیکر میرے پاس آئے: ایک بخار دوسرے طاعون، میں نے مدینہ میں بخار کو روک لیا اور طاعون کو ملک شام کی طرف بھیج دیا'' ابن حجر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اس میں حکمت یہ تھی کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو صحابہ تعداد کے لحاظ سے بھی اور سامان کے لحاظ سے بھی بہت قلیل تھے، اور اس زمانے میں مدینہ وباء کا مرکز تھا، تو آپ کو دو باتوں (بخار یا طاعون) میں اختیار دیا گیا، جن میں سے ہر ایک میں اجر جزیل ہے، آپ نے بخار کو اس لئے ترجیح دی

کہ اس میں طاعون کے بخلاف موت و ہلاکت کم واقع ہوتی ہے، پھر جب آپ کو جہاد کی ضرورت پڑی اور بخار کے باقی رہنے کی صورت میں جسموں میں ضعف پیدا ہو جانے کا خطرہ تھا تو آپ نے بخار کو بھی مدینہ سے جحفہ مقام کی طرف منتقل کر دینے کی دعا کی ،تو مدینہ تمام شہروں میں سب سے زیادہ صحت مند علاقہ ہو گیا، پھر یہی صورت حال باقی رہ گئی تا کہ دوسرے شہروں سے یہ ممتاز رہے اور اللہ کے نبی کی دعا کی قبولیت کا تحقق اور آپ کی دعا سے اس عظیم معجزے کا ظہور ہو جائے۔(۱)

ایک شبہ کا ازالہ

حدیث پر یہ شبہ کیا جا سکتا ہے کہ ایک روایت میں حضرت ابو الاسود رضی اللہ عنہ سے نقل کیا گیا ہے کہ میں مدینہ آیا تو وہاں مرض واقع ہوا تھا اور لوگ جلد جلد موت کا شکار ہو رہے تھے۔(۲)

یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت کا ہے جیسا کہ اسی روایت میں مذکور ہے،اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ میں طاعون آیا ہے،اور اسی سے بعض نے یہ سمجھا ہے کہ یا تو مدینہ کے طاعون سے محفوظ ہونے کی بات حضور علیہ السلام کے زمانے کے ساتھ خاص ہے یا یہ کہ اس سے مراد عمومی طاعون ہے جس سے شہر کا شہر ہلاکت میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

(۱) فتح الباري: ۱۰/۱۹۱،عمدة القاري :۱۴/۱۱۷

(۲) بخاري: ۲۵۰۰، احمد:۱/۲۱،صحيح ابن حبان:۷/۲۹۷،مسند ابو يعلى: ۱/۱۳۵،سنن بيهقي:۱۰/۱۲۳

علامہ قرطبی رحمۃ اللہ نے "المفھم" میں یہی کہا ہے کہ اس سے مراد ایسا عمومی طاعون ہے جیسا عمواس و جارف میں ہوا تھا، علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ نے اس کو نقل کر کے کہا کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ طاعون فی الجملہ مدینہ میں داخل ہو سکتا ہے۔ مگر بات دراصل ایسی نہیں ہے؛ کیوں کہ ابن قتیبہ رحمۃ اللہ نے معارف میں یقین کے ساتھ کہا ہے اور ان کی ایک جم غفیر نے اتباع کی ہے کہ جن میں سے علامہ نووی رحمۃ اللہ بھی ہیں کہ طاعون بالکل بھی نہ مدینہ میں داخل ہوا اور نہ مکہ میں داخل ہوا۔ (۱)

لہٰذا صحیح یہی ہے کہ طاعون سے اللہ تعالی نے مدینہ کو ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا ہے، اب رہی وہ روایت جو ابو الاسود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں موت سے مراد طاعون نہیں ہے؛ بل کہ کوئی عام وبا مراد ہے۔

مکہ مکرمہ طاعون سے محفوظ

مدینہ منورہ کی طرح مکہ مکرمہ کے متعلق بھی ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ وہ طاعون سے محفوظ ہوگا۔ چناں چہ عمر بن شبہ رحمۃ اللہ نے "کتاب مکہ" میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مدینہ اور مکہ فرشتوں سے گھرے ہوئے ہیں، ہر نقب پر ایک ایک فرشتہ مقرر ہے، ان میں نہ دجال داخل ہوگا، نہ طاعون داخل ہوگا۔ علامہ ابن حجر نے فرمایا کہ اس کے سب راوی بخاری کے راوی ہیں۔ (۲)

بعض لوگوں نے اس پر یہ اشکال کیا ہے کہ سنہ ۷۴۹ ہجری میں مکہ میں طاعون آیا تھا۔ علما نے اس کا جواب دیا ہے: ایک جواب یہ ہے کہ یہ نقل صحیح نہیں ہے۔ دوسرا

(۱) فتح الباري: ۱۰/۱۹۰

(۲) فتح الباري: ۱۰/۱۹۱

جواب یہ ہے کہ حدیث میں طاعون سے مراد عام طاعون ہے جو سب شہر والوں کو گھیر لے، مکہ و مدینہ میں ایسا نہ ہوگا؛ بل کہ اکے دکے واقعات ہوں گے۔ علامہ قرطبی رَحِمَہُ اللہُ نے "المفهم" میں ان احادیث کا یہی معنی و مطلب بیان کیا ہے۔ (واللہ اعلم)(۱)

طاعونی شہید، دربار خداوندی میں

طاعون میں مبتلا ہوکر مرنے والے شہدا جب خداوند تعالی کے دربار میں حاضر ہوں گے تو ان کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے گا؟ اس کو ایک حدیث میں بتایا گیا ہے۔ حضرت عتبہ بن عبد السلمی رضی اللہ عنہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے مرفوعاً نقل کرتے ہیں کہ:

"شہداء کرام اور طاعون سے مرنے والوں کو لایا جائے گا، طاعون والے کہیں گے کہ ہم بھی شہدا ہیں، اس پر (اللہ کی طرف سے) کہا جائے گا کہ دیکھو اگر ان کے زخم شہیدوں کے زخموں کی طرح خون بہاتے ہوں اور ان کے زخموں کی خوشبوں مشک کی طرح ہو تو یہ شہدا ہیں۔ (جب فرشتے دیکھیں گے تو) انکو ایسا ہی پائیں گے۔"(۲)

لوگوں کا جھگڑا اور خدائی فیصلہ

طاعونی شہیدوں کے متعلق قیامت کے دن لوگوں کی دو جماعتیں ہو جائیں گی۔ ایک جہاد میں شہید ہونے والے لوگوں کی جماعت اور ایک اپنے گھر میں معمولی حالت میں بچھونے پر مرنے والوں کی، ان دونوں جماعتوں میں طاعونی شہدا اس کے

(۱) فتح الباري: ۱۰/۱۹۱

(۲) مسند احمد: ۴/۱۸۵، معجم کبیر طبرانی: ۱۷/۱۱۸، مسند الشامیین: ۲/۴۲۹

متعلق جھگڑا ہو گا، اسکی کیفیت حضرت عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی نقل کی ہے:

''شہدا کرام اللہ کے دربار میں عرض کریں گے کہ یہ طاعون میں مرنے والے ہمارے بھائی اس طرح قتل ہوئے ہیں جیسے ہم قتل وشہید ہوئے اور دوسرا گروہ عام مرنے والوں کا کہے گا کہ یہ ہماری طرح اپنے بچھونے پر مرے ہیں (یعنی ان کو شہیدوں کا مرتبہ نہیں ملنا چاہئے) اس پر اللہ عزوجل فرمائے گا کہ ان طاعونی لوگوں کے زخموں کو دیکھا جائے، اگر ان کے زخم شہیدوں کے زخموں کی طرح ہوں تو وہ شہیدوں میں شمار ہوں گے، جب ان کے زخموں کو دیکھا جائے گا تو ان کے زخم شہیدوں کے زخموں کی طرح ہونگے۔ لہٰذا ان کو ان کے ساتھ کر دیا جائیگا۔''(۱)

طاعون زدہ علاقے میں نہ جاؤ اور نہ اس سے نکلو

طاعون زدہ علاقے کے متعلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو حکم بیان فرمائے ہیں: ایک یہ کہ کسی جگہ طاعون ہو تو وہاں نہ جاؤ۔ دوسرا یہ کہ جس جگہ طاعون ہے وہاں سے باہر نکل کر راہ فرار اختیار نہ کرو۔

چنانچہ حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہم نے اوپر نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« الطاعون رجز أوعذاب عُذِّبَ به بعضُ الأُمم ، ثم بقي منه بقيةٌ، فيذهب المرّةَ ، ويأتي الأُخرىٰ ، فمَنْ سَمِعَ

(۱) احمد: ۱۶۵۳۳، نسائی سنن صغری:۳۱۶۴، نسائی سنن کبری: ۳/۲۵، معجم کبیر طبرانی: ۱۸/۲۵۰،حلیۃ الاولیاء :۵/۲۲۱

به بأرض فلا يقدمنَّ عليه، ومن كان بأرض وَقَعَ بها فلايخرج فراراً منه.»

(طاعون ایک عذاب ہے، جس سے بعض امتوں کو عذاب دیا گیا، پھر اس میں سے کچھ باقی رہ گیا، وہ کبھی چلا جاتا ہے اور کبھی آجاتا ہے، پس جو شخص کسی علاقے میں اس کا ہونا سنے تو اس کو وہاں ہرگز نہیں جانا چاہئے اور جو وہاں موجود ہو اس کو وہاں سے بھاگنا نہ چاہئے۔)

اس سے معلوم ہوا کہ طاعون زدہ علاقے میں نہ داخل ہونا چاہئے اور نہ وہاں سے وہاں کے رہنے والے کو وہاں سے فرار ہونا چاہے، اس حکم کی وجہ وعلت کیا ہے اس میں علماء کو کلام ہے۔

ایک کی بیماری دوسرے کو لگتی نہیں

اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ اسلام کی تعلیم میں ایک یہ بھی ہے کہ جو کچھ اچھا یا برا ہوتا ہے وہ اللہ کی مشیت وتقدیر سے ہوتا ہے، کسی انسان اور کسی مخلوق کو بالذات اس میں کوئی دخل نہیں، اگر ہے تو وہ محض کسب یا سبب ہونے کی حیثیت سے ہے۔ مگر زمانۂ جاہلیت کے لوگوں میں جہاں بہت سے غلط عقائد ونظریات قائم تھے وہیں ایک یہ عقیدہ بھی تھا کہ بعض بیماریاں متعدی ہوتی ہیں، اور وہ لوگ اللہ کے حکم ومشیت کی قید کے بغیر ان کے بارے میں یہ سمجھتے تھے کہ وہ ایک مریض سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی ہیں۔ لہٰذا اس کی اصلاح بھی لازم تھی، تو اللہ تعالی نے قرآن میں اور اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احادیث میں اس کا ذکر کیا ہے۔

قرآن میں وارد ہوا ہے:

﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى

اللّٰهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ (التوبة: ۵۱)

(آپ کہہ دیجئے کہ ہمیں ہرگز نہیں پہنچے گا مگر وہی جو اللہ نے ہمارے لئے لکھ دیا ہے، اور مؤمنین کو اللہ ہی پر بھروسہ رکھنا چاہئے)

ایک اور جگہ خاص مصیبت کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے:

﴿ مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَن يُؤْمِن بِاللّٰهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (التغابن: ۱۱)

(نہیں پہنچتی کوئی مصیبت مگر اللہ کے حکم سے، اور جو کوئی اللہ پر ایمان رکھتا ہے اللہ اس کے دل کو رہنمائی کرتے ہیں، اور اللہ ہر چیز کو جاننے والے ہیں۔)

ان آیات میں اسی عقیدے کا بیان ہے کہ سب کچھ اللہ کی مشیت وارادے سے اور اس کی لکھی ہوئی تقدیر کی بنا پر واقع ہوتا ہے، کسی انسان میں یا کسی چیز میں بالذات کوئی طاقت نہیں، کہ ہر حال میں وہ کوئی اثر دکھائے۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لاَ عَدْوٰى وَلاَ طِيَرَةَ وَلاَ هَامَةَ وَلاَ صَفَرَ، وَ فِرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ. »

(بیماری لگنے کا عقیدہ کوئی حقیقت نہیں رکھتا، اور نہ بدفالی کوئی چیز ہے نہ ھامہ اور صفر کے بارے میں عقیدہ کوئی چیز ہے، ہاں جذامی سے ایسا بھاگ جیسے تو شیر سے بھاگتا ہے۔)(۱)

ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

(۱) بخاري: ۵۳۸۰

« لاَ عَدْویٰ وَلَا هَامَةَ وَلَا نَوْءَ وَلَا صَفَرَ. »

(بیماری لگنے کا عقیدہ کوئی حقیقت نہیں رکھتا، اور نہ ھامہ اور صفر اور ستارہ کے بارے میں عقیدہ کوئی چیز ہے۔)(۱)

ایک اور روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لاَ عَدْویٰ وَلاَ طِيَرَةَ وَلَا غُوْلَ. »

(بیماری لگنے کا عقیدہ کوئی حقیقت نہیں رکھتا، اور نہ بدفالی کوئی چیز ہے، نہ شیاطین کے بھٹکانے کے بارے میں عقیدہ کوئی چیز ہے۔)(۲)

ایک حدیث میں یہ ہے کہ:

« لاَ عَدْویٰ وَلاَ طِيَرَةَ وَيعجبني الفأل ، الكلمة الحسنة و الكلمة الطيبة. »

(بیماری لگنے کا عقیدہ کوئی حقیقت نہیں رکھتا، اور نہ بدفالی کوئی چیز ہے، اور مجھے فال اچھا لگتا ہے، یعنی کوئی نیک اور اچھا کلمہ۔)(۳)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ایک اور روایت میں ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیماری کا دوسرے کو لگنا کوئی چیز نہیں، اور ھامہ اور صفر کا عقیدہ بھی کوئی چیز نہیں، تو ایک دیہاتی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! کیا خیال ہے ان اونٹوں کے بارے میں جو ریت میں رہتے ہیں، گویا کہ وہ ہرن ہیں (یعنی ہرن کی طرح ان کو

---

(۱) مسلم: ۲۲۲۰

(۲) مسلم: ۲۲۲۲

(۳) مسلم: ۲۲۲۴، مسند احمد: ۱۳۶۵۸

کوئی بیماری ہی نہیں) پس ایک خارش زدہ اونٹ آتا ہے اوران میں مل جاتا ہے تو وہ اونٹ بھی خارش کی بیماری میں مبتلا ہو جاتے ہیں؟

آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے فرمایا:

« فَمَنْ أَعْدٰى الْأَوَّلَ. »

(پہلے اونٹ کو کس نے بیماری دی۔)(۱)

ان احادیث میں ''عَدْوٰی'' کے معنی بعض علما نے ''فساد وخرابی'' کے بیان کئے ہیں، اور بعض نے کہا کہ اس کے معنے ''علت و بیماری کے ایک سے دوسرے کی طرف تجاوز کرنے'' کے ہیں۔(۲)

اور اللہ کے نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کے اس جملے کا معنے ہوا'' خرابی و بیماری کا ایک آدمی سے دوسرے کی جانب منتقل ہونے کا خیال کوئی چیز نہیں، یعنی صحیح نہیں ہے۔ علما نے لکھا ہے کہ اس سے آپ کا مقصود زمانۂ جاہلیت کے لوگوں کے اس عقیدے کی تردید ہے کہ بیماری بالطبع وبالذات بغیر اللہ کے حکم ومشیت کے ایک سے دوسرے کی طرف تجاوز کرتی ہے؛ کیوں کہ وہ یہی سمجھتے تھے کہ امراض ایک دوسرے کو لگتے ہیں اور بالذات وبالطبع لگتے ہیں۔(۳)

اور بعض حضرات علماء نے کہا کہ یہ ان علما طب اور سائنس کے نظریئے کی تردید ہے جو یہ کہتے ہیں کہ بیماریاں ایک دوسرے کو لگتی ہیں، اور یہ ان بیماریوں کا

(۱) بخاري: ۵۳۷۸،مسلم:۲۲۲۰،مسند احمد: ۷۶۰۹،صحيح ابن حبان: ۴۸۴/۱۳

(۲) مرقات: ۳/۹

(۳) شرح مسلم للنووی، فتح الباري:۲۴۱/۱۰، معارج :۹۸۴/۳، فتح المجيد: ۲۹۴/۱،تيسير العزيز الحميد: ۳۷۳/۱

خاصہ وطبیعت ہے، آپ نے بتادیا کہ یہ نظریہ باطل ہے۔(۱)

مگر اس پر ایک سوال واشکال پیدا ہوتا ہے کہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض اپنے ارشادات میں اور اسی طرح اپنے عمل سے یہ بتایا ہے کہ بعض بیماریاں متعدی ہوتی ہیں، مثلاً اوپر ایک حدیث میں آیا ہے کہ:

«وَ فِرَّ مِنَ الْمَجْذُوْمِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ.»

(جذامی سے اس طرح بھاگو جیسے شیر سے بھاگتے ہیں۔)

اور ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«لاَ يُوْرِدُ مُمَرِّضٌ عَلٰى مُصِحٍّ.»

(بیمار اونٹ والا صحیح اونٹ والے کے پاس اپنے اونٹوں کو پانی نہ پلائے۔)(۲)

اسی طرح ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے:

''وفد بنو ثقیف میں ایک جذامی تھا اس نے آپ سے بیعت کی درخواست کی تو آپ نے اس کو براہ راست بیعت نہیں کیا؛ بل کہ یہ فرمایا کہ جاؤ ہم نے تمھیں بیعت کر لی۔''(۳)

بظاہر ان احادیث میں تعارض معلوم ہوتا ہے، حالانکہ تمام احادیث صحیح ہیں، اس لئے یہ کہنا پڑے گا کہ ان احادیث میں حقیقی طور پر کوئی اختلاف وتعارض نہیں ہے۔ چناں چہ حضرات علما نے اس سلسلہ میں بحث کی ہے اور بعض لوگ ان احادیث

---

(۱) مرقات: ۳/۹، فیض القدیر: ۶/۴۳۳

(۲) مسلم: ۲۲۲۱، واللفظ لہ، بخاری: ۵۴۳۹، ابن ماجہ: ۳۵۴۱، احمد: ۹۶۱۰

(۳) مسلم: ۲۲۳۱، ابن ماجہ: ۳۵۴۴

میں نسخ کے قائل ہوئے ہیں، اور بعض لوگ ان میں ترجیح کی طرف گئے ہیں، اور اکثر حضرات نے ان میں جمع وتطبیق کی راہ اختیار کی ہے۔(۱)

پھر جن حضرات نے جمع وتطبیق کو اختیار کیا ہے انھوں نے اس کی کئی صورتیں بیان کی ہیں:

(۱) ایک یہ کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا منشأ یہ ہے کہ بالذات بغیر اللہ کے منشأ وحکم کے کوئی بیماری متعدی نہیں ہوتی، جیسا کہ اہل جاہلیت سمجھتے تھے؛ کیوں کہ سب امور اللہ کی مشیت وحکم کے تابع ہیں، اور بیماری بھی اسی کے حکم کے تابع ہے، ہاں اللہ کی مشیت وحکم کے مطابق کوئی بیماری ایک سے دوسرے کی جانب تجاوز کر جائے جیسے اسباب میں ہوتا ہے تو یہ ممکن ہے اور ہوتا ہے، اسی لیے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جذامی سے بھاگنے کا حکم دیا اور جذامی کو ہاتھ میں ہاتھ دیکر بیعت نہیں کیا؛ کیونکہ سبب کے درجے میں بیماری ایک سے دوسرے کو لگ سکتی ہے۔

الغرض تعدیۂ امراض کی نفی سے مراد بالذات تعدیہ ہے اور تعدیۂ امراض کے اثبات سے مراد حکم خدا سے تعدیہ ہے لہٰذا کوئی تعارض نہیں۔ اسی کو اکثر حضرات نے اختیار کیا ہے جن میں سے ابن الصلاح، بیہقی، ابن القیم اور نووی رحمہم اللہ بھی ہیں۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا منشأ مطلقاً تعدیۂ امراض کی نفی کرنا ہے کہ ایک کی بیماری دوسرے کو بالکل نہیں لگتی، رہا یہ کہ پھر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جذامی سے پرہیز کیوں کیا اور اس کا کیوں حکم دیا تو یہ در

---

(۱) اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الباری ابن حجر: ۱۰/۱۵۹-۱۶۲، شرح مسلم نووی: زادالمعاد ابن القیم:، مفتاح دار السعادۃ ابن القیم: مرقات ملا علی قاری: ۹/۳-۴

اصل اس لیے ہے کہ اگر کوئی کمزور عقیدہ والا جذامی سے ملا اور اللہ کے حکم و مشیت سے اس کو وہی بیماری آ گئی تو وہ خیال کرے گا کہ یہ بیمار سے ملنے ہی سے مجھے آئی ہے ،اور اس طرح اس کا ایمان خراب ہوگا،لہٰذا اللہ کے نبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ''حسماً للمادۃ و سداً للباب'' یہ فرمایا کہ جذامی سے شیر کی طرح بھاگو،لیکن کوئی صحیح العقیدہ پکا مسلمان اللہ پر کامل اعتماد رکھنے والا جذامی کے ساتھ ملے اور کھائے پیئے تو کوئی حرج نہیں جیسے کہ خود اللہ کے نبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے جذامی کے ساتھ کھانا ایک ہی برتن میں کھایا تھا۔امام ابوعبید رَحِمَہُ اللّٰہُ اور ایک جماعت علما نے اسی صورت کو اختیار کیا ہے۔

(۳)ایک صورت یہ ہے کہ اصل تو وہی ہے کہ بیماری کسی کی کسی کو نہیں لگتی، جیسے کہ ''لا عدوی''فرمایا گیا ہے،مگر بعض بیماریاں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کی بدبو وغیرہ سے طبعاً کراہت ونفرت پیدا ہوتی ،لہٰذا آپ نے اسی طبعی کراہت کے طور پر فرمایا کہ جذامی سے بھاگو، یہ اس لیے نہیں کہ بیماری لگ جاتی ہے؛ بل کہ اس لیے کہ طبعاً اس سے کراہت ہوتی ہے۔

اس کے بعد اب آیئے زیر بحث مسئلہ پر غور کرتے ہیں کہ اللہ کے نبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے طاعون زدہ علاقے میں داخل ہونے سے بھی منع کیا اور وہاں سے راہ فرار اختیار کرنے سے بھی منع کیا ہے ،اس کی کیا وجہ ہے ؟ امام طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اس کی شرح میں بیان کیا کہ اس حکم میں حکمت یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی طاعون والے علاقے میں گیا اور تقدیر الٰہی سے اسکو بھی طاعون ہوگا تو وہ کہیں یہ نہ سمجھے کہ وہاں جانے سے مجھے طاعون ہوا، اور اگر طاعون زدہ علاقے سے کوئی باہر آ گیا اور طاعون سے بچا رہا تو یہ نہ سمجھ جائے کہ باہر نکل کر میں بچ گیا؛ کیوں کہ بیماری

خدا کے حکم سے آتی ہے۔(۱)

خلاصہ یہ کہ جو کچھ اچھا یا برا ہوتا ہے وہ تقدیر الٰہی سے ہوتا ہے، جس کو طاعون ہونا ہے اس کو ضرور ہوگا، خواہ وہ وہیں رہے یا بھاگے اور جس کے حق میں یہ مقدر نہ ہو اس کو ہرگز نہ ہوگا، خواہ بھاگے یا وہیں رہے، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو پہلے سے وہاں ہے وہ وہاں سے نہ نکلے اور جو وہاں نہیں ہے وہ وہاں نہ جائے تاکہ کسی بدعقیدگی میں مبتلا نہ ہو۔

بعض علما فرماتے ہیں کہ متعدی بیماریاں ایک دوسرے کو لگتی ہیں مگر یہ بھی اللہ کے حکم سے ہوتا ہے بغیر تقدیر الٰہی کے نہیں ہوتا، اس صورت میں حدیث میں جو طاعون زدہ علاقے سے نکلنے کو ممنوع قرار دیا ہے اس کی حکمتیں یہ سمجھ میں آتی ہیں:

(۱) نکلنے والے کے ذریعہ دوسرے تک بیماری متعدی نہ ہو۔

(۲) طاعون زدہ لوگوں کی تیمارداری وعیادت کی جاسکے۔ ورنہ سب نکل جائیں گے تو بیماروں کا کیا ہوگا۔

اور باہر سے ایسے علاقے میں داخلے سے منع کرنا اس وجہ سے ہوگا کہ اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالے بلکہ احتیاط وپرہیز کرے۔

طاعون سے فرار پر وعید

طاعون زدہ علاقے میں رہ کر صبر اور خدا پر توکل کرنا رحمت وبرکت کا سبب اور شہادت کے حصول کا ذریعہ ہے۔ اور ایسے علاقہ سے فرار ہونا سخت وعید کا باعث ہے۔ چنانچہ ایک حدیث میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً آیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(۱) طحاوي: ۲/۳۵۰

« الفارُّ من الطاعون كالفارِّ من الزحف والصابر فيه كالصابر في الزحف. »

(طاعون سے فرار ہونے والا ایسا ہے جیسے جہاد کے میدان سے گھمسان کی لڑائی کے وقت بھاگنے والا اوراس میں صبر کرنے والا ایسا ہے جیسے گھمسان کی لڑائی میں صبر کرنے والا۔)(۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی انہیں الفاظ کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے جس کوامام احمد وابن خزیمہ نے بسند حسن نقل کیا ہے۔(۲)

علما نے لکھا ہے کہ طاعون زدہ علاقہ سے نکلنا تین صورتوں میں ہوسکتا ہے: ایک یہ کہ طاعون سے فرار اختیار کرتا ہوا نکلے۔ حدیث میں اس پر وعید آئی ہے۔ دوسری صورت یہ کہ کسی کام سے باہر جانا چاہتا تھا کہ وہاں طاعون آگیا، یہ اگر اپنے کام سے باہر جائے تو اس پر وعید نہیں۔ تیسری شکل یہ ہے کہ اپنی ضرورت سے باہر جانا چاہتا تھا، بستی میں طاعون آگیا، اب اس نے ارادہ کرلیا کہ باہر تو ضرورت سے جانا ہے، اب باہر ہی رہوں گا تا کہ طاعون سے بچا رہوں، اس میں علما کا اختلاف ہے۔ (واللہ اعلم)

اوپر کی تفصیلات سے طاعون کے بارے میں بہت ساری باتیں معلوم ہوئیں، ان میں یہ بھی معلوم ہوا کہ سب سے پہلے اللہ نے گناہوں کی پاداش میں بطور عذاب طاعون بھیجا، نیز فحش وزنا پر طاعون آتا ہے۔ لہٰذا مسلمانوں کو ہر اس کام سے جو خدا کی ناراضگی کا سبب ہو، بچنا چاہئے اور اگر بچے ہوئے ہیں تو آخرت کی مزید فکر میں

(۱) مسند احمد: ۱۳۹۵

(۲) فتح الباري: ۱۰/۱۸۸

لگنا چاہئے، موت خواہ طاعون سے ہو یا نہ ہو، یہ تو یقینی ہے کہ سب کو مرنا ہے، اس لیے ہمیشہ موت کی تیاری میں لگے رہنا چاہئے، وہ اس طرح کہ ایمان بھی پختہ ہو اور عمل بھی کامل ہو۔ اللہ ہمیں اسکی توفیق بخشے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

کیو-ٹی وی (Q.TV)
کا شرعی حکم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کیو-ٹی وی کا شرعی حکم

الحمد للّٰہ و کفیٰ و سلامٌ علی عبادہ الذین اصطفیٰ ،اما بعد

تمہید

زیرِ نظر مختصر تحریر دراصل ایک سوال کا جواب ہے جو مجھ سے متعدد لوگوں کی جانب سے بارہا کیا گیا اور میں نے حسب موقعہ اس کا جواب کبھی تحریراً اور کبھی زبانی طور پر، کبھی مختصراً اور کبھی مفصلاً دیا تھا اور جب میں نے اپنے رسالے ''ٹیلی ویژن اسلامی نقطۂ نظر سے'' کی چوتھی اشاعت کے لیے اس پر ''نظر ثانی'' کی اور اس میں اضافے کا کام کیا تو اس اضافے میں ایک مستقل باب بھی بڑھایا گیا، جس میں ''ٹی وی کے متعلق فقہی احکام'' جمع کیے گیے اور اس میں 'کیوٹی وی'' سے متعلق دیے گیے سارے جوابات بھی اوراق اور اپنے ذہن سے جمع کیے گیے اور اس کو ایک سوال و جواب کی شکل میں لکھا گیا، زیرِ نظر تحریر وہی سوال و جواب ہے۔

آج ''کیوٹی وی'' کا بھوت اچھے خاصے نمازی و دیندار کہلانے والے لوگوں پر بھی سوار ہے اور اس کو دین اور نیکی سمجھ کر استعمال کیا جا رہا ہے اور اس کی قباحتوں سے اس طرح صرفِ نظر کر لیا گیا ہے جیسے کہ اس میں کوئی قباحت ہے ہی نہیں۔

اور اس 'کیوٹی وی' کا اس قدر شور و زور ہے کہ ناواقف لوگ اسی کو اپنا دین و

ایمان سمجھنے لگے ہیں اوران ناواقفین میں سرِفہرست وہ لوگ ہیں جو تعلیم یافتہ طبقے سے تعلق رکھتے ہیں اور خود کو سب سے زیادہ روشن خیال اور حالاتِ زمانے سے واقف کار قرار دیتے ہیں۔

بہ ہر حال اس ''کیو - ٹی وی'' کے بارے میں اصل حقیقت سے آگاہ کرنا ضروری تھا؛اس لیے اس تحریر کو شائع کیا جا رہا ہے، اگر چہ لوگوں کے حالات و خیالات اوران کے رجحانات کو دیکھتے ہوئے ناامیدی سی ہوتی ہے اوردل کہتا ہے یہ ''نقارخانہ میں طوطی کی آواز'' سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتی،تاہم امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا فریضہ اورشہادتِ حق کی ذمہ داری کو پورا کرنے کے خیال سے اس کو پیش کرنے کی ضرورت معلوم ہوتی ہے اوراسی کے ساتھ یہ بھی امکان سے ہرگز خالی نہیں کہ کوئی اللہ کا بندہ اس کو پڑھ کران قبائح سے بچنے کی فکر کرے۔

اسی کے ساتھ ہم نے ''ادارۃ المباحث الفقھیۃ'' جمعیۃ علمائے ہند کے آٹھویں فقہی اجتماع منعقدہ:۱۷/ ۱۸/ ۱۹/ربیع الاول ۱۴۲۶ھ مطابق ۲۷/ ۲۸/ ۲۹/ اپریل ۲۰۰۵ء میں 'ٹی وی' کے موضوع پر منظور شدہ تجاویز بھی آخر میں درج کردیے ہیں۔

دعاء ہے کہ اللہ تعالے اہلِ اسلام کو حقائق کے سمجھنے اورغیروں کی سازشوں کا شکار ہونے سے محفوظ رہنے کی توفیق بخشے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

(مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم)

۶/ربیع الثانی، ۱۴۲۶ھ،۱۵/مئی ۲۰۰۵ء

سوال

آجکل ''کیوٹی وی'' (Q - TV) نام کا ایک چینل پاکستان سے مسلمانوں کی جانب سے شروع کیا گیا ہے، جو مسلمانوں میں مقبولیت حاصل کر رہا ہے، جس میں درجِ ذیل پروگرام نشر کیے جاتے ہیں: (۱) تلاوتِ کلام اللہ (۲) حمد و نعت و قوالی، اور اس میں خواتین اور لڑکیاں بھی حصہ لیتی ہیں اور دف بجاتی ہوئی دکھائی جاتی ہیں (۳) دینی عنوانات پر علما کی تقاریر و بیانات (۴) دینی سوالات کے جوابات (۵) مشکلاتِ زندگی کا حل اور اس کے لیے کوئی صاحب، استخارہ کر کے جواب دیتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ

(۱) اس چینل کا دیکھنا شرعاً کیسا ہے، کیا اس میں شرعی نقطۂ نظر سے کوئی بات غلط ہے؟

(۲) بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس سے اشاعتِ اسلام و دعوتِ اسلام کا کام بحسن وخوبی انجام دیا جا سکتا ہے، کیا یہ بات درست ہے؟

براہِ کرم تفصیل کے ساتھ جواب دیں اور مدلل جواب سے سرفراز فرمائیں؟

الجواب ومنه الصواب

تمہید

افسوس کی بات ہے کہ آج مسلمان دینِ اسلام سے اس قدر دور ہو چکے ہیں کہ

ان کو اسلام اور غیر اسلام میں فرق کرنا مشکل ہو گیا ہے اور وہ ہر اس چیز کو جو دین کے نام سے ان کے سامنے آ جائے، دین سمجھ کر قبول کر لیتے ہیں اور قطعاً اس بات کی زحمت گوارا نہیں کرتے کہ اسلام کے نام سے آنے والی اس چیز کے بارے میں یہ تحقیق کریں کہ کیا یہ چیز واقعی اسلام ہے یا محض اسلام کے نام پر دھوکہ ہے؟ حالاں کہ شروع دور سے ایسا ہوتا رہا ہے کہ اسلام کے نام پر لوگ مسلمانوں کو دھوکہ دیتے رہے ہیں اور بالخصوص اس دور میں مسلمانوں کو دینِ اسلام سے دور کرنے کے لیے یہ حربہ بہت زیادہ استعمال کیا جا رہا ہے، اس لیے اولاً یہ سمجھ لینا چاہئے کہ جو بھی چیز اسلام کے نام پر آ جائے اس کو بلا تحقیق اسلام اور اسلامی چیز نہیں سمجھ لینا چاہیے، بل کہ تحقیق کرنا چاہئے کہ اس کی اصلیت کیا ہے؟ پس جو لوگ ''کیو ٹی وی'' کو بلا تحقیق ''اسلام'' کا نمائندہ سمجھ رہے ہیں، وہ بہت بڑے دھوکہ میں مبتلا ہیں اور اس سے بھی بڑے فراڈ کا وہ لوگ شکار ہیں جو اس کو ''اسلامی ٹی وی'' کا نام دیتے ہیں، اس کی مثال تو ایسی ہے جیسے کوئی ''اسلامی ناچ'' اور ''اسلامی باجا'' کا نام دیکر کسی چیز کو رائج کرے، غور کیا جائے کہ کیا محض ''اسلام'' کا نام دے دینے سے کوئی ناجائز و حرام چیز جائز، اور ''اسلامی'' چیز بن جائے گی؟ اور مباح اور حلال قرار دے دی جائے گی؟

اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ ''کیو ٹی وی'' جس کا آپ نے ذکر کیا ہے اس کے بارے میں بہت سے لوگ سوال کرتے رہتے ہیں، اس لیے اس کا جواب قدرے تفصیل سے دیا جاتا ہے:۔

''کیو ٹی وی'' اور دوسرے ''ٹی وی چینل'' میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں ہے، جو وجوہِ حرمت دوسرے ''ٹی وی'' چینلوں میں موجود ہیں وہ ''کیو ٹی وی'' میں بھی موجود ہیں، مثلاً:

جاندار کی تصاویر

(۱) جاندار کی تصاویر جن کا حرام ہونا معلوم و مسلم ہے، وہ ''کیوٹی وی'' میں بھی موجود ہیں۔ تصویر کی حرمت پر چند احادیث لکھتا ہوں تا کہ عبرت ہو۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

«دَخَلَ عَلَيَّ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم و في البيتِ قِرامٌ فيهِ صُوَرٌ، فَتَلوّنَ وجهُه، ثم تَناولَ السِّترَ، فَهَتَكَه، ثم قال: إن من أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يشبهون بخلق الله.» (۱)

(ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے، جب کہ گھر میں ایک باریک پردہ تھا جس میں تصاویر تھیں۔ آپ کا رنگ بدل گیا اور آپ نے اس پردے کو لیا اور پھاڑ ڈالا پھر فرمایا کہ قیامت کے دن سب سے زیادہ سخت عذاب والوں میں سے وہ لوگ ہوں گے جو اللہ کی صفتِ تخلیق میں اس کی نقل اتارتے ہیں۔)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

«سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم يَقُوْلُ: إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوِّرُوْنَ » (۲)

(میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ قیامت کے دن سب سے زیادہ سخت عذاب تصویر بنانے والوں کو ہوگا۔)

---

(۱) بخاري: ۵۶۴۴ واللفظ له، مسلم: ۳۹۳۷

(۲) بخاري: ۵۴۹۴، مسلم: ۳۹۴۳، نسائي: ۵۲۶۹، احمد: ۳۲۷۷

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک تصویر ساز کو تصویر سازی کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا:

«سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم يَقُوْلُ: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ كَخَلْقِي، فَلْيَخْلُقُوْا حَبَّةً ، فَلْيَخْلُقُوْا ذَرَّةً .»

(میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اس سے زیادہ کون ظالم ہوگا جو میری (یعنی اللہ کی) طرح تخلیق کرنے لگا (وہ کسی جاندار کو تو کیا پیدا کرے گا) ذرا ایک دانہ یا ایک ذرہ ہی بنا کر دکھا دے۔)(۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

« إِنَّ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم لَمْ يَكُنْ يَتْرُكُ فِيْ بَيْتِهِ شَيْئاً فِيْهِ تَصَالِيْبُ إِلاَّ نَقَضَهُ .»

(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر میں کوئی ایسی چیز بغیر توڑے نہیں چھوڑتے تھے جس میں تصاویر ہوں)(۲)

حضرت قتادہؒ فرماتے ہیں کہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھا ہوا تھا، آپ سے ایک سوال کیا گیا، تو آپ نے فرمایا کہ:

«سَمِعْتُ مُحَمَّداً صلی اللہ علیہ وسلم يَقُوْلُ: مَنْ صَوَّرَ صُوْرَةً فِيْ الدُّنْيَا كُلِّفَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَنْفُخَ فِيْهَا وَ لَيْسَ بِنَافِخٍ .» (۳)

(۱) بخاري: ۵۴۹۷، مسلم: ۳۹۴۷، احمد: ۶۸۶۹، ابن ابی شیبہ: ۵/۲۰۰

(۲) بخاري: ۵۴۹۶، ابو داؤد: ۳۶۲۱، احمد: ۲۴۹۴۶

(۳) بخاري: ۵۵۰۶، مسلم: ۳۹۴۶، نسائي: ۵۲۶۳، احمد: ۲۰۵۴

(میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص دنیا میں کوئی (جاندار کی) تصویر بناتا ہے تو قیامت کے دن اس کو کہا جائے گا کہ اس میں روح ڈال، مگر وہ روح ڈال نہ سکے گا۔)

ان احادیث سے جاندار چیزوں کی تصاویر کی حرمت واضح ہے، اور ''کیو ٹی وی'' میں جاندار کی تصاویر ہوتی ہیں، تو اس کے جائز ہونے کا کیا سوال؟ حرمتِ تصویر، اور ٹی وی کی صورتوں کا اس حکم میں داخل ہونا اور اس سلسلہ میں پیش آنے والے سوالات کا حل و جواب میرے رسالہ ''ٹیلی ویژن اسلامی نقطۂ نظر سے'' میں دیکھا جائے۔

فحش و بے حیائی

(۲) اس 'کیو ٹی وی' میں لڑکیوں اور عورتوں کی تصاویر بھی دکھائی جاتی ہیں، یہ مطلق تصاویر سے زیادہ فساد انگیز ہیں اور شہوانیت کو فروغ دینے والی ہیں اور یہ سب بے حیائی و فحش میں داخل ہے جس کی حرمت میں کسی مسلمان کو شبہ کی گنجائش نہیں۔

گانا بجانا اور قوالی

(۳) قوالی کے نام سے جو گانا بجانا ہوتا ہے، وہ بھی حرام و ناجائز ہے؛ کیوں کہ گانے بجانے پر حدیث میں سخت وعیدیں آئی ہیں، یہاں صرف ایک حدیث نقل کرتا ہوں:

«عَنْ أبي هريرة رضي الله عنه مَرْفُوْعًا: يُمْسَخُ قَوْمٌ مِّنْ اُمَّتِيْ فِيْ آخِرِ الزَّمَانِ قِرَدَةً وَخَنَازِيْرَ، قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! وَيَشْهَدُوْنَ اَنَّکَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَاَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ، قَالَ: نَعَمْ

وَيُصَلُّوْنَ وَيَصُوْمُوْنَ وَيَحُجُّوْنَ، قَالُوْا : فَمَا بَالُهُمْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ؟ قَالَ اِتَّخَذُوْا الْمَعَازِفَ وَالْقِيْنَاتِ وَالدُّفُوْفَ وَيَشْرَبُوْنَ هٰذِهِ الْاَشْرِبَةَ، فَبَاتُوْا عَلٰى لَهْوِهِمْ، فَاَصْبَحُوْا قِرَدَةً وَخَنَازِيْرَ»

(اس حدیث کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء (۱۱۹/۳) میں اور ابن ابی الدنیا نے کتاب الملاھی میں (کمافی نیل الاوطار: ۸۶/۲ وعون المعبود: ۵۹/۱۱) اور سعید بن منصور نے سنن میں (کما فی المحلیٰ لابن حزم الظاھری: ۵۶۴/۷) روایت کیا ہے۔)

(حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آخری زمانہ میں میری امت کے کچھ لوگ بندر اور خنزیر کی شکل میں مسخ ہو جائیں گے، صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا وہ توحید و رسالت کا اقرار کرتے ہوں گے؟ فرمایا: ہاں، وہ (برائے نام) نماز، روزہ، اور حج بھی کریں گے، صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! پھر ان کا یہ حال کیوں ہوگا؟ فرمایا: وہ آلاتِ موسیقی، رقاصہ عورتوں اور طبلہ اور سارنگی وغیرہ کے رسیا ہوں گے اور شرابیں پیا کریں گے (بالآخر) وہ رات بھر مصروفِ لہو ولعب رہیں گے اور صبح ہوگی تو بندر اور خنزیروں کی شکل میں مسخ ہو چکے ہوں گے۔ معاذ اللہ

اس حدیث کی شرح میں بندہ نے اپنی کتاب ''حدیث نبوی اور دور حاضر کے فتنے'' میں جو لکھا ہے اس کو یہاں نقل کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے:

''اس حدیث میں ان مسلمانوں کا ذکر کیا گیا ہے جو بظاہر نمازی بھی

ہوں گے، روزہ کے پابند بھی ہوں گے اور حج پر حج بھی کریں گے؛ مگر اسی کے ساتھ گانے بجانے ناچنے نچانے اور ڈھول باجے اور میوزک وموسیقی کے دلدادہ اور شراب کے عادی اور رسیا ہوں گے، ان کو اللہ تعالیٰ خنزیر اور بندر کی شکل میں مسخ کردیں گے، یہ لوگ رات بھر مصروفِ لہو ولعب رہ کر سوئیں گے اور جو صبح اٹھیں گے تو مسخ شدہ اٹھیں گے۔‘‘

اسلام میں گانا بجانا، رقص وناچ حرام ہے اور شراب کا حرام ہونا سب کو معلوم ہے۔ جب لوگ اس کے عادی ہوجائیں گے اور بظاہر نماز روزہ کے پابند اور حج پر حج کرکے نیک نامی حاصل ہونے کے باوجود وہ ان برائیوں میں مبتلا ہوں گے تو اللہ تعالیٰ ان کو خنزیر اور بندر کی شکل میں تبدیل کردیں گے۔ افسوس کہ آج بہت سے دین دار کہلانے والے اور نمازوں اور روزوں کے پابند اور حج پر حج کرنے والے اور عمرے پر عمرے کرنے والے لوگ بھی اپنے گھروں میں ٹی وی رکھ کر اس کا استعمال گانے بجانے اور فلموں اور ناچ ورقص دیکھنے کے لیے کرتے ہیں اور تقریبوں میں بلا روک ٹوک یہ ساری برائیاں عام ہوچکی ہیں۔ اس طرح بہت سے نوجوانوں اور بوڑھوں میں شراب اور نشہ کی علت پڑی ہوئی ہے اور بالخصوص کالجوں اور یونیورسٹیوں میں پڑھنے والے ہزاروں سے متجاوز نوجوان اس کے عادی ہوچکے ہیں جب کہ اللہ کے رسول علیہ السلام نے ان امور پر اتنی سخت وعید سنائی ہے۔ (۱)

اور یاد رہے کہ قوالی میں اور عام گانے بجانے میں حکم کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں، بل کہ غور کیا جائے تو عام گانوں سے زیادہ قباحت وشناعت قوالی میں ہے؛ کیوں کہ عام گانوں کو لوگ دین نہیں سمجھتے، اور قوالی کو جو کہ غیر اسلامی بل کہ خلافِ اسلام

(۱) حدیث نبوی اور دور حاضر کے فتنے: ۱۲۳-۱۲۴

چیز ہے، اس کو لوگ دین سمجھتے ہیں اور غیر دین اور خلافِ دین کو دین سمجھنا بدترین جرم ہے، اور یہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے یہود ونصاری گمراہ ہوئے۔

جب وجوہِ حرمت اس میں بھی موجود ہیں تو اس کے جائز ہونے کا کوئی سوال ہی سرے سے پیدا نہیں ہوتا، اس لیے یہ ''کیوٹی وی چینل'' بھی ناجائز ہے۔

اور اس پر مستزاد یہ کہ اس میں بعض باتیں ایسی ہیں جن کی وجہ سے یہ ''کیوٹی وی چینل'' اسلام کے لیے اور مسلمانوں کے لیے ایک خطرہ اور فتنہ ہے۔

دین کی بے حرمتی

(۱) اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ 'ٹی وی' تحصیل علم وادب کا آلہ نہیں، بل کہ عام حالات اور اس کے عمومی استعمال کے لحاظ سے موجودہ دور کا سب سے بڑا آلۂ لہو ولعب ہے؛ کیوں کہ ''ٹی وی'' عموماً تفریح و دل بہلائی، اور فحش و منکر گانے بجانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، اس کے ذریعہ دین اسلام کی اشاعت یا تعلیم، ایک قسم کا دین سے مذاق بن جاتا ہے اور لوگوں میں اس کی کوئی اہمیت نہیں رہ جاتی، بل کہ وہ اس کو بھی ایک تفریح ومستی ہی خیال کرنے لگتے ہیں اور دین کا جو اہتمام ہونا چاہئے وہ بالکل نہیں رہتا۔

یہاں یہ بات ہرگز فراموش نہ کرنا چاہئے کہ دین اسلام میں اور دیگر دنیوی مذاہب میں بہت بڑا فرق ہے، دین اسلام بڑا حساس و نازک دین ہے اور دیگر مذاہب بے حس وکثیف ہیں، ان ادیان میں جس طرح چاہے کیا جا سکتا ہے مگر اسلام میں ہر کام اصول وطریقے کے مطابق ہونا چاہئے۔

یہی وجہ ہے کہ حدیث میں حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿ اِقْرَؤُوْا الْقُرْآنَ بِلُحُوْنِ الْعَرَبِ وَ اَصْوَاتِهَا وَ اِيَّاكُمْ وَ لُحُوْنَ اَهْلِ الْكِتَابَيْنِ وَ اَهْلِ الْفِسْقِ . ﴾ (۱)

(قرآن عرب کے لحن ولہجوں میں پڑھو اور اہل کتاب یہود و نصاری اور اہل فسق کے لہجوں سے بچو۔)

اس حدیث میں غور طلب بات یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو اہل کتاب اور اہل فسق کے لب و لہجے میں پڑھنے سے منع کیا ہے، کیوں کہ ان کا جو طریقہ ہے وہ قرآن کی تقدیس کے مناسب و شایان شان نہیں ہے، حالاں کہ اس طرح بھی اسلام کی اور قرآن کی تحصیل بل کہ دعوت و تبلیغ کا امکان موجود ہے۔ مگر اس قسم کی تحصیل اور دعوت و تبلیغ کو درخور اعتناء نہیں سمجھا گیا۔

نیز امام بیہقی نے لکھا ہے:

حمام، بیت الخلا اور گندے مقامات پر قرآن کی تلاوت ترک کر دینا چاہئے، کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کے سلام کا جواب اس وقت نہیں دیا جب کہ انہوں نے آپ کو پیشاب کرتے وقت سلام کیا تھا، پھر بعد میں ان سے فرمایا کہ ''جب تم مجھے اس حال میں دیکھو تو سلام نہ کرنا''، امام بیہقی کہتے ہیں کہ جب پیشاب کرتے وقت سلام کا جواب بھی نہ دینا چاہئے تو اس وقت قرآن کی تلاوت تو اس سے بھی زیادہ مکرم و معزز ہے۔ (۲)

نیز امام بیہقی ہی نے اپنی سند سے بیان کیا ہے:

---

(۱) معجم اوسط : ۱۸۳/۷، شعب الایمان: ۵۴۰/۲

(۲) شعب الایمان: ۵۳۶/۲

حضرت عمر نے ابو موسی کو خط میں لکھا کہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ شہری لوگوں نے حمام بنا لیے ہیں پس کوئی مسلمان ان میں بغیر پا جامہ کے داخل نہ ہو اور وہاں اللہ کا نام نہ لے جب تک کہ وہاں سے نکل نہ جائے۔(۱)

الغرض دینِ اسلام میں ادب و احترام بہت اہم ہے، اس لیے دین کو بڑے اہتمام سے حاصل کرنے کی تعلیم دی گئی ہے اور آج لوگ غیروں کی دیکھا دیکھی اسلام کو بھی اسی طرح حاصل کرنا چاہتے ہیں جیسے دوسرے مذاہب والے اپنا دین حاصل کرتے ہیں۔اور علما کو مشورہ بھی دیتے ہیں کہ تم بھی ان کی طرح کرو؛ مگر یہ سب دراصل دین سے اور دین کے مزاج سے ناواقفیت کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس قسم کے آلات کے ذریعہ دین کی اشاعت و خدمت اور تبلیغ و دعوت، دراصل گندگی کے ذریعہ دین کی خدمت و دعوت کے مترادف ہے۔

تحریف دین

(۲) اس میں جو کچھ دکھایا اور دیکھا جاتا ہے، عام لوگ اس کو اسلام اور اسلامی چیز سمجھتے ہیں، جب کہ اس میں متعدد امور سراسر خلافِ شرع ہیں، جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا۔اور یہ بات بہت ہی واضح ہے کہ غیرِ اسلام کو اسلام سمجھنا یا سمجھانا، دین میں تحریف ہے جس کی کوئی ادنی مسلمان بھی اجازت نہیں دے سکتا، چہ جائے کہ معتبر و مستند علما اس کو جائز قرار دیدیں؟

مجہول یا غیر متشرع لوگوں کا بیان وتفسیر

(۳) اس میں بیان و خطاب اور تفسیر کرنے والوں میں سے جو معروف ہیں، ان کا علمی معیار بھی مخدوش ہے اور نظریہ بھی مخدوش ہے، نیز اس میں بہت سے

(۱) شعب الایمان: ۲/۵۳۶

بدعت نواز اور جدت پسند اور آج کل کی زبان میں لبرل مسلمانوں(LIBERAL MUSLIMS) کو اسلام کا نمائندہ بنا دیا گیا ہے اور جو غیر معروف لوگ اس میں آتے ہیں، ان کا نہ علمی معیار معلوم اور نہ ان کے نظریات کا پتہ، کہ وہ کون اور کیسے لوگ ہیں، حالاں کہ اسلام میں دین کے سلسلہ میں اس بات کی بڑی اہمیت ہے کہ جن سے دین حاصل کیا جائے وہ علم وعمل اور نظر وفکر کے لحاظ سے صحیح اور قابلِ اعتبار ہوں، اسی لیے امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح کے مقدمہ میں حضرت ابن المبارک رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ: **الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء** (سند دین میں سے ہے اور اگر سند کا سلسلہ نہ ہوتا تو ہر کوئی دین میں جو چاہتا کہہ دیتا)(۱)

نیز ان ہی کا قول ہے کہ وہ علی الاعلان فرمایا کرتے تھے کہ عمرو بن ثابت کی حدیث کو چھوڑ دو، کیوں کہ وہ اسلاف کو بُرا بھلا کہتا تھا۔(۲)

اور امام ابنِ سیرین رحمہ اللہ نے فرمایا:

”پہلے پہلے علما، حدیث کی سند نہیں پوچھتے تھے، لیکن جب فتنہ واقع ہوا تو پھر وہ پوچھنے لگے کہ تمہارے راوی کون ہیں؟ تا کہ راوی اگر اہل سنت میں سے ہے تو اس کی حدیث لی جائے اور اگر اہلِ بدعت میں سے ہو تو اس کی حدیث نہ لی جائے“۔(۳)

اور حضرت سلیمان بن موسی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ: انھوں نے حضرت طاؤس رحمہ اللہ سے عرض کیا کہ فلاں نے مجھ سے ایسی ایسی حدیث بیان کی تو حضرت

---

(۱) صحیح مسلم: ۱/۱۲

(۲) صحیح مسلم: ۱/۱۲

(۳) صحیح مسلم: ۱/۱۱، سنن دارمی: ۱/۷۶

طاؤس رَحِمَہُ اللہ نے فرمایا کہ اگر وہ ثقہ اور قابلِ اعتبار ہے تو اس سے حدیث حاصل کرو۔(۱)

نیز محدث خطیب بغدادی رَحِمَہُ اللہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے موقوفاً دونوں طرح سے روایت کیا ہے:

﴿ اِنَّ هٰذَا الْعِلْمَ دِيْنٌ، فَانْظُرُوْا عَمَّنْ تَأْخُذُوْنَهٗ . ﴾

(یہ علم تو دین ہے، لہٰذا یہ دیکھ لو کہ تم کس سے دین حاصل کر رہے ہو؟)

اور دارمی اور خطیب نے یہی بات حضرت امام محمد رَحِمَہُ اللہ سے بھی نقل کی ہے۔(۲)

اور حضرت ابراہیم رَحِمَہُ اللہ فرماتے ہیں:

''اسلاف کا طریقہ یہ تھا کہ وہ جب کسی شخص کے پاس علم حاصل کرنے جاتے تو اس کی نماز اور اس کا طریقہ اور اس کی حالت دیکھتے، پھر اس سے علم حاصل کرتے۔''(۳)

اسی طرح حضرت ابو العالیہ رَحِمَہُ اللہ جو مشہور محدث ہیں، انہوں نے فرمایا:

''ہم کسی کے پاس علم لینے کو جاتے تو ہم اس کی نماز کو دیکھتے، اگر وہ نماز کو باحسنِ طریق انجام دیتا تو ہم اس کے پاس بیٹھتے، ورنہ واپس چلے آتے۔''(۴)

اس سے اسلافِ کرام جن پر احادیث کا دارومدار ہے، ان کا حکم اور طرزِ عمل

(۱) صحیح مسلم: ۱/۱۲، سنن دارمی: ۱/۷٦

(۲) الجامع لاخلاق الراوی للخطیب: ۱/۱۲۸، سنن دارمی: ۱/۷٦

(۳) سنن دارمی: ۱/۷٦، الجامع لاخلاق الراوی للخطیب: ۱/۱۲۸

(۴) سنن دارمی: ۱/۷٦

معلوم ہوا کہ دین کا علم جن لوگوں سے حاصل کیا جاتا ہے ان کا دین دار، ثقہ و قابلِ اعتبار اور اہلِ سنت میں سے ہونا لازمی ہے اور کج روی اور کج فکری اور بدعات و محدثات سے دور رہنا بھی ضروری ہے اور جب تک اس کی تحقیق نہ ہو، کسی کو دین کا رہبر مان لینا اور اس سے علمِ دین حاصل کرنا دین و ایمان کے لیے خطرہ ہے۔

اب ذرا سوچیے کہ کیا ''ٹی وی'' یا ''کیو ٹی وی'' سے قرآن و حدیث اور دیگر علومِ دینیہ کا حاصل کرنا، اس اصول پر پورا اُترتا ہے؟ کیا اس کے پردے پر آنے والی شخصیات کا علم و عمل، نظر و فکر، تقوی و پرہیزگاری وغیرہ امور میں قابلِ اعتبار و لائقِ اعتماد ہونا مسلم و معروف ہے؟ ظاہر ہے کہ اس اصول پر یہ چیز منطبق نہیں ہوتی۔ منطبق تو کیا ہوتی؛ بل کہ ہمیں یہ ''کیو ٹی وی'' دیکھنے والے بعض لوگوں سے معلوم ہوا کہ اس میں داڑھی کٹے ہوئے اور وضع قطع کے لحاظ سے غیر متشرع لوگ بھی پیش کیے جاتے ہیں اور وہ وعظ و تقریر کرتے ہیں۔

دینی اصطلاحات میں رد و بدل

(۴) اس سلسلے کی ایک بہت ہی خطرناک چیز یہ ہے کہ ''کیو ٹی وی'' میں استخارے کے نام پر فال کھولا جاتا ہے جس کو عربی میں کہانت کہا جاتا ہے اور وہ اسلام میں ناجائز ہے۔ یاد رکھئے کہ یہاں بات صرف یہ نہیں ہے کہ فال کھولا جا رہا ہے، بل کہ یہاں ایک خالص غیر اسلامی چیز یعنی ''فال'' (کہانت) کو ایک خالص اسلامی اصطلاح یعنی ''استخارہ'' کا نام دے کر دین میں تحریف کی جا رہی ہے، اور لوگ فال کو ''استخارہ'' سمجھ کر اس کو اختیار کر رہے ہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ''استخارہ'' کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی معاملہ اور مسئلہ ایسا پیش آجائے جو انسان کو متذبذب اور پریشان کر دے تو اس سلسلے میں اللہ تعالے

سے روحانی طور پر رہنمائی چاہی جاتی ہے، شریعت نے اس کے لیے ایک دعا بھی بتائی ہے اور اس کی نماز بھی بتائی ہے، حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں تمام (جائز و مباح) امور میں اس طرح استخارہ کی تعلیم دیتے تھے جیسے قرآن کریم کی سورت سکھایا کرتے تھے، فرماتے تھے کہ جب بھی تم لوگوں میں سے کسی کو کسی کام کا ارادہ ہو تو اولاً دو رکعت نفل نماز پڑھے پھر یہ دعاء پڑھے اور دعاء میں اپنی حاجت کو ذکر کرے:

« اَللّٰهُمَّ اِنِّی أَسْتَخِيْرُکَ بِعِلْمِکَ وَأَسْتَقْدِرُکَ بِقُدْرَتِکَ وَأَسْئَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ الْعَظِيْمِ فَإِنَّکَ تَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ وَ تَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ وَأَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ ،اَللّٰهُمَّ اِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هٰذَا الأَمْرَ خَيْرٌ لِي فِيْ دِيْنِي وَ مَعَاشِيْ وَ عَاقِبَةِ أَمْرِيْ [اَوْقال: فِيْ عَاجِلِ أَمْرِيْ وَ آجِلِهٖ] فَاقْدِرْهُ لِي وَ اِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هٰذَا الأَمْرَ شَرٌّ لِيْ فِيْ دِيْنِيْ وَ مَعَاشِيْ وَ عَاقِبَةِ أَمْرِيْ [او قال: فِيْ عَاجِلِ أَمْرِيْ وَ آجِلِهٖ] فَاصْرِفْهُ عَنِّي وَاصْرِفْنِي عَنْهُ وَاقْدِرْ لِيَ الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ ثُمَّ رَضِّنِيْ بِهٖ. » (۱)

پھر علما نے فرمایا کہ دعا کے بعد جو بات دل میں آئے اس کو من جانب اللہ سمجھ کر عمل کرے، ان شاء اللہ اسی میں خیر ہوگا۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ ''استخارہ'' خالص اسلامی چیز ہے اور اسلام میں اس کا ایک طریقہ بھی بتایا گیا ہے اور اس کی حقیقت کسی جائز معاملہ میں اللہ تعالے سے خیر کا پہلو

(۱) بخاري: ۵۹۰۳، ترمذي: ۴۴۲، ابو داؤد: ۱۳۱۵، ابن ماجه: ۱۳۷۳، نسائي: ۳۲۰۱، احمد: ۱۴۱۸۰

(۲) فتح الباري: ۱۱/ ۱۸۷

چاہنا اور اس کے لیے اللہ تعالے سے رہنمائی چاہنا ہے۔

اس کے بالکل برعکس فال (کہانت) یہ ہے کہ غیب کی خبریں بیان کی جائیں، جن کی صحت اور صداقت کی کوئی ضمانت نہیں، بل کہ عموماً اس میں جھوٹ اور دھوکہ ہوتا ہے اور ایک سچ کے ساتھ کئی جھوٹ کی ملاوٹ ہوتی ہے جیسا کہ ایک حدیث میں اللہ کے رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے فرمایا ہے۔

اور ''کہانت'' اسلام میں حرام ہے اور اس پر سخت سے سخت وعیدیں بیان فرمائی گئی ہیں۔ایک حدیث میں اللہ کے نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے فرمایا:

«مَنْ اَتىٰ عَرَّافاً فَسَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُقْبَلْ لَهُ صَلٰوةُ اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً .» (۱)

(یعنی جو شخص عراف یعنی غیب کی باتیں بتانے کا دعوی کرنے والے کے پاس آئے اور اس سے کوئی بات پوچھے تو اس کی چالیس دن کی نمازیں قبول نہیں کی جائیں گی۔)

اور مسندِ احمد کی روایت میں '' فسأله'' کی جگہ '' فصدقه'' آیا ہے۔ (۲)

اس حدیث میں عراف کے پاس جانے اور اس سے سوال کرنے اور پوچھنے پر سخت وعید بیان کی گئی ہے، اور عراف کیا ہے؟ علمانے فرمایا کہ عراف کاہن اور نجومی کو کہتے ہیں اور علامہ خطابی رَحِمَهُ اللهُ نے فرمایا کہ عراف وہ ہے جو مسروقہ مال اور گم ہوجانے والی چیزوں کی جگہ اور اس جیسی باتوں کے بتانے کا دعوی کرتا ہو۔ (۳)

---

(۱) مسلم: ۴۱۳۷

(۲) مسند احمد: ۱۶۰۴۱

(۳) التعليق الصبيح: ۷۴/۵

اس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں کہانت اور غیب کی خبروں کا بتانا ناجائز ہے، اور اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔

اب غور کیجیے کہ کہاں وہ ''استخارہ'' جس کا حکم دیا گیا ہے اور اس کی اہمیت بیان کی گئی ہے اور کہاں یہ کہانت جس پر سخت وعید بیان کی گئی ہے؟

''کیوٹی وی'' میں ''استخارہ'' کا نام دے کر ایک حرام اور ناجائز چیز کو پیش کیا جا رہا ہے اور اس طرح اسلام میں تحریف کی جارہی ہے، جس کی کسی مسلمان سے کبھی توقع نہیں کی جا سکتی۔ اب سوچیے کہ کیا اس کی اجازت دی جانی چاہیے یا اس کا مسلمانوں کو بے کاٹ کرنا چاہیے؟

بدعات وخرافات کی ترویج

ان ساری باتوں کے علاوہ ایک بہت ہی اہم اور خاص بات جو ''کیوٹی وی'' کے بارے میں جان لینے کی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ ایک مخصوص ذہنیت کے حامل لوگوں کی جانب سے جاری کیا گیا ہے جو بدعات وشرکیات اور بزرگان دین کے نام پر دین سے مذاق وتلعب کے عادی؛ بل کہ اس کے پرزور داعی ہیں اور تمام اہل حق کے مخالف اور اہل اللہ کی تعلیمات سے بے نیاز، اس ذہنیت کے حامل لوگوں کی جانب سے اسلام کی جس طرح اور جیسی کچھ نمائندگی ہوسکتی ہے، اس کا اندازہ لگانا کسی بھی اہل حق کے لیے مشکل نہیں، بشرطیکہ وہ واقعی اہل حق ہو۔ اسی لیے سنا جاتا ہے کہ اس کیوٹی وی میں عام طور پر قوالی اور بزرگان دین کی مزارات کی زیارت وعرس و فاتحہ اور گیارھویں و بارھویں کے مناظر پیش کیے جاتے ہیں اور اس قسم کی بدعات کی ترغیب دی جاتی ہے۔

کیا کیوٹی وی آلۂ علم وتبلیغ ہے؟

رہا بعض حضرات کا یہ کہنا کہ اس سے ہم کو علم حاصل ہوتا ہے اور بعض کا اس بھی بڑھ کر یہ کہنا کہ یہ آلۂ دعوت وتبلیغ اسلام ہے، تو ان حضرات سے میں پوچھتا ہوں کہ کیا آپ نے علم کے دیگر تمام صحیح اور معتبر ذرائع کو استعمال کر لیا ہے؟ اور اب کیا صرف یہی ایک طریقہ باقی رہ گیا ہے جس سے آپ اب علمِ دین حاصل کرنا اور ذوقِ دین وشوقِ دین پورا کرنا چاہتے ہیں؟ یا یہ کہ علم کے دیگر تمام ذرائع دنیا سے مفقود و ناپید ہو چکے ہیں؟

یاد رکھنا چاہیے کہ علمِ دین اور ذوقِ دین تو حاملینِ دین و بزرگانِ دین کی معیت و صحبت اور ان کی خدمت سے حاصل ہوتے ہیں۔

شاعر نے خوب اور سچ کہا ہے ؎

نہ کتابوں سے نہ وعظوں سے نہ زر سے پیدا
دین ہوتا ہے بزرگوں کی نظر سے پیدا

جب کتابوں اور وعظوں سے بھی دین پیدا نہیں ہوتا تو ''ٹی وی'' دیکھ کر کیسے دین کا علم اور دین کا ذوق آپ کے اندر پیدا ہو جائے گا؟

آج ایک طبقہ علمِ دین اور ذوقِ دین کے نام پر اسی طرح بھٹک رہا ہے اور ریڈیو، ٹی وی اور کمپیوٹر اور انٹرنیٹ کے ذریعہ عالم و فاضل بن جانا چاہتا ہے، میں پوچھتا ہوں کہ اسی طرح ڈاکٹر اور انجینئر اور مختلف دنیوی علوم کی تحصیل کے لیے ان چیزوں پر کیوں اکتفا نہیں کرتے؟ اور اگر بالفرض کوئی ایسا کرے تو کیا کوئی اس علم کو علم قرار دے گا اور اس پر اعتماد کرے گا؟

آپ واقعی علمِ دین کے شوقین ہیں اور ذوقِ دین اور دین کی تڑپ اپنے اندر

پیدا کرنا چاہتے ہیں تو علما دین اور بزرگان دین کی خدمت میں جایئے اور فیض اُٹھایئے ،اس بے غبارِشرعی طریقے کو چھوڑ کر اس سوال وجواب کے پیچھے پڑنا کہ ''ٹی وی'' سے دین حاصل کرنا جائز ہے یا نا جائز ہے یہ ایک شیطانی فریب ہے،جس سے بچ کر رہنا چاہیے۔

اسی طرح ان حضرات سے یہ کہنا چاہوں گا جو اس کو آلہ دعوت وتبلیغ اسلام قرار دیتے ہیں کہ اس سے کتنے لوگوں نے اسلام کو سمجھا ہے اور کتنے لوگ اسلام میں داخل ہوئے؟

فقط

محمد شعیب اللہ خان

تجاویز

منظور کردہ آٹھواں فقہی اجتماع، بنگلور

''ادارۃ المباحث الفقھیۃ'' جمعیۃ علما ہند کے آٹھویں فقہی اجتماع منعقدہ: ۱۷/۱۸/۱۹/ربیع الاول ۱۴۲۶ھ مطابق ۲۷/۲۸/۲۹/اپریل ۲۰۰۵ء بمقام مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ رحمہ اللہ ہال، عیدگاہ جدید، ٹیانری روڈ، بنگلور، میں ''ٹیلی ویژن اور انٹرنیٹ کا دینی مقاصد کے لیے استعمال'' کے موضوع پر غور وخوض کے بعد درجِ ذیل امور طے کیے گیے۔

(۱) آج ٹیلی ویژن پر زیادہ تر فحاشی، عریانیت، اور مخرب اخلاق پروگراموں کا غلبہ ہے، ۲۴ گھنٹے اس کے مختلف چینلوں پر رقص وسرود اور حد درجہ شرمناک مناظر دکھائے جاتے ہیں۔ پھر ڈِش اینٹینا اور پرائیویٹ کیبل چینلوں نے تو تمام اخلاقی اور انسانی حدوں کو پار کردیا ہے اور آج ٹی وی زدہ معاشرہ جن شرمناک حرکتوں میں ملوث ہے وہ ناقابلِ بیان ہیں اور جس گھر میں ٹیلی ویژن ہو وہاں کے لوگوں کا اس کے مخرب اخلاق پروگراموں سے بچنا تقریباً محال ہے۔ لہٰذا ٹیلی ویژن گھر میں رکھنا اوراس کے پروگراموں کو دیکھنا ناجائز ہے، جس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

(۲) اسلام میں بلاضرورت شرعی تصویر کھنچوانا ناجائز ہے۔ لیکن اسلام اور مسلمانوں کے خلاف ٹیلی ویژن اور دیگر ذرائع ابلاغ پر اعداء اسلام یا شر پسند فرقہ

پرست طاقتوں کی طرف سے کوئی ایسی چیز سامنے آئے جس سے اسلامی عقائد اور احکام و اقدار پر زد پڑتی ہو اور اس کا مناسب جواب نہ دینے سے اسلام کی شبیہ بگڑنے یا مسلمانوں کے ناقابلِ تلافی نقصان کا اندیشہ ہو، تو اس کے دفاع کے لیے ٹیلی ویژن کے کسی پروگرام پر آنے کی ضرورۃً گنجائش ہے۔

(۳) اسلامی ٹی وی چینل قائم کرنے کو اگر چہ موجودہ دور کی ضرورت کہا جاتا ہے لیکن مختلف پہلوؤں پر غور کرنے کے بعد یہ فقہی اجتماع اس نتیجہ پر پہنچا کہ اولاً علیحدہ اسلامی چینل قائم کرنا عملاً مشکل ترین امر ہے؛ اور اگر ایسا چینل وجود میں آ بھی جائے تو اس کے ذریعہ سے فوائد کے مقابلے میں نقصانات کہیں زیادہ ہیں؛ کیوں کہ اس طرح کے چینلوں کو بہانہ بنا کر لوگ ٹیلی ویژن کے فحش پروگراموں تک بآسانی رسائی حاصل کرلیں گے؛ اور دیگر باطل فرقوں کے چینلوں سے اس کا امتیاز بھی دشوار ہوگا۔ نیز عام لوگوں کی دل چسپی کی چیزیں شامل کیے بغیر خالص اسلامی چینل کے ناظرین کی تعداد غیر معمولی حد تک کم ہوگی اور متوقع فوائد حاصل نہ ہوسکیں گے۔ ان وجوہ سے اسلامی چینل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(۴) انٹرنیٹ اس دور میں ایسا معلوماتی ذریعہ ہے جس میں ہر طرح کے اچھے اور برے پروگرام پائے جاتے ہیں، گوکہ آج زیادہ تر اس ذریعہ کو ناجائز اور حرام چیزوں میں استعمال کیا جارہا ہے؛ لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اس کو اگر شرعی حدود میں رہ کر استعمال کیا جائے، تو منکرات وفواحش سے بچتے ہوئے اس سے عظیم تعلیمی، تجارتی اور انتظامی وغیرہ فوائد حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ اس لیے یہ فقہی اجتماع انٹرنیٹ کے جائز حدود میں استعمال کو جائز قرار دیتا ہے اور اس کے ناجائز استعمال کو ناجائز اور حرام قرار دیتا ہے۔

نوٹ: تمام شرکا نے اس تجویز سے مکمل اتفاق کیا؛ البتہ مفتی اشفاق صاحب (سرائے میر) نے شق ۲ سے جزوی اختلاف کرتے ہوئے یہ نوٹ تحریر کیا کہ "ٹیلی ویژن پر آنے کی اجازت" سے مجھے اتفاق نہیں ہے، تجویز ۳ سے تضاد محسوس ہوتا ہے، اور ٹیلی ویژن کے جواز کا دروازہ کھلتا ہے۔

ٹی وی اور ویڈیو
کی تصاویر کا حکم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ٹی وی اور ویڈیو کی تصاویر کا حکم

نوٹ: یہ مضمون دراصل میری کتاب ''ٹیلی ویژن اسلامی نقطۂ نظر سے'' کا ایک ذیلی عنوان ہے جس میں ٹی وی کے پردے پر نظر آنے والی صورتوں کے بارے میں یہ بحث ہے کہ آیا یہ تصویر کے حکم میں ہیں یا عکس کے حکم میں؟ اور چوں کہ آج کل اس میں علما کے مابین بحث ومباحثہ کا بازار گرم ہے؛ لہٰذا مختصر سے اضافے کے ساتھ اس کو یہاں پیش کیا جارہا ہے اور آخر میں بعض اہم عرب ومصری علما کے اس سلسلے میں فتاوے بھی نقل کیے گئے ہیں، جن میں واضح الفاظ میں ان حضرات نے ''ٹی وی'' اور ''ویڈیو'' کی تصویر کو تصویر مان کر ان کو حرام قرار دیا ہے۔ یاد رہے کہ ہمارے اس مضمون میں بعض جگہ اوپر کے کسی مضمون کا یا اوپر درج کسی حدیث کا حوالہ دیا گیا ہے، اس سے مراد اصل کتاب ''ٹیلی ویژن اسلامی نقطۂ نظر سے'' میں مذکور حوالہ ہے؛ لہٰذا اس کے لئے اصل کتاب دیکھنا چاہیے۔

''ٹی وی'' کی اسکرین پر دکھائی جانے والی تصاویر کا کیا حکم ہے؟ یہ مسئلہ چوں کہ جدید مسائل کی فہرست میں آتا ہے، اس لیے اس کا حکم صراحت کے ساتھ قرآن وحدیث یا فقہا کے کلام میں نہیں مل سکتا۔

یہاں یہ بات اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے کہ 'ٹیلی ویژن' کے موجودہ پروگراموں

کا اسلامی مزاج کے خلاف ہونا اور اسکی وجہ سے ہزار ہا قسم کے خبائث و برائیوں کا معاشرہ میں پھیل جانا، ایک ایسی بدیہی بات اور واضح حقیقت ہے جس سے انکار دن کے اُجالے میں سورج کے انکار کے مترادف ہوگا؛ اس لیے علما میں سے کوئی بھی اس کی موجودہ حالت کے اعتبار سے اس کے جواز کا فتوی نہیں دیتا۔

لیکن اگر اس کے ذریعہ دینی مقاصد کو بروئے کار لایا جائے اور نیک عمدہ مقصد کے لیے اس کا استعمال کیا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس مسئلہ کے حل کے لیے سب سے اہم مسئلہ جس پر اس بحث کا مدار ہے، وہ ''ٹی وی'' کے پردے پر ظاہر ہونے والی صورتوں کا حکم ہے، کہ کیا یہ صورتیں ان تصاویر کے حکم میں ہیں جن کی حرمت احادیث سے ثابت ہے یا یہ کہ یہ عکس کے حکم میں ہیں اور جائز ہیں اور دوسری بحث یہ ہے کہ اگر یہ تصویر کے حکم میں ہیں تو کیا دینی ضرورت کی بنا پر ان کو دینی ودعوتی مقصد کے لیے کام میں لایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ ہم اس جگہ صرف پہلے مسئلہ پر گفتگو کریں گے۔

علمائے معاصرین کی آراء

اس بارے میں معاصر علما کے بنیادی طور پر تین نقاطِ نظر ہیں:

۱- اکثر علما کی رائے یہ ہے کہ ''ٹی وی'' کے پردے پر ظاہر ہونے والی صورتیں ''تصاویر'' ہیں، جن کو اسلام میں ناجائز قرار دیا گیا ہے اور متعدد احادیث اس کی حرمت پر دال ہیں۔

۲- علما کا ایک مختصر طبقہ اس کا قائل ہے کہ ''ٹی وی'' کی یہ صورتیں تصاویر تو ہیں؛ مگر وہ تصاویر نہیں جن کو اسلام میں حرام کہا گیا ہے، اس لیے ٹی وی کی تصاویر جائز ہیں، پھر اس جواز کی دلیل میں مختلف توجیہات کی گئی ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

''بعض نے کہا کہ شریعت میں جن تصاویر کو ممنوع قرار دیا گیا ہے، ان سے مراد وہ تصاویر ہیں جن کی عبادت و پرستش کی جاتی ہے اور جن کی پرستش نہیں کی جاتی اور وہ محض زیب و زینت کے طور پر رکھی جاتی ہیں، وہ ممنوع نہیں ہیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ٹی وی کی تصاویر کی پوجا نہیں کی جاتی، اس لیے یہ جائز ہیں۔''

بعض لوگوں نے یہ تاویل کی ہے کہ ''ٹی وی'' کی تصاویر پامال تصاویر کے حکم میں ہیں کیوں کہ ان تصاویر کو کوئی عظمت کی نگاہوں سے نہیں دیکھتا اور پامال ہونے والی تصاویر شرعاً جائز ہیں۔

۳- ایک طبقۂ علما کا خیال ہے کہ ''ٹی وی'' کی صورتیں تصاویر نہیں ہیں؛ بل کہ وہ عکس ہیں اور اسلام میں عکس ناجائز نہیں ہے، اس لیے ''ٹی وی'' کی یہ صورتیں جائز ہیں۔ پھر عکس قرار دینے والوں کے مختلف نقاطِ نظر ہیں:

بعض کہتے ہیں کہ ٹی وی کی صورتیں کیمرے کی تصاویر کی طرح ہیں اور کیمرے کی تصاویر بہت سے علما کے نزدیک جائز ہیں، کیوں کہ کیمرے کی تصویر دراصل عکس ہے، جیسے پانی اور آئینے میں عکس پڑتا ہے۔

بعض کا خیال یہ ہے کہ ''ٹی وی'' کی تصاویر درحقیقت تصاویر نہیں؛ بل کہ وہ محض عکس ہیں؛ مگر کیمرے کی طرح کا عکس نہیں، کیوں کہ یہ ٹی وی کے پردے پر نظر آنے والی صورتیں دراصل برقی ذرات ہیں، جن کا اپنا کوئی مستقل وجود نہیں ہے اور نہ وہ محفوظ ہوتی ہیں جیسے پانی یا آئینہ میں عکس نظر آتا ہے اور اسلام میں عکس ناجائز نہیں ہے، اس لیے ٹی وی کے پردہ پر دکھائی جانے والی تصاویر جائز ہیں۔

بعض معاصر علما نے ٹی وی کی صورتوں میں تفصیل کی ہے کہ جو پروگرام

غیر مباشر (INDIRECT) ہو اس کی صورتیں تو تصاویر کے حکم میں ہیں کہ اس میں پروگرام کو اولاً نگیٹیو (NEGATIVE) کے ذریعہ محفوظ کرلیا جاتا ہے اور وقت پر اس کو نشر کیا جاتا ہے اور جو پروگرام مباشر (DIRECT) ہو اس کی صورتیں عکس کے حکم میں ہیں؛ کیوں کہ اس کی نگیٹیو نہیں بنائی جاتی؛ بل کہ اس کو براہِ راست نشر کیا جاتا ہے اور وہ صورتیں محض برقی ذرات ہوتے ہیں جن کی کوئی اپنی حیثیت نہیں ہوتی۔

مگر ان میں سے راقم الحروف کے نزدیک جمہور علما کا نقطۂ نظر ہی صحیح و درست ہے اور باقی نقاطِ نظر غلط فہمیوں کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں؛ کیوں کہ جمہور کی رائے کے مطابق ''ٹی وی'' کی تصاویر بھی حرمت کے حکم میں داخل ہیں اور ان کے اس سے استثناء کی کوئی دلیل نہیں۔ علما نے جن تصاویر کو حکمِ حرمت سے مستثنیٰ کیا ہے اور وہ بالاتفاق تین اور بالاختلاف چار ہیں، ان میں سے کسی کے تحت ''ٹی وی'' کی تمام تصاویر داخل نہیں، پھر کس بنیاد پر مطلقاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ ٹی وی کی تصاویر حرمت کے حکم سے خارج ہیں؟ ہاں اگر کوئی تصویر بالکل چھوٹی ہو یا سر کٹی ہوئی ہو یا پامال ہو تو وہ جائز ہوگی؛ مگر جیسا کہ ظاہر ہے یہ نہ تو تمام تصاویر کا حکم ہے اور نہ ٹی وی کی تمام تصاویر ایسی ہوتی ہیں؛ بل کہ شاید ایسی ہوتی ہی نہ ہوں۔ اب آیئے ہم ان دلائل کا جائزہ لیں جو جواز کے قائلین نے اس سلسلہ میں بیان کیے ہیں۔

کیا صرف پرستش کی جانے والی تصاویر حرام ہیں؟

ٹی وی کی تصاویر کو جائز قرار دینے والوں کی ایک دلیل یہ ہے کہ اسلام میں صرف وہ تصاویر ناجائز ہیں جن کی پوجا وعبادت کی جاتی ہے اور جو تصاویر محض زینت وخوبصورتی کے لیے رکھی جاتی ہیں وہ جائز ہیں اور چوں کہ ٹی وی کی تصاویر کی پوجا نہیں کی جاتی؛ اس لیے یہ جائز ہیں۔

مگر اہل عقل ودانش پر مخفی نہ ہوگا کہ اس دلیل کو دلیل کہنا ہی غلط ہے؛ بل کہ بجائے خود یہ ایک دعوی ہے جو محتاج دلیل ہے اور اس پر دلیل قائم کرنا ان لوگوں پر لازم ہے۔

پھر احادیث پر سرسری نظر ڈالنے والا بھی اس کو سمجھ سکتا ہے کہ ان حضرات کی یہ بات صحیح ودرست نہیں ہے؛ کیوں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں پردہ کے اوپر جو تصویر تھی اور اس پر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ناراضگی کا اظہار فرمایا تھا، وہ تصویر ظاہر ہے کہ عبادت وپوجا کی جانے والی تصویر تو نہیں تھی،(یہ حدیث اصل کتاب میں ہے) کیا کوئی مسلمان اس بات کا قائل ہوسکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پردے کی یہ تصاویر پوجا کے لیے تھیں؟ نہیں؛ بل کہ یہ بھی محض زینت وخوبصورتی کے لیے تھیں؛ مگر اس کے باوجود اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو گوارا نہیں کیا بل کہ اس پر سخت ناراضگی کا اظہار فرمایا۔

کیا یہ دلیل اس بات کے لیے کافی نہیں کہ عبادت کی جائے یا نہ کی جائے،تصویر کا رکھنا ناجائز ہے اور زیب وزینت اور خوبصورتی کے لیے بھی تصاویر کا رکھنا اسلام میں جائز نہیں اور یہ کہ صرف عبادت کی جانے والی تصاویر کو حرام کہنا صحیح نہیں۔

کیا ''ٹی وی'' کی تصاویر پامال ہیں؟

بعض حضرات نے کہا ہے کہ ''ٹی وی'' کی تصاویر پامال تصاویر کے حکم میں ہیں؛ کیوں کہ ان تصاویر کو کوئی عظمت کی نگاہ سے نہیں دیکھتا، اس لیے حسبِ تصریحِ فقہا اس کی اجازت ہوگی۔

لیکن یہ بات ناقابل قبول ہے؛ کیوں کہ پامال تصاویر فقہا ان کو کہتے ہیں جن کو روندا جائے یا ان کے ساتھ ایسا رویہ اختیار کیا جائے جو ان تصاویر کی توہین وتذلیل پر دلالت کرے اور احادیث میں بھی یہی بات ملتی ہے؛ کیوں کہ اللہ کے نبی

صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اسی کا حکم دیا تھا اور حضرت جبرئیل علیہ السلام نے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس کے لیے فرمایا تھا، جیسا کہ ہم نے اوپر (کتاب "ٹیلی ویژن اسلامی نقطۂ نظر سے" میں) ان احادیث کا حوالہ دیا ہے۔

اور یہ بات بالکل واضح ہے اور اس میں کوئی ابہام والتباس بھی نہیں کہ 'ٹی وی' کی تصاویر روندی نہیں جاتیں؛ بل کہ پردے اور اسکرین پر دکھائی جاتی ہیں، جس سے ان کی عظمت شان کا مظاہرہ ہوتا ہے، اگر چہ ان کو عظمت سے نہ دیکھا جائے، مگر اس سے مسئلہ میں کوئی فرق نہیں آتا، کیا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے پردے پر جو تصویر لٹکائی تھی، عظمت کی وجہ سے انہوں نے لٹکائی تھی؟ اور کیا اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جو منع کیا وہ صرف اس لیے منع کیا تھا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے تصویر کو عظمت سے لٹکایا تھا؟ کیا یہ دعویٰ کرنا صحیح ہوگا؟ ہرگز نہیں ہیں: کیوں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کوئی کیسے یہ امید کرسکتا ہے کہ انہوں نے تصویر کو عظمت کی بنا پر لٹکایا تھا؛ مگر اس کے باوجود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اس سے منع فرمایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ پامال تصاویر کا مطلب یہ نہیں کہ عظمت نہ کی جائے: بل کہ مطلب یہ ہے کہ ان کے ساتھ ایسا رویہ بھی اختیار نہ کیا جائے، جس سے ان کی عظمت ظاہر ہوتی ہو اور غور کیجیے کہ کیا "ٹی وی" کی تصاویر میں ان کی عظمت کا پہلو، علی وجہ الاتم' موجود نہیں ہے؟ اور کیا اس کی تصاویر کو شان وشوکت سے دکھایا نہیں جاتا؟ اور کیا اس رویہ اور سلوک سے ان کی شان ظاہر نہیں ہوتی؟ پھر کس طرح یہ بات صحیح ہوسکتی ہے کہ "ٹی وی" کی تصاویر پامال تصاویر ہیں؟

کیا "ٹی وی" کی صورتیں عکس ہیں؟

جو علما "ٹی وی" کی صورتوں کو تصاویر نہیں بلکہ عکس مانتے ہیں، ان میں تین قسم

کے لوگ ہیں، ایک وہ جو ٹی وی کی صورتوں کو کیمرے کی تصویر پر قیاس کرتے ہیں، دوسرے وہ جو 'ٹی وی' کی تصویر کو مطلقاً ''برقی ذرات'' سے بنا ہوا ایک عکس مانتے ہیں اور تیسرے وہ ہیں جو اس میں تفصیل کرتے ہیں اور راست نشریہ کو عکس اور بالواسطہ نشریہ کو تصویر کے حکم میں مانتے ہیں۔ اب ہم یہاں پر ان میں سے ہر ایک کا جائزہ لیتے ہیں۔

ٹی وی اور کیمرے کی تصویر

ان میں سے بعض نے ''ٹی وی'' کی صورتوں کو کیمرے کی تصویر مان کر اس کو آئینہ یا پانی کے عکس کے مشابہ قرار دیا ہے اور اس بنا پر ان کو جائز قرار دینے کی کوشش کی ہے، اور اس کے جواز کے لیے بہت سے علماء کی طرف اس کے جواز کا قول منسوب کیا ہے، مگر یہ بات صحیح نہیں:

ایک تو اس لیے کہ کیمرے کی تصویر کو پانی کے عکس کی طرح ماننا بداہۃً غلط ہے؛ کیونکہ پانی یا آئینہ کا عکس اولاً تو ناپیدار ہوتا ہے؛ جب تک شیء ان کے مقابل ہے اس وقت تک وہ نظر آتا ہے اور جب ان کے سامنے سے وہ شیٔ ہٹالی جائے تو اس کا عکس بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس کے برخلاف ''ٹی وی' کی صورتیں اس قبیل سے نہیں ہیں۔ لہٰذا مطلقاً ''ٹی وی'' کی تصویر کو عکس قرار دے کر اس کو جائز کہنا صحیح نہیں ہو سکتا، اور اس کی دلیل ہم عنقریب بیان کریں گے۔

دوسرے اس لیے کہ کیمرے کی تصویر کو بھی اکثر علماء نے ناجائز ہی کہا ہے اور جمہور کی طرف سے جواز کے قائلین کے استدلالات کا مدلل جواب بھی دیا گیا ہے، اس لیے ان کے قول یا فتوے سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور نہ صرف علما ہند نے جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے بلکہ علما عرب و مصر نے بھی اسی نقطۂ نظر کو اختیار کیا ہے۔

چنانچہ شیخ علامہ عبداللہ بن عقیل رحمہ اللہ جو ملک عبدالعزیز رحمہ اللہ کے زمانے

میں ریاض میں عہدۂ قضا وافتا پر مامور رہے، اور بہت بڑے علامہ مانے جاتے تھے، ان سے سوال کیا گیا کہ مجسمہ کی تصویر اور شمسی تصویر میں کیا فرق ہے؟ اس کا جواب آپ نے یہ دیا:

" ولا فرق أن تكون الصورة مجسدةً أو غيرَ مجسدةٍ ، وسواء أُخِذَتْ بالآلة أو بالأصباغ والنقوش أو غيرها لعموم الأحاديث ، و من زعم أن الصورة الشمسية لا تدخل في عموم النهي ، وأن النهي مختصٌّ بالصورة المجسمة وبما له ظل فهذا تفريق بغير دليل "

(اس میں کوئی فرق نہیں کہ تصویر مجسم ہو یا غیر مجسم ہو اور خواہ وہ آلہ سے لی جائے یا رنگوں اور نقوش وغیرہ سے بنائی جائے ؛ کیوں کہ احادیث ان سب کو عام و شامل ہیں اور جس نے یہ خیال کیا کہ شمسی تصویر منع کے حکم میں داخل نہیں اور یہ کہ منع ہونا مجسم صورت اور سایہ دار تصویر کے ساتھ خاص ہے تو یہ تفریق بغیر دلیل ہے۔)(۱)

اسی طرح شیخ علامہ عبد الرزاق العفیفی رَحِمَہُ اللہُ جو کبھی مصر کی "جامعة الازهر" یونیورسٹی میں استاذ تھے۔ اور بعد میں سعودی حکومت میں "اللجنة الدائمة" میں مفتی کے عہدے پر فائز رہے انھوں نے ایک سوال کے جواب میں لکھا ہے:

" أما التصوير الشمسي لذوات الأرواح فهو محرم و ممنوع ، لأن فيه مضاهاة لخلق الله ولأن فاعله من أظلم الناس الخ."

---

(۱) فتاوی الشیخ عبداللہ بن عقیل: ۲/۵۵۰

(رہی جاندار کی شمسی تصویر تو وہ حرام وممنوع ہے، کیوں کہ اس میں اللہ کی تخلیق سے مشابہت ونقالی ہے اور اس لیے بھی کہ اس کام کو انجام دینے والا ظالم لوگوں میں سے ہے۔)(۱)

اور سعودی عرب کے معروف ادارے "اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء" سے بھی متعدد فتاوی میں یہی بات کہی گئی ہے، مثلاً: ایک سوال کیا گیا ہے کہ فوٹوگرافی کی تصویر شمسی کیا ہاتھ سے بنائی ہوئی تصویر کے حکم میں داخل ہے؟ جب کہ بعض نے کہا ہے کہ اس میں صرف ایک بٹن دبانا ہوتا ہے، اور ہاتھ سے کوئی کام نہیں ہوتا؛ لہٰذا جائز ہے۔ اور اس شخص نے کویت کے ایک رسالہ میں آپ کی تصویر بھی چھپی ہوئی دکھائی، تو کیا ہم اس کو دلیل جواز سمجھیں؟ اور متحرک تصاویر جیسے ٹیلی ویژن کی تصویر دیکھنے کا کیا حکم ہے؟

اس کے جواب میں "اللجنة الدائمة" نے کہا:

"التصوير الفوتوغرافي الشمسي من أنواع التصوير المحرم ، فهو والتصوير عن طريق النسيج والصبغ بالألوان والصور المجسمة سواء في الحكم والاختلاف في وسيلة التصوير وآلته لا يقتضي اختلافا في الحكم، وظهور صورتي في مجلتي المجتمع والاعتصام مع فتواي في أحكام الصيام ليس دليلا على إجازتي التصوير ، ولا على رضاي به فإني لا أعلم بتصويرهم لي"

(شمسی تصویر بھی حرام تصویروں کی ایک قسم ہے، پس یہ تصویر اور بُنی

(۱) فتاوی الشیخ عبد الرزاق العفیفی: ۲۱۱

جانے والی اور رنگی جانے والی اور ہاتھ سے بنائی جانے والی تصویر سب برابر ہے، تصویر سازی کے وسیلہ اور آلہ کا مختلف ہونا حکم میں اختلاف کا تقاضا نہیں کرتا، اور میرے حرمت کے فتوے کے باوجود میری تصویر کا مجلّہ ''المجتمع'' اور ''الاعتصام'' میں شائع ہونا اس بات کی دلیل نہیں کہ میں نے اجازت دی یا میں اس سے راضی ہوں؛ کیوں کہ مجھے ان کے تصویر لینے کا کوئی علم ہی نہیں ہے۔)(۱)

پھر جن حضرات نے شمسی تصویر کو جائز کہا تھا ان میں سے بعض بڑی شخصیات نے اپنے فتوے سے رجوع بھی کرلیا ہے، جیسے حضرت مولانا سید سلیمان ندوی اور امام الہند مولانا ابوالکلام آزاد رحمۃ اللہ وغیرہ۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ نے اپنے رسالہ ''کشف السجاف عن وجه فوتو غراف'' میں اس قسم کے دلائل کا مفصل جائزہ لیا ہے، اس میں کیمرے کی تصویر کو عکس قرار دینے کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''دوسری دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ فوٹوگرافی درحقیقت عکاسی ہے، جس طرح آئینہ، پانی اور دوسری شفاف چیزوں پر عکس اُتر آتا ہے اور اس کو کوئی گناہ نہیں سمجھتا اسی طرح فوٹو کے شیشہ پر مقابل کا عکس اُتر آتا ہے اور فرق صرف یہ ہے کہ آئینے وغیرہ کا عکس پائیدار نہیں رہتا اور فوٹو کا عکس مسالہ لگا کر قائم کرلیا جاتا ہے، ورنہ فوٹوگرافر اعضا کی تخلیق وتکوین نہیں کرتا۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ان حضرات نے فوٹو کی تصویر کو آئینہ، پانی وغیرہ کے عکس پر قیاس کیا ہے،

(۱) فتاوی اللجنة الدائمة: ۱/۴۶۳، رقم الفتوی: ۳۳۷۴

یعنی جس طرح آئینے کے عکس میں حرمت کی کوئی وجہ نہیں ایسے ہی فوٹو کی تصویر بھی ایک عکس ہے، پھر اس کو کیوں حرام کیا جائے؟''

لیکن اگر ذرا تامل سے کام لیا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ قیاس اصولِ قیاس کے قطعاً خلاف ہے اور ایک عالم کی شان اس سے بہت اعلیٰ ہونی چاہئے کہ وہ ایسی ظاہر الفرق چیزوں میں فرق نہ کرے اور ایک پر دوسرے کا حکم نافذ کر دے، فوٹو کی تصویر اور آئینے وغیرہ کے عکس میں چند نمایاں فرق ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

ا- سب سے بڑا فرق تو یہی ہے جس کو خود یہ حضرات بھی تسلیم کرتے ہوئے ان لفظوں میں بیان کرتے ہیں:

''فرق صرف یہ ہے کہ آئینے وغیرہ کا عکس قائم اور پائیدار نہیں رہتا اور فوٹو کا عکس مسالہ لگا کر قائم کر لیا جاتا ہے''۔

مگر وہ اس فرق کو قلیل سمجھ کر نظر انداز کرنا چاہتے ہیں، حالاں کہ یہی فرق تصویر اور عکس میں مابہ الامتیاز ہے، عکس جس وقت تک مسالہ لگا کر پائیدار نہ کر لیا جائے اس وقت تک وہ عکس ہے اور جب اس کو مسالے کے ذریعے سے پائیدار اور قائم کر لیا جائے وہی عکس عکس کی حدود سے نکل کر تصویر بن جاتا ہے؛ کیوں کہ عکس، صاحبِ عکس کا ایک عرض ہے جو اس سے علیحدہ نہیں ہوسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ آئینہ، پانی وغیرہ میں جب تک کہ ذی عکس انکے مقابل رہتا ہے اس وقت تک عکس باقی رہتا ہے اور جب وہ ان کے محاذات سے ہٹ جائے تو عکس بھی اس کے ساتھ چل دیتا ہے۔ دھوپ میں آدمی کھڑا ہوتا ہے اور اس کا عکس زمین پر پڑتا ہے؛ مگر اس کا وجود آدمی کے تابع ہوتا ہے، جس طرف یہ چلتا ہے عکس بھی اس کے ساتھ چلتا ہے، زمین کے کسی خاص حصہ پر اس کا قائم اور پائیدار ہونا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کسی مسالہ یا نقش

اور رنگ کے ذریعہ سے اس کی تصویر نہ کھینچ لی جائے۔

حاصل یہ ہے کہ عکس جب تک کہ مسالہ وغیرہ کے ذریعہ سے پائیدار نہ کرلیا جائے اس وقت تک وہ عکس ہے اور جب اس کو کسی طریقے سے قائم و پائیدار کرلیا جائے تو وہی تصویر بن جاتا ہے۔

اور عکس جب تک عکس ہے نہ شرعاً اس میں کوئی حرمت ہے اور نہ کسی قسم کی کراہت، خواہ وہ آئینہ، پانی یا کسی اور شفاف چیز پر ہو یا فوٹو کے شیشہ پر اور جب اپنی حد سے گزر کر تصویر کی صورت اختیار کرے گا، خواہ وہ مسالہ کے ذریعہ سے ہو یا خطوط ونقوش کے ذریعہ سے اور خواہ یہ فوٹو کے شیشہ پر ہو یا آئینہ وغیرہ شفاف چیزوں پر، اس کے سارے احکام وہی ہوں گے جو تصویر کے متعلق ہیں۔

غرض یہ کہ مسالہ لگا کر پائیدار کرنے سے پہلے پہلے صورت کا عکس فوٹو کے شیشہ پر بھی ایسا ہی حلال اور جائز ہے جیسے آئینہ، پانی وغیرہ میں، اور مسالہ لگا کر آئینہ وغیرہ شفاف چیزوں پر بھی عکس کو پائیدار کرلینا ایسا ہی حرام و ناجائز ہے جیسا کہ فوٹو کے آئینہ پر۔

آج اگر کوئی مسالہ ایسا ایجاد کیا جائے کہ جب اس کو آئینہ پر لگایا جائے تو اس کے مقابل صورت اس میں قائم ہو جائے یا کوئی شخص اس صورت کو قلم وغیرہ سے آئینہ پر نقش کردے تو یقیناً اس آئینہ کی صورت کا وہی حکم ہوگا جو تمام تصاویر کا ہے۔

۲- دوسرا فرق آئینے وغیرہ کے عکس اور فوٹو کی تصویر میں یہ بھی ہے کہ آئینے کے عکس میں مشابہت کفار لازم نہیں آتی اور فوٹو میں لازم آتی ہے، یا پانی وغیرہ میں چہرہ دیکھنا کفار کا خاص شعار نہیں؛ بل کہ رسول کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم سے بھی ثابت ہے اور فوٹو کا دیواروں وغیرہ میں لگانا عموماً کیتھولک اور دیگر تصاویر پرست فرقۂ کفار

کے عمل کے مشابہ ہے۔

۳-ایک فرق یہ بھی ہے کہ عرف میں آئینے وغیرہ کے عکس کو کوئی تصویر نہیں کہتا اور فوٹو کو تصویر کہا جاتا ہے، اس لیے فوٹو کے احکام تصویر کے احکام ہونا چاہئے نہ عکسِ آئینہ کے۔

یہ تین نمایاں فرق ہیں جو فوٹو کی تصویر کو آئینے وغیرہ کے عکس سے ممتاز کر دیتے ہیں، اس لیے فوٹو کی تصویر کو آئینے کے عکس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہوگا جو شرعاً وعقلاً مردود ہے۔(۱)

ان تین کے علاوہ بعض حضرات نے کچھ اور فرق بھی ان میں بتائے ہیں، مثلاً عکس کے لیے کسی مصور کی ضرورت نہیں ہوتی؛ بل کہ عکس تو خود ہی بلا مصور کے ظاہر ہوتا ہے، اس کے برخلاف تصویر مصور کی محتاج ہوتی ہے، جب کوئی مصور تصویر کشی کرے گا تو وہ وجود میں آتی ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ کیمرے میں بھی اور ٹی وی میں بھی مصور کی ضرورت ہوتی ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ تصویر کے حکم میں ہیں۔

ایک فرق یہ ہے کہ عکس میں کسی فتنہ، فساد اور شرک کا اندیشہ نہیں، جب کہ تصویر میں ان سب امور کا خدشہ ہے، اور نہ صرف خدشہ؛ بل کہ ان کا وقوع بھی مشاہد ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ کیمرے کی تصویر بھی اسلام میں ناجائز ہے جس طرح کہ وہ تصویر جو ہاتھ سے بنائی جاتی ہے۔ اور جب ان کا حرام ہونا ثابت ہوگیا تو ''ٹی وی'' کی تصاویر کا حکم بھی معلوم ہوگیا کہ وہ بھی ناجائز ہیں؛ کیوں کہ ''ٹی وی'' کی تصاویر کو بھی اس دلیل سے جائز کرنے کی کوشش کی گئی ہے جس کی بنیاد پر کیمرے کی تصاویر کو جائز قرار دینے کی کوشش کی گئی تھی اور اس دلیل کا حشر دیکھ لیا گیا اور جواز کی کوئی اور دلیل ہے نہیں؛ اس لیے یہ بھی ناجائز ہے۔

---

(۱) آلاتِ جدیدہ کے شرعی احکام: ۱۴۱-۱۴۴

''ٹی وی'' اور برقی ذرات

جو حضرات ''ٹی وی'' کی صورتوں کو مطلقاً خواہ براہ راست نشر کی جائیں یا بالواسطہ نشر کی جائیں، عکس مانتے ہیں اور ان صورتوں کو ''برقی ذرات'' کا ایک مرتب مجموعہ قرار دیتے ہیں، وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ''ٹی وی'' کے پردے پر محض ''برقی ذرات'' کا ایک تسلسل ہوتا ہے، جو دیکھنے والے کی آنکھوں کو تصویر کی شکل میں نظر آتا ہے، ورنہ وہاں حقیقت میں کوئی تصویر نہیں ہوتی، ان حضرات نے اس قسم کی تصاویر کو پانی اور آئینہ کے عکس پر قیاس کیا ہے، کہ جس طرح یہ جائز ہے اسی طرح ''ٹی وی'' کی تصویر بھی 'عکس' ہونے کی وجہ سے جائز ہونا چاہیے۔

مباشر وغیر مباشر پروگرام کا حکم؟

اور جو حضرات ''ٹی وی'' کے پروگراموں میں مباشر وغیر مباشر کی تفریق کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ مباشر پروگرام میں چوں کہ پہلے سے کوئی فلم اور نگیٹیو نہیں بنائی جاتی؛ اس لیے اس پر دکھائی جانے والی تصاویر عکس کے حکم میں ہیں اور غیر مباشر پروگرام میں چوں کہ اولاً فلم اور نگیٹیو بنائی جاتی ہیں، پھر اسی کی مدد سے پروگرام نشر کیا جاتا ہے، اس لیے ''ٹی وی'' کی صورتوں کو بھی اسی کا حکم دیتے ہوئے تصاویر قرار دیا جائے گا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی زید مجدہم نے لکھا ہے:

> ''ٹی وی'' پر ذی روح کی تصویر اگر نگیٹیو لینے کے بعد اس کے ذریعہ نشر کی جائے تب تو اس کا حکم تصویر کا ہے۔ اور اگر براہِ راست اس طرح ٹیلی کاسٹ کیا جائے کہ فلم بنائی ہی نہ جائے تو یہ عکس ہے اور اس وقت درست ہے جب کسی خاتون کو سامنے نہ لایا جائے اور نہ غیر اخلاقی

مقاصد کے لیے اس کا استعمال کیا جائے۔"(۱)

مذکورہ دلائل کا جائزہ

مگر یہ بات ایک اندازہ وتخمینہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی اور تحقیق کے عمل سے گزرنے کے بعد یہ بات واضح ہو جائے گی کہ "ٹی وی" کی صورتوں کو محض عکس قرار دینا اور اس کے مباشر وغیر مباشر پروگراموں میں فرق کرنا صحیح نہیں ہے۔

اس کی تفصیل وتحقیق یہ ہے کہ "ٹی وی" پر جو بھی پروگرام نشر کیا جاتا ہے، یہ کیمرے (CAMERA) ہی کی مدد سے کیا جاتا ہے اور کیمرا "ٹی وی" کی صنعت کاری کے لیے سب سے زیادہ اہم خدمت گار کی حیثیت رکھتا ہے اور یہ کیمرے وہی ہوتے ہیں جو عام اسٹوڈیو (STUDIO) میں استعمال کیے جاتے ہیں۔

آر.آر.گلاٹی نے جو "ٹیلی ویژن انجینیرنگ" کے موضوع پر متعدد کتابوں کا مصنف ہے، اس سلسلہ میں لکھا ہے:

The Studio camera is the work-horse of the television industry (Modern Television Practice, p: 33)

(اسٹوڈیو میں استعمال ہونے والا کیمرا "ٹیلی ویژن صنعت" کے لیے بہت زیادہ معین ومددگار اور اہم ہے)

اور یہ کیمرا پہلے کسی بھی منظر کو (جسے ٹی وی پر لانا ہوتا ہے) Lens لینس کے ذریعہ اپنے اندر اُتارتا ہے اور بالکل اسی طرح جیسے عام فلم میں الٹی تصویر (Inverted image) اُتاری جاتی ہے، پھر کیمرے میں موجود اس تصویر کو

(۱) جدید فقہی مسائل:۱/۳۵۰

ایک دوسرے عمل سے گزارا جاتا ہے جس کو (Scanning process) کہا جاتا ہے، اس میں یہ ہوتا ہے کہ کیمرے کی تصویر کو ایک ٹیوب کی مدد سے 'برقی ذرات' (Electric signals) یا 'برقی لہروں' میں تبدیل کیا جاتا ہے؛ کیوں کہ "ٹی وی" کے پردے پر کیمرے کی تصویر براہِ راست منتقل نہیں ہوسکتی، اس لیے اس تصویر کو اس قابل بنانے کے لیے کہ وہ "ٹی وی" کے پردے پر نظر آسکے، ضروری ہے کہ اس کو 'برقی ذرات' میں تبدیل کیا جائے اور یہ عمل بڑی تیز رفتاری کے ساتھ اس طور پر ہوتا ہے کہ تصویر کا ایک ایک جزء "ٹی وی" کی اسکرین پر 'برقی ذرہ' کی شکل میں منتقل ہوتا ہے اور یہ تمام برقی اجزا مل کر ایک مکمل تصویر معلوم ہوتے ہیں اور یہ عمل ایک سکینڈ میں کئی کئی دفعہ دہرایا جاتا ہے تا کہ وہ تصویر اس قابل بن جائے کہ نظر آسکے۔

یہ تفصیل ہم نے متعدد "ٹیلی ویژن انجینیرنگ" کی کتابوں سے لی ہے، آر.آر.گلاٹی کی (Modern Televesion Practice) اور اسی مصنف کی دوسری کتاب (Monochrome and Colour Television) اور آروند، یم ڈھاکے کی (Television Ingineering) ان تمام کتابوں میں یہ تفصیل موجود ہے، اب اس پر غور کرنا چاہئے کہ اس سے کیا ثابت ہوتا ہے؟ اس سے چند امور پر روشنی پڑتی ہے:

۱- ایک تو اس بات پر کہ ٹیلی ویژن کے پردے پر نظر آنے والے مناظر دو مرحلوں سے گزارے جاتے ہیں، ایک مرحلہ میں وہ کیمرے میں تصویر کی شکل میں اُتارے جاتے ہیں، اور دوسرے مرحلے میں ان کو scanning کے ذریعہ برقی ذرات میں تبدیل کیا جاتا ہے۔

۲- دوسرے اس بات پر کہ یہ 'scanning' (اسکیننگ) کا کام نہایت تیز

رفتاری کے ساتھ ہوتا ہے اور ایک سکینڈ میں متعدد دفعہ اس مرحلے سے تصویر کو گزارا جاتا ہے، جس کی وجہ سے ممکن ہے کہ تصویر کا کیمرے میں اُتارا جانا محسوس نہ کیا جائے۔

۳- ایک بات یہ بھی اس سے معلوم ہوتی ہے کہ ''ٹیلی ویژن'' کے لیے استعمال کیے جانے والے کیمرے اسی قسم کے ہوتے ہیں جو 'اسٹوڈیو' میں استعمال کیے جاتے ہیں اور وہی کام بھی وہ انجام دیتے ہیں جو 'اسٹوڈیو' کے کیمروں کا کام ہے۔

۴- ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ ان کیمروں کے ذریعہ جو تصویر لی جاتی ہے وہ فلم کی طرح اُلٹی ہوتی ہے جس کو اسکین (Scan) کر کے اس قابل بنایا جاتا ہے کہ وہ منظر کشی کے کام آئے۔

یہ تمام امور وہ ہیں جو اوپر دی ہوئی تفصیلات سے واضح طور پر معلوم ہوتے ہیں اور ''ٹیلی ویژن ٹکنالوجی'' سے متعلق کتابوں میں مذکور ہیں۔

اب اس پر غور کیجیے کہ جو صورتیں 'ٹی وی' کے پردے پر ظاہر ہوتی ہیں، وہ بہر صورت ''ٹی وی کیمرے'' کی مدد اور اس کے واسطے ہی سے ظاہر ہوتی ہیں اور وہ کیمرے اولاً منظر اور سین کی اُلٹی تصویر (Inverted image) اُتارتے ہیں، پھر اسکیننگ کے ذریعہ اس کو 'برقی ذرات' میں تبدیل کر کے اس کا 'سیدھا عکس' پردے پر اُبھارا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کیمرے میں اُتاری جانے والی تصویر محض عکس نہیں ہوتا، بل کہ وہ تصویر ہوتی ہے؛ کیوں کہ وہ بھی اگر 'عکس' ہی ہوتا تو پھر اس کو اسکیننگ کا واسطہ بنانے کی کوئی ضرورت ہی نہ ہوتی، بل کہ سین اور منظر کو اس کے بغیر ہی اسکین کر کے پردے پر لایا جا سکتا؛ مگر ایسا نہیں ہے بل کہ تصویر کو اسکیننگ کا واسطہ بنایا جاتا ہے، معلوم ہوا کہ کیمرے میں محض برقی ذرات

نہیں بل کہ تصویر ہوتی ہے جس کو اسکین کیا جاتا ہے۔

اس وضاحت سے یہ بات آشکارا ہوگئی کہ ٹی وی کے پردے پر نظر آنی والی ہر صورت دراصل 'کیمرے کی تصویر' کا عکس ہوتا ہے؛ مگر یہ عکس، تصویر کے ذریعہ حاصل کیا جاتا ہے؛ اس لیے جو حکم ذریعہ کا ہوگا وہی اس سے حاصل ہونے والی چیز کا بھی ہوگا، اسی لیے باتفاق علما یہ بات طے ہے کہ 'فلم' کی تصویر حرام ہے کیوں کہ 'فلم' بھی اگرچہ پردے پر نظر آنے والی صورت کے لحاظ سے عکس ہے؛ مگر اس لحاظ سے کہ اولاً کیمرے میں اس کی تصویر اُتاری جاتی ہے اور اسی تصویر کو اس 'فلم' کا ذریعہ بنایا جاتا ہے، وہ تصویر کے حکم میں ہے؛ اس لیے علما نے اس کو حرام قرار دیا ہے۔ لہٰذا ''ٹی وی'' کے پردے پر اُبھرنے والی صورت بھی اسی کے مثل ہے، اس لیے یہ بھی تصویر ہی ہے اور اس لیے ناجائز ہے۔

ٹی وی کی صورتوں کو عکس قرار دینا صحیح نہیں

اور اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ ''ٹی وی'' پر پروگرام خواہ براہِ راست نشر کیا جائے یا بالواسطہ نشر کیا جائے، ہر صورت میں کیمرے کی تصویر، اس کے لیے لازم ہے اور اس کے بغیر کوئی پروگرام نشر نہیں کیا جاسکتا، اس لیے جس طرح 'فلم' کی تصویر کو علما نے اس وجہ سے ناجائز کہا ہے کہ یہ تصویر اور نگیٹیو کے واسطے سے نشر کی جاتی ہے اور تصویر ہی کے حکم میں ہے، اسی طرح ''ٹی وی'' کی صورت کو بھی تصویر ہی کے حکم میں مانا جائے گا۔

مباشر و غیر مباشر پروگرام میں فرق؟

اب رہا یہ سوال کہ اگر تصویر ہر صورت میں لازم ہے اور اس کے بغیر کوئی پروگرام نشر نہیں کیا جاسکتا تو پھر مباشر اور غیر مباشر پروگرام میں کیا فرق ہے؟ اس کا

جواب یہ ہے کہ غیر مباشر (Indirect) نشر ہونے والے پروگرام میں کیمرے کی تصویر کو نگیٹیو کی شکل میں محفوظ کرلیا جاتا ہے اور مباشر (Direct) نشر ہونے والے پروگرام میں اس تصویر کو محفوظ نہیں رکھا جاتا۔ مگر اس سے اصل مسئلہ پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا؛ کیوں کہ محفوظ ہونے اور محفوظ رہنے میں کوئی فرق مسئلہ کے لحاظ سے نہیں ہے؛ اس لیے کہ تصویر کیمرے میں ایک منٹ کے لیے اتاری جائے یا ایک گھنٹہ کے لیے یا اس سے کم یا زیادہ وقت کے لیے، حکم کے لحاظ سے اس میں کوئی فرق نہیں، بہ ہر حال دونوں باتیں ناجائز ہیں اور علما نے تصریح کی ہے کہ تصویر سازی مطلقاً حرام ہے۔

غرض یہ کہ ''ٹی وی'' کی صورتیں تصویر ہی کے حکم میں ہیں، خواہ نگیٹیو (Negative) لینے کے بعد نشر کی جائیں یا بغیر اس کے راست طور پر نشر کی جائیں۔ الحاصل ''ٹی وی'' کے پردے پر آنے والی صورتیں محض عکس نہیں؛ بل کہ یہ تصاویر ہیں، جن کا بنانا اور دیکھنا حرام و ناجائز ہے۔

تصویر ہونے کی واضح دلیل

اوپر کی تفصیل سے ایک بات واضح ہوگئی، وہ یہ کہ 'ٹی وی' کے کیمرے سے جو تصویر اُتاری جاتی ہے، وہ مباشر و غیر مباشر دونوں ہی قسم کے پروگراموں میں محفوظ ہوتی ہے، فرق صرف بعد میں اس کے محفوظ رکھنے اور نہ رکھنے کا ہے، کہ غیر مباشر میں کیمرے سے تصویر کو نگیٹیو کی شکل میں محفوظ رکھا جاتا ہے اور مباشر میں محفوظ نہیں رکھا جاتا اور اس کی دلیل کہ ہر پروگرام محفوظ ہوتا ہے، یہ ہے کہ راست نشریہ میں بھی بسا اوقات کسی مصلحت و ضرورت سے دوبارہ اسی منظر کو دکھایا جاتا ہے یعنی (replay) کیا جاتا ہے، اگر راست نشر ہونے والا پروگرام محفوظ نہ ہوتا تو پھر یہ کیوں کر ممکن ہوا

کہ اسی پہلے منظر کو دوبارہ نشر کیا جائے؟

میں نے متعدد لوگوں سے اس سلسلہ میں معلومات حاصل کیں اور سب نے یہ بتایا کہ میچ وغیرہ بعض راست نشریوں میں بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی ضرورت یا مصلحت سے دوبارہ پہلے منظر کو لوٹایا جاتا ہے، مثلاً کسی کھلاڑی کے ناکام ہونے کی وجوہات واسباب پر روشنی ڈالنے کے لیے دوبارہ گزرا ہوا منظر دکھایا جاتا ہے۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ راست طور پر نشر کیے جانے والے پروگرام بھی محفوظ ہوتے ہیں، ورنہ اس کا کوئی امکان نہیں کہ آنے جانے والے عکس کو دوبارہ نشر کیا جاسکے۔ اس سے ان لوگوں کی غلطی واضح ہوجاتی ہے جو ٹی وی کی صورتوں کو راست نشریہ کی صورت میں عکس مانتے ہیں، کیوں کہ عکس، منظر کے سامنے نہ ہونے کی صورت میں دکھائی نہیں دیتا؛ مگر یہاں تو دکھائی دے رہا ہے، پھر وہ کیسے عکس ہوگیا؟

دوسری دلیل

نیز ایک اور دلیل ''ٹی وی'' کی صورتوں کے تصویر ہونے کی یہ ہے کہ عرفِ عام میں اس کو تصویر ہی کہا اور مانا جاتا ہے، اسی طرح ''ٹی وی'' کی ٹکنالوجی پر لکھی گئی کتابوں میں بھی اس کو عام طور پر { picture } یعنی 'تصویر' کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے۔ اور ایسے معاملات میں عرف بھی ایک دلیل کا کام کرتا ہے۔

چناں چہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے کیمرے کی تصویر کے عکس نہ ہونے اور تصویر ہونے پر ایک استدلال یہ بھی کیا ہے، آپ فرماتے ہیں:

''عرف میں آئینے وغیرہ کے عکس کو کوئی تصویر نہیں کہتا اور فوٹو کو تصویر کہا جاتا ہے؛ اس لیے فوٹو کے احکام تصویر کے احکام ہونا چاہئے

نہ کہ عکسِ آئینہ کے۔"(۱)

معلوم ہوا کہ عرف بھی اس سلسلہ میں ایک دلیل کی حیثیت رکھتا ہے اور حضرات علما نے اس سے استدلال کیا ہے؛ لہٰذا اس اصول پر اگر "ٹی وی" کی صورتوں کو پرکھا اور دیکھا جائے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کی صورتیں بھی تصویر ہی ہیں، کیوں کہ عرفِ عام میں سب لوگ اس کو تصویر ہی کہتے اور سمجھتے ہیں۔

مفتی تقی عثمانی زیدمجدہم کے نظریہ کا جائزہ

اس موقعہ پر یہ ذکر کر دینا بھی مناسب ہوگا کہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم نے بھی اسی نظریہ کو اختیار کیا ہے، کہ "ٹی وی" کی صورتیں براہ راست نشر ہونے کی شکل میں عکس کے حکم میں اور فلم بنانے کے بعد اس کے واسطے سے نشر ہونے کی صورت میں تصویر کے حکم میں ہیں اور اسی بنیاد پر آپ نے راست پروگرام کو جائز اور اس کی صورتوں کو تصویر سے خارج قرار دیا ہے اور فلم کے ذریعہ نشر کیے جانے والے پروگرام کو ناجائز اور ان صورتوں کو تصویر کے حکم میں قرار دیا ہے۔

چناں چہ آپ نے "تکملۃ فتح الملهم" میں یہ سوال قائم کرتے ہوئے کہ کیا "ٹی وی" کو تصویر کی بنا پر حرام قرار دیا جا سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ لکھا ہے:

"فإن لهٰذا العبد الضعيف فيه وقفةً، وذلک لأن الصورة المحرمة ما كانت منقوشةً أومنحوتةً بحيث يصح لها صفة الاستقرارعلى شيءٍ، وهی الصورة التي كان الكفار يستعملونها للعبادة، أما الصورة التي ليس لها ثبات و استقرار، وليستْ منقوشةً على شيءٍ بصفة دائمة

(۱) آلاتِ جدیدہ کے شرعی احکام: ۱۴۱-۱۴۴

فإنها بالظل أشبه منها بالصورة ، ويبدو أن صورة التلفزيون و الفيديو لاتستقر على شيء في مرحلةٍ من المراحل إلا إذا كان في صورة "فيلم". فإن كانت صور الانسان حيةً بحيث تبدو على الشاشة في نفس الوقت الذي يظهر فيه الإنسان أمام الكيمرا فإن الصورة لا تستقر على الكيمرا و لا على الشاشة ، وإنما هى أجزاء كهربائية تنتقل من الكيمرا إلى الشاشة وتظهر عليها بترتيبها الأصلي ثم تفنى وتزول."

(اس عبد ضعیف کو اس میں توقف ہے اور یہ اس لیے کہ حرام تصویر وہ ہے جو نقش کی گئی ہو یا تراشی گئی ہو اس طرح کہ وہ کسی چیز پر ثابت و محفوظ ہو جائے اور وہ ایسی تصویر ہے جس کو کفار عبادت کے لیے استعمال کیا کرتے تھے۔ رہی وہ تصویر جس کو قرار و ثبات نہیں ہے اور وہ علی صفۃ الدوام کسی شئ پر منقوش نہیں ہے تو وہ تصویر سے زیادہ عکس کے مشابہ ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ "ٹیلی ویژن" اور "ویڈیو" کی تصاویر کسی بھی مرحلہ میں ثابت و مستقر نہیں ہوتیں مگر اس وقت جب کہ فلم کی شکل میں ہوں، پس اگر انسانوں کی تصاویر اس طرح راست نشر ہوں کہ وہ پردے پر اسی وقت میں ظاہر ہوں جس وقت انسان کیمرے کے سامنے ظاہر ہو تو وہ صورت نہ تو کیمرے میں مستقر و محفوظ ہوتی ہے اور نہ پردے پر ثابت ہوتی ہے، بس وہ تو برقی ذرات ہیں جو کیمرے سے اسکرین کی جانب منتقل ہوتے ہیں اور پردے پر اپنی اصلی ترتیب

کے مطابق ظاہر ہوتے ہیں اور پھر فنا و زائل ہو جاتے ہیں۔"(۱)

اسی طرح آپ نے اپنے "درسِ ترمذی" میں "ٹی وی" پر پیش کیے جانے والے پروگراموں کو تین قسموں پر تقسیم کیا ہے:

۱- پہلے تصویر بنائی جائے اور پھر اس کو "ٹی وی" پر پیش کیا جائے، یہ نا جائز ہے۔

۲- جس میں فلم کا واسطہ نہ ہو؛ بل کہ وہ براہ راست ٹیلی کاسٹ کی جائے، یہ عکس ہے، اس کو تصویر قرار دینے میں آپ کو تأمل ہے؛ بل کہ آپ اس کو تصویر کے حکم سے خارج مانتے ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ عکس کسی جگہ ثابت اور مستقر علی صفۃ الدوام نہیں ہے اور تصویر وہی ہے جو علی سبیل الدوام ثابت و مستقر ہو۔

۳- ویڈیو کیسٹ کے ذریعہ دکھایا جائے۔ یہ بھی عکس ہے، اس کو بھی تصویر قرار دینا مشکل ہے۔

اور آپ نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ جو چیز ویڈیو کیسٹ میں محفوظ ہوتی ہے وہ صورت نہیں ہوتی؛ بل کہ وہ برقی ذرات ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر ویڈیو کیسٹ کی ریل کو خوردبین لگا کر بھی دیکھا جائے تو اس میں تصویر نظر نہیں آتی۔(۲)

مگر احقر کو حضرت مولانا دامت برکاتہم کے اس کلام میں کئی وجہ سے کلام ہے، جسے میں یہاں بالترتیب پیش کرتا ہوں اور میں حضرت والا کی خدمت میں با ادب یہ گزارش کرتا ہوں کہ اپنی اس رائے پر نظر ثانی فرمائیں۔

۱- ایک تو اس وجہ سے کہ مولانا محترم نے جو یہ فرمایا کہ "حرام تصویر وہ ہے جو منقوش (نقش کی ہوئی) ہو یا منحوت (تراشی ہوئی) ہو" اس میں آپ نے ممنوع

---

(۱) تکملۂ فتح الملہم: ۱۶۴/۴

(۲) دیکھو: درسِ ترمذی: ۳۵۱/۵-۳۵۲

تصویر کو صرف دو صورتوں میں منحصر کر دیا ہے، حالاں کہ بات ایسی نہیں ہے؛ کیوں کہ منقوش و منحوت کے ساتھ وہ تصویر بھی نا جائز ہے جو مدھون (رنگ کی ہوئی) یا منقور (کھدی ہوئی) ہو یا منسوج (بُنی ہوئی) ہو۔

چناں چہ امام ابن حجر رحمہ اللہ عسقلانی نے فرمایا:

”ویستفاد منه أنه لافرق بین أن تکون الصورة لهاظل أو لا، و لا بین أن تکون مدهونةً أو منقوشةً أو منقورةً أو منسوجةً.“(۱)

معلوم ہوا کہ صرف دو ہی صورتوں میں حرام تصویر منحصر نہیں ہے؛ بل کہ اس کی اور بھی شکلیں علما نے بیان کی ہے؛ اس لیے صرف دو شکلوں میں حرام تصویر کو منحصر کرنا صحیح نہیں، الا یہ کہ ہم مولانا موصوف کے کلام میں تاویل سے کام لیتے ہوئے یوں کہیں کہ مولانا نے منقوش کے لفظ سے ان ساری شکلوں کو مراد لیا ہے۔

۲-دوسرے اس وجہ سے کہ مولانا موصوف نے فرمایا کہ ”یہی منقوش و منحوت تصاویر ہیں جن کو کفار عبادت کے لیے استعمال کرتے تھے، اس لیے ممنوع وہی تصویر ہوگی جو منحوت یا منقوش ہو“ مگر یہ بات بھی محل نظر ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کے کفار تو صرف منحوت (تراشے ہوئے بت) کی پوجا کرتے تھے، اُس دور میں منقوش کی پوجا نہیں ہوتی تھی، اور اسی وجہ سے مصری علما اور بعض دیگر حضرات نے کیمرے کی تصویر کے بارے میں جواز کا قول کیا ہے کہ اُس دور میں کفار اس قسم کی تصویر کی پوجا نہیں کرتے تھے؛ بل کہ وہ تو ہاتھوں سے بت تراش کر ان کی عبادت کرتے تھے۔ ہاں بعد کے ادوار میں کفار میں اور بالخصوص ہندی اقوام

(۱) فتح الباري: ۱۰/۳۹۰

میں اس کا بھی رواج ہو گیا کہ نقش کی ہوئی اور کیمرے سے لی گئی تصاویر کی بھی عبادت کرنے لگے۔

پس اگر مولانا کا منشأ اس عبارت سے یہ ہے کہ اُس دور میں کفار جس تصویر کی عبادت کرتے تھے، حرام صرف اسی قسم کی تصویر ہے تو اُس دور میں صرف تراشیدہ بت پوجے جاتے تھے اور نقش کی ہوئی تصاویر کی پوجا نہیں کی جاتی تھی؛ اس لیے صرف تراشیدہ تصویر ہی حرام ہونا چاہیے، حالاں کہ یہ بات جمہور علما کے خلاف ہے اور خود حضرت مولانا بھی اس کے قائل نہیں ہیں۔

اور اگر یہ مراد ہے کہ غیر اللہ کی عبادت و پرستش کا ذریعہ بننے والی تصویر حرام ہے، خواہ وہ منحوت ہو یا منقوش ہو، تب تو یہ بات صحیح ہے؛ لیکن تصاویر کو صرف دو شکلوں میں منحصر کرنے کی بات غلط ہو جاتی ہے؛ کیوں کہ جس طرح کسی زمانے میں تراشیدہ بت شرک کا ذریعہ بنے ہوئے تھے اور اس لیے تصویر کو حرام قرار دیا گیا، اسی طرح بعد میں منقوش تصویر بھی ذریعۂ شرک بن گئی۔ اور یہ بھی خارج از امکان نہیں کہ 'ٹی وی' کی صورتوں کو بھی کفار ذریعۂ بت پرستی بنالیں؛ لہٰذا اس کو خارج قرار دینے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

دوسرے علاقوں کا حال تو مجھے نہیں معلوم، البتہ ہمارے یہاں آج کل کفار نے ایک ایسی شکل کو بھی ذریعۂ شرک بنالیا ہے کہ اس سے قبل اس کا شاید تصور بھی نہ کیا جا سکتا ہو، وہ یہ کہ بجلی کے قمقموں (لائٹوں) کو جوڑ کر اور ترتیب دے کر اس سے بتوں اور باطل معبودوں کی شکل بناتے ہیں اور ان کو عید میں (اپنی عادت کے مطابق) گلی کوچوں میں گھماتے ہیں۔ اس میں قابلِ غور بات یہ ہے کہ اگر ان قمقموں کو الگ الگ کر کے دیکھا جائے تو کوئی صورت نہیں ہوتی؛ بل کہ وہ تو صرف قمقمے ہوتے

ہیں، ان کو یہ لوگ بالترتیب جوڑ دیتے ہیں جس سے ایک شکل سی بن جاتی ہے؛ مگر اس کے باوجود میں نہیں سمجھتا کہ کوئی عالم تو عالم، معمولی دین کا علم رکھنے والا بھی اس قسم کی تصویر کو جائز سمجھتا ہو۔

اس سے میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ حرام تصویر جو پوجا کے لیے استعمال کی جاتی تھی، وہ کبھی تو صرف تراشیدہ بت تھے اور بعد میں نقش کی ہوئی اور کیمرے سے لی گئی تصاویر بھی پوجی جانے لگیں، حالاں کہ اس سے قبل وہ پوجی نہیں جاتی تھیں؛ مگر علما نے ان کو بھی ناجائز ہی قرار دیا تھا، اسی طرح ابھی میں نے ہمارے علاقوں میں رائج شکل کا ذکر کیا ہے، اس سے قبل اس کا کوئی تصور تک نہیں کیا جاسکتا تھا؛ لیکن اب وہ بھی رائج ہے: مگر اس کے رواج سے قبل بھی اگر اس صورت وشکل کا سوال اُٹھایا جاتا تو اس کو بھی حرام ہی کہا جاتا۔

اسی طرح ''ٹی وی'' کے پردے پر آنے والی صورت کو یہ کہہ کر حرمت کے حکم سے کیوں کر خارج کیا جاسکتا ہے کہ یہ تصویریں کفار میں پوجی نہیں جاتیں؟ آج اگر نہیں پوجی جاتیں تو ہوسکتا ہے کہ کل ان کی بھی عبادت وپوجا کی جائے اور یہ بعید از امکان نہیں ہے۔ آج اس دورترقی میں کیا کیا نہیں ہورہا ہے، اگر ٹی وی کو اس طرح مندروں اور کفار کی عید برات میں رکھا جائے کہ اس پر ان کے باطل خداؤں کی تصاویر آتی جائیں اور مشرکین وکفار ان کی پوجا کرنے لگیں، تو کیا یہ ناممکن اور خارج ازامکان ہے؟

کیا قادیانی فرقہ کے لوگ اپنی عبادت گاہوں میں ''ٹی وی'' رکھ کر اپنے امام کا خطبہ نہیں سن رہے ہیں اور اس کی اقتداء میں نماز نہیں پڑھ رہے ہیں؟ اگر یہ ہوسکتا ہے تو یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کفار اپنی مندروں میں ''ٹی وی'' کے ذریعہ اپنے معبودانِ

باطلہ کی پوجا و پرستش کا کوئی سلسلہ قائم کر دیں۔

الغرض تصویر خواہ فی الحال پوجی جاتی ہو یا اس کے پوجے جانے کا امکان ہو، دونوں ہی اسلام میں ناجائز ہیں، لہٰذا حضرت مولانا کا یہ فرمانا کہ صرف منحوت یا منقوش تصاویر ہی وہ ہیں جن کی کفار عبادت کیا کرتے تھے، اس لیے ''ٹی وی'' کی تصاویر اس قبیل کی نہیں، اس لیے یہ جائز ہیں، خالی از اشکال نہیں؛ بل کہ قابلِ اشکال ہے۔

۳-تیسرے اس لیے کہ ہم نے اوپر یہ ثابت کیا ہے کہ ہر پروگرام میں ''ٹیلی ویژن'' ٹکنالوجی کے لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ اولاً اس کو کیمرے میں اُتارا جائے اور پھر اس کو اسکرین پر دکھانے کے قابل بنانے کے واسطے ''الیکٹریکل سگنل'' میں تبدیل کیا جائے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصویر تو وہاں بھی ضرور ہوتی ہے اور برقی کیمرے کے ذریعہ ہی اس کو بھی لیا جاتا ہے اور خود مولانا موصوف بھی اس کے قائل ہیں کہ برقی کیمرے سے لی جانے والی تصویر بھی ممنوع تصویر ہی کے حکم میں ہے۔ اور ہم نے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ راست نشریہ میں بھی یہ تصویر محفوظ ہوتی ہے اور اسی لیے اس کا (Replay) کرنا ممکن ہوتا ہے۔

رہا حضرت مولانا کا یہ کہنا کہ ''ٹی وی'' کی تصاویر 'علی صفۃ الدوام' ثابت نہیں ہوتیں اور ''تصویر وہی ہے جو علی صفۃ الدوام ثابت و مستقر ہو''، یہ بات صحیح نہیں ہے؛ بل کہ یوں کہنا چاہیے کہ ''تصویر وہ ہے جس کا علی صفۃ الدوام ثابت رکھنا ممکن ہو، چاہے وہ ثابت رکھی جائے یا نہ رکھی جائے'' اور میں اوپر کہہ آیا ہوں کہ 'ٹی وی' کی تصویر اولاً کیمرے میں اُتاری جاتی ہے اور وہ محفوظ بھی ہوتی ہے اور اس لیے اس کا (Reply) کرنا ممکن ہوتا ہے، پھر اس کو اسکین کیا جاتا ہے اور اس قابل بنایا جاتا ہے کہ وہ ''ٹی وی'' کے پردے پر نظر آسکے، پھر اس تصویر کو اگر باقی رکھنا چاہتے ہیں

تو اس کی فلم بنالی جاتی ہے اور اگر محفوظ نہ رکھنا چاہیں تو اس کی فلم نہیں بنائی جاتی، مگر اس سے اس تصویر کے تصویر ہونے پر کیا اثر پڑتا ہے؟

اگر مولانا کی یہ بات تسلیم کرلی جائے تو اس سے وہ تمام تصاویر جائز ہو جانی چاہئیں، جو علی ’صفۃ الدوام‘ نہ بنائی جائیں، مثلاً ایک شخص تفریح میں جاتا ہے اور وہاں اپنی تصویر لیتا یا کھینچواتا ہے؛ مگر بعد میں اس کو ضائع کر دیتا ہے، تو کیا محض اس لیے کہ یہ ’علی صفۃ الدوام‘ نہیں بنائی گئی، اس تصویر سازی کی اجازت دی جائے گی؟

نہیں؛ بل کہ یوں کہا جائے گا یہ بھی ناجائز ہے اور اس لیے ناجائز ہے کہ اگرچہ ’علی صفۃ الدوام‘ نہیں بنائی گئی، مگر ’علی صفۃ الدوام‘ اس کا ثابت رکھنا ممکن ہے۔ اسی طرح ’ٹی وی‘ کی تصاویر ’علی صفۃ الدوام‘ ثابت و مستقر نہ ہونے کے باوجود ان کا ’علی صفۃ الدوام‘ باقی و ثابت رکھنا ممکن تو ہے، اس لیے یہ بھی ناجائز ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ کیمرے کی تصویر تو ’علی صفۃ الدوام‘ ہوتی ہی ہے، اس لیے وہ تو ناجائز ہے مگر ’’ٹی وی‘‘ کی تصاویر ’علی صفۃ الدوام‘ نہیں ہوتیں، تو عرض ہے کہ یہ بات بجائے خود غلط ہے اور ہم نے اوپر اس کو ثابت کیا ہے کہ ’’ٹی وی‘‘ کی ہر تصویر جو اس کے کیمرے میں اُتاری جاتی ہے وہ ’علی صفۃ الدوام‘ ہوتی ہے اور اسی لیے اس کا دوبارہ دکھانا ممکن ہوتا ہے، ہاں اس کے بعد اس کو ثابت و باقی رکھنا یا نہ رکھنا، یہ الگ بات ہے؛ اس لیے اس میں اور کیمرے کی تصویر میں بنیادی طور پر کوئی قابلِ لحاظ فرق نہیں ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ حضرت مولانا کو کسی چیز کے ’علی صفۃ الدوام‘ نہ ہونے اور ’علی صفۃ الدوام‘ باقی نہ رہنے میں اشتباہ ہوگیا، ’علی صفۃ الدوام‘ نہ ہونا تو یہ ہے کہ فی الحال اس میں ثابت و باقی رہنے کی صلاحیت نہ ہو، جیسے آئینے یا پانی کے عکس میں یہ بات

نہیں ہوتی اور اسی لیے یہ عکس ہے اور جائز ہے اور 'علی صفة الدوام' باقی نہ رہنا یہ ہے کہ فی الحال تو اس میں باقی رہنے کی صفت ہے کہ اگر چاہے تو اس کو باقی رکھا جا سکتا ہے؛ مگر باقی رکھا نہیں جاتا، مثلاً ضائع کر دیا جاتا ہے، تو یہ عکس نہیں ہے؛ بل کہ تصویر ہے کیوں کہ پائیدار ہے اور اس لیے یہ ناجائز ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ دو باتیں نہ واقعہ کے لحاظ سے یکساں ہیں اور نہ حکم کے لحاظ سے یکساں ہیں؛ مگر حضرت نے ان دونوں کو یکساں خیال فرما لیا؛ اس لیے ایک کا حکم دوسری جگہ بیان فرما دیا۔

اس کے علاوہ حضرت مولانا کی یہ بات جمہور علما و فقہا کے بھی خلاف ہے کیوں کہ مالکیہ کے مشہور قول میں اور شافعیہ کے نزدیک ایسی تصویر بنانا بھی ناجائز ہے جو 'علی صفة الدوام' نہ ہو، مثلاً گوندھے ہوئے آٹے میں یا حلوے یا کسی پھل کے چھلکے وغیرہ میں اگر تصویر بنائی جائے جو عام طور پر باقی نہیں رہتی، تو ان حضرات کے نزدیک یہ بھی ناجائز ہے۔

چناں چہ "الموسوعة الفقهية" میں ہے:

" للمالكية قولان في الصور التي لاتُتَّخَذُ للإبقاء كالتي تُعْمَلُ من العجين ، وأشهر القولين المنع ، وكذا نقلهما العدوى ، وقال: إن القول بالجواز هو لأصبغ ، ومثّل له بما يُصْنَعُ من عجين أو قشر بطيخ، لأنه إذا نشف تقطع ، وعند الشافعية : يحرم صنعها ولايحرم بيعها ، ولم نجد عند غيرهم نصاً في ذلك." (۱)

(۱) الموسوعة الفقهية: ۱۲/۱۱۱-۱۱۱۲

(مالکیہ کے ان تصاویر کے بارے میں دو قول ہیں جو باقی رکھنے کے لیے نہ بنائی جائیں، جیسے وہ صورتیں جو گوندھے ہوئے آٹے سے بنائی جاتی ہیں، ان کا مشہور قول منع ہی کا ہے اور ان دونوں اقوال کو علامہ عدوی نے بھی نقل کیا ہے اور فرمایا کہ جواز کا قول امام اصبغ کا ہے اور ایسی تصویر کی مثال یہ بیان کی جیسے گوندھے ہوئے آٹے سے یا تربوز کے چھلکے سے بنائی جائے؛ کیوں کہ جب وہ سوکھ جاتا ہے تو وہ تصویر بھی ٹوٹ جاتی ہے، باقی نہیں رہتی، اور شوافع کے نزدیک اس قسم کی تصاویر کا بنانا حرام ہے، بیچنا حرام نہیں، اور ہم نے اس بارے میں ان حضرات کے علاوہ دوسروں کی تصریح نہیں پائی۔)

اس میں بتایا گیا ہے کہ تصویر صرف وہی ناجائز نہیں ہے جو 'علی صفۃ الدوام' بنائی جائے؛ بل کہ اگر 'علی صفۃ الدوام' نہ ہو تب بھی مالکیہ کے مشہور قول میں اور شافعیہ کے نزدیک ناجائز ہے اور مالکیہ میں سے صرف امام اصبغ اس کے جواز کے قائل ہیں اور اگر چہ علمائے حنفیہ وحنابلہ کی اس سلسلہ میں کوئی تصریح نہیں ملی؛ لیکن ان کے اصول پر بھی یہی بات ہونا چاہیے؛ کیوں کہ ان حضرات کے نزدیک بھی تصویر سازی مطلقاً حرام ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر علما کے حوالے اس سلسلہ میں پیش کیے ہیں۔

الغرض تصویر خواہ 'علی صفۃ الدوام' بنائی جائے یا 'علی صفۃ الدوام' نہ بنائی جائے بہ ہر صورت وہ ناجائز ہے۔

۴- چوتھے اس وجہ سے کہ ویڈیو کی تصاویر کے بارے میں مولانا موصوف کا یہ کہنا کہ یہ تصاویر نہیں؛ کیوں کہ اس میں صورت محفوظ نہیں ہوتی؛ بل کہ برقی ذرات ہوتے ہیں، یہ بھی محل تامل ہے۔

اس لیے کہ یہ دلیل اگر مان لی جائے تو پھر کیمرے کی تصاویر کو بھی حرمت کے حکم سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے؛ کیوں کہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ کیمرے میں بسا اوقات اس قدر باریک قسم کی تصاویر لی جاتی ہیں کہ صورت وشکل واضح نہیں ہوتی؛ بل کہ عام طور پر بھی جو تصاویر لی جاتی ہیں ان کو کیمرے کی ریل میں دیکھنا چاہیں تو آنکھ و ناک کا کوئی نقشہ معلوم نہیں ہوتا اور مخصوص شخص کو پہچانا نہیں جا سکتا، تو کیا اس بنا پر (کم از کم نگیٹیو کی حد تک) کیمرے کی تصاویر کو جائز قرار دیا جائے گا، کہ کیمرے میں ان صورتوں کا کوئی واضح نقشہ نہیں محسوس ہوتا؟ کیوں کہ حضرت مولانا کی اس دلیل سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ تصویر اسی وقت تصویر ہے جب کہ اس کے آلہ میں بھی وہ اسی طرح نظر آئے جس طرح آلہ سے باہر نظر آئے، حالاں کہ یہ بات خود ایک دعویٰ ہے جو محتاجِ دلیل ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

۵- پانچویں اس لیے کہ اصل چیز جس کو دیکھنا ہے وہ نتیجہ اور مقصد ہے، نہ کہ ذرائع ووسائل؛ کیوں کہ ذرائع ووسائل کچھ بھی ہوں، ان کی مستقل کوئی اہمیت نہیں، اصل یہ دیکھنا ہے کہ وہ چیز جو ان ذرائع سے حاصل کی جارہی ہے وہ کیا ہے؟ اس اصول پر 'ویڈیو' کے بارے میں یہ کہنا کہ '''اس میں برقی ذرات ہوتے ہیں اور اس میں دوربین سے بھی دیکھا جائے تو اس میں کوئی تصویر نہیں ملے گی، اس لیے اس کی تصویر تصویر نہیں'' نہایت ہی قابل تعجب بات ہے؛ کیوں کہ جب 'ویڈیو' کو چلایا جاتا ہے تو اس میں جو نظر آتا ہے وہ آخر اس کے اندر ہی تو تھا جو اب باہر نظر آرہا ہے؟ اگر اس میں پہلے سے یہ نہیں تھا تو کہاں سے اب آگیا؟ معلوم ہوا کہ اس میں یہ محفوظ تھا مگر دوسری شکل میں تھا اور وہی محفوظ چیز اب باہر اسکرین پر نظر آرہی ہے، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ ذرائع ووسائل کیسے بھی ہوں اور اس میں جس طریقے سے چاہے

کام کیا جائے، اس سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا، جیسا کہ سب کو معلوم ہے۔

"فتاوی اللجنة الدائمة" میں ایک سوال کے جواب میں کہا گیا ہے اور اس فتوے پر چار حضرات علما کے دستخط ہیں:

شیخ علامہ عبدالعزیز ابن باز، شیخ عبدالرزاق عفیفی، شیخ عبداللہ بن غدیان اور شیخ عبداللہ بن قعود رحمہم اللہ، فتوے میں ہے کہ:

"وليس التصوير الشمسي مجرد انطباع، بل عمل بآلة ينشأ عنه الانطباع فهو مضاهاة لخلق اللّٰه بهذه الصناعة الآلية ، ثم النهي عن التصوير عام ، لما فيه من مضاهاة خلق الله ، والخطر على العقيدة والأخلاق ، دون نظر إلى الآلة والطريقة التي يكون بها التصوير." (۱)

ایک مصری عالم شیخ ابوذر قلمونی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "فتنة تصوير العلماء والظهور في القنوات الفضائية" میں اسی شبہ کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:

" ان التفريق بين الصور التي ورد تحريمها في النصوص وبين هذه الصور بأن هذه "موجات الكترونية" تفريق بوصف ملغي لا اعتبار لها في الشرع لأن الشرع علق الحكم على وصف المضاهاة ، فهو الوصف المؤثر في الحكم ، أما طريقة مضاهاة الصورة فهو وصف طردي لم يتعرض له الشارع." (۲)

---

(۱) فتاوى اللجنة الدائمة: ۱/۴۶۶، رقم الفتوى: ۴۵۱۳

(۲) فتنة تصوير العلماء: ۴۶

اور خود حضرت مولانا نے اس بات کو کیمرے کی تصویر کے بارے میں تسلیم کیا ہے، چناں چہ آپ نے "تکملۃ فتح الملهم" میں فرمایا:

"والواقع أن التفريق بين الصُوَرالمرسومة والصُوَر الشمسية لاينبغي على أصل قوى ، ومن المقرّر شرعاً أن ما كان حراماً أوغير مشروع في أصله لايتغير حكمه بتغير الألة ، فالخمرحرام سواء خُمِّرَتْ باليد أو بالماكينيات الحديثة ، والقتل حرام سواء باشره المرء بسكّين أوبإطلاق الرصاص، فكذلک الصورة قد نهى الشارع عن صنعها و اقتنائها، فلافرق بينما كانت الصورة قد اتخذت بريشة المصور أو بآلات الفوتوغرافية."

"یعنی واقعہ یہ ہے کہ ہاتھ سے بنائی جانے والی تصویر اور عکسی تصویر کے مابین فرق کرنا کسی قوی اصول پر مبنی نہیں ہے اور یہ بات شرعاً طے ہے کہ جو چیز اصل اعتبار سے حرام یا غیر مشروع ہے اس کا حکم آلات کے بدل جانے سے نہیں بدلتا، مثلاً شراب حرام ہے، خواہ ہاتھ سے بنائی جائے یا جدید مشینوں کے ذریعہ بنائی جائے اور قتل حرام ہے خواہ آدمی چھری سے اس کو انجام دے یا بندوق کی گولی سے، اسی طرح تصویر ہے کہ شارع نے اس کو بنانے اور رکھنے سے منع فرمایا ہے، پس اس میں کوئی فرق نہیں کہ تصویر، تصویر بنانے والے کے قلم سے بنائی جائے یا فوٹوگرافی کے آلات سے بنائی جائے۔" (۱)

(۱) تکملۃ فتح الملهم: ۱۶۳/۴

حضرت مولانا موصوف نے اس عبارت میں جو بات ارشاد فرمائی ہے، بعینہٖ وہی بات ''ٹی وی'' اور ''ویڈیو'' کی تصویر پر بھی صادق آتی ہے؛ کیوں کہ ان میں بھی تصویر ہوتی ہے اور وہ 'الکٹرانک آلات' کے واسطے سے 'ٹی وی' کے پردے پر ظاہر ہوتی ہے، تو اس واسطے اور آلہ کے بدل جانے سے حکم میں کوئی فرق نہ ہونا چاہئے۔

اسی طرح مولانا کا یہ فرمانا کہ ویڈیو میں تصویر محفوظ نہیں ہوتی، صحیح نہیں ہے: بل کہ محفوظ ہوتی ہے اور اسی وجہ سے موقعہ پر اس کو دیکھا جاسکتا ہے، چاہے اس کے محفوظ ہونے کی شکل کچھ بھی ہو۔

فقیہ العصر حضرت مفتی رشید احمد صاحب رَحِمَہُ اللہُ نے اس مسئلہ پر تبصرہ فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:

''ویڈیو کے فیتے میں تصویر محفوظ ہوتی ہے، جب چاہیں جتنی بار چاہیں ''ٹی وی'' کی اسکرین پر اس کا نظارہ کرلیں اور یہ تصویر تابعِ اصل نہیں؛ بل کہ اس سے بالکل لاتعلق اور بے نیاز ہے، کتنے ہی لوگ ہیں جو مر کھپ گئے، دنیا میں ان کا نام ونشان نہیں، مگر ان کی متحرک تصویریں ویڈیو کیسٹ میں محفوظ ہیں، اگر یہ منطق تسلیم کرلی جائے کہ فیتے میں تصویر محفوظ نہیں؛ بل کہ معدوم ہے اور ویڈیو کیسٹ میں محفوظ نقوش اسکرین پر جاکر تصویر بنادیتے ہیں تو اس لاحاصل تقریر سے اصل حکم پر کیا اثر پڑا؟ تصویر محفوظ ماننے کی تقدیر پر ''ٹی وی'' صرف تصویر نمائی کا ایک آلہ تھا، اب تصویر سازی کا بھی آلہ قرار پایا، کہ صرف تصویر دکھاتا ہی نہیں، بناتا بھی ہے، اب تو اسکی قباحت دو چند ہوگئی ہے، مختصر یہ کہ ''ٹی وی'' اور ویڈیو کیسٹ کی تصویر کے متعلق زائد از زائد یہ کہا جاسکتا ہے کہ

سائنس کی ترقی نے فنِ تصویر سازی کو ترقی دے کر اس میں مزید جدت پیدا کر دی اور تصویر سازی کا ایک دقیق انوکھا طریقہ ایجاد کر لیا۔" (۱)

ہم نے اس مسئلہ پر ایک اہم ضرورت سمجھ کر قلم اُٹھایا ہے اور حضرت مولانا موصوف زید مجدہم کے اس سلسلہ میں نظریہ پر یہ تبصرہ و جائزہ بھی اسی لیے پیش کیا ہے، مولانا موصوف اگرچہ علم وفقہ میں بہت اونچا مقام رکھتے ہیں اور ہم ان کے خوشہ چیں ہیں، تاہم علمی اختلاف دلائل کی روشنی میں ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور اکابر و سلف میں اس کی بے شمار نظیریں ملتی ہیں کہ استاذ سے شاگردوں نے اختلاف کیا اور بڑوں سے ان کے خوردوں نے اختلاف کیا۔ امید ہے کہ احقر کی یہ گزارشات بارِ خاطر نہ ہوں گی اور اگر اس بارے میں مجھ سے لغزش ہوئی ہو تو اس میں رہنمائی فرمائیں گے۔

متحرک تصاویر اور ایک غلط فہمی کا ازالہ

یہاں یہ بھی عرض کر دینا مناسب ہے کہ بعض حضرات کو یہ غلط فہمی ہے کہ "ٹی وی" کی تصاویر چوں کہ "متحرک تصاویر" ہیں اس لیے وہ پائیدار نہیں اور عکس کی طرح ہیں، لہٰذا جائز ہیں۔

مگر یہ بات بھی صحت سے بعید ہے؛ کیوں کہ ان متحرک تصاویر کے بارے میں ہم نے ابھی واضح کر دیا کہ یہ تصاویر کے حکم میں ہیں، نہ کہ عکس کے حکم میں، اس سے قطع نظر یہاں ایک بات یہ بھی عرض کرنا ہے کہ جب یہ تسلیم ہے کہ ثابت و پائیدار تصاویر حرام ہیں تو اسی سے یہ بھی لازم آ گیا کہ متحرک تصاویر بھی حرام ہیں؛ بل کہ بدرجۂ اولی حرام ہیں؛ کیوں کہ اگر ثابت تصاویر میں حرمت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تخلیق

(۱) احسن الفتاویٰ: ۳۰۲/۸

باری تعالی کی نقالی ہے، جیسا کہ احادیث میں ہے تو ''ٹی وی'' کی صورتوں میں یہ علت عام تصاویر سے زیادہ پائی جاتی ہے، کیوں کہ عام تصاویر میں تو محض صورت میں نقالی ہے تو ''ٹی وی'' کی تصاویر میں حرکات وسکنات اور افعال و اعمال کی بھی نقالی ہے۔ اب یہ سوچئے کہ جب محض صورت وشکل کی نقالی پر شریعت نے حرمت کا حکم لگایا ہے تو حرکات وسکنات اور افعال و اعمال میں بھی نقالی کی جائے تو کیا یہ جائز ہوگا یا بدرجۂ اولی ناجائز ہوگا؟

معلوم ہوا کہ ''ٹی وی'' کی صورتیں عام تصاویر سے زیادہ حرام و ناجائز ہیں؛ کیوں کہ ان میں وجہ حرمت بھی زیادتی کے ساتھ پائی جاتی ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

کیمرا، ٹی وی اور ویڈیو کی تصاویر
علمائے عرب کی نظر میں

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کیمرا، ٹی وی اور ویڈیو کی تصاویر علمائے عرب کی نظر میں

تمہید

عکسی تصویر اور ٹی وی اور ویڈیو کے بارے میں عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ علماء ہند و پاک ہی ان کو ناجائز قرار دیتے ہیں اور عالم اسلام کے دوسرے علماء جیسے علماء عرب ومصر وغیرہ سب کے سب ان کو جائز کہتے ہیں، یہ غلط فہمی خود بندے کو بھی رہی، لیکن ایک مطالعہ کے دوران علماء عرب ومصر کے متعدد فتاوی وتحریرات نظر سے گزریں تو اندازہ ہوا کہ ان کا بھی ''عکسی تصویر'' اور ''ٹی وی'' اور ''ویڈیو'' کے بارے میں وہی نقطہ نظر ہے جو ہندوستانی و پاکستانی علماء کا شروع سے رہا ہے۔ ہاں اس میں شک نہیں کہ وہاں کے بعض علماء نے عکسی تصویر کو جائز کہا ہے اور ٹی وی اور ویڈیو کی تصاویر کو بھی عکس مان کر ان کو بھی جائز کہا ہے، لیکن یہ وہاں کے جمہور کا فتوی نہیں ہے، جمہور علماء اسی کے قائل ہیں کہ یہ تصاویر کے حکم میں ہیں اور اس لئے حرام و ناجائز ہیں۔ اور خود وہاں کے علماء نے مجوزین کا خوب رد و انکار بھی کر دیا ہے۔ اسی

طرح ڈش آنٹینا جس کا فساد اب حد سے تجاوز کر گیا ہے اور اس نے امت کی تباہی میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی ہے اس کے بارے میں بھی علماء عرب کے فتاوی میں حرمت کا حکم اور اس سے بچنے کی تلقین موجود ہے۔

خیال ہوا کہ ان حضرات کے اس سلسلہ میں فتاوی کو یہاں نقل کر دیا جائے تا کہ اب تک جو غلط فہمی یہاں کے عوام وعلماء کو ہے وہ دور ہو جائے، اور آج جو اس فتنے کو علماء عرب کا حوالہ دیکر رائج کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اس کا سد باب ہو۔

اللہ تعالی سب کو ہدایت عطاء فرمائے۔آمین۔

فقط

خادم العلم والعلماء

احقر محمد شعیب اللہ خان

۱۰/ رجب المرجب/ ۱۴۲۹ ہجری

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عکسی تصویر حرام ہے

یہ بات ذہن میں رہے کہ اگرچہ بعض علماء مصر وعرب کی جانب سے شمسی تصویر کے جواز کا فتوی دیا گیا ہے، مگر یہ وہاں کے تمام علماء کا یا جمہور علماء کا فتوی نہیں ہے، بلکہ وہاں کے بھی جمہور علماء کا فتوی یہی ہے کہ یہ ناجائز ہے، لہذا آگے بڑھنے سے پہلے خود وہاں کے علماء کی اس سلسلہ میں تصریح ملاحظہ فرمالیجئے۔

''اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء'' سعودی حکومت کی جانب سے قائم کردہ ایک دارالافتاء اور علمی مسائل کی تحقیق کا ایک بڑا ومعتبر مرکز ہے جس کے صدر الشیخ علامہ عبد العزیز بن باز رحمۃ اللہ تھے، اور متعدد حضرات علماء ومفتیان اس میں تحقیق وافتاء کے کام پر مامور ہیں اسی ''اللجنة الدائمة'' نے ایک فتوے میں کہا کہ:

''القول الصحيح الذي دلت عليه الأدلة الشرعية وعليه جماهير العلماء :أن أدلة تحريم تصوير ذوات الأرواح تضم التصوير الفوتوغرافي واليدوي،مجسما أو غير مجسم ،لعموم الادلة. ''

(صحیح قول جس پر شرعی دلائل دلالت کرتے ہیں اور جس پر جمہور

علماء قائم ہیں، یہ ہے کہ جاندار چیزوں کی تصویر کی حرمت کے دلائل فوٹوگرافی کی تصویر اور ہاتھ سے بنائی جانے والی تصاویر سبھی کو شامل ہیں ،خواہ وہ مجسم ہو یا غیر مجسم ہو، دلائل کے عام ہونے کی وجہ سے۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ عرب کے جمہور علماء کا فتوی یہی ہے کہ شمسی تصویر حرام ہے، اور تصویر کی حرمت کا حکم اس کو بھی شامل ہے، لہذا جو لوگ یہ سمجھتے یا سمجھاتے ہیں کہ عرب کے علماء شمسی تصویر کے جواز کے قائل ہیں، یہ یا تو غلط فہمی ہے یا دھوکہ ہے کیونکہ چند علماء کا فتوی سبھی کا فتوی نہیں ہو جاتا اور اتباع تو جمہور کی کرنی چاہئے ، بالخصوص اس وقت جبکہ ان علماء کے اس فتوے کو جمہور علماء نے رد بھی کر دیا ہو۔

اس کے بعد ہم عرب و مصر وغیرہ کے اہم و معروف علماء کے اس سلسلہ میں فتاوی نقل کرتے ہیں اور ساتھ ہی ان کا ترجمہ بھی کرتے ہیں تا کہ حق واضح ہو جائے۔

شیخ عبدالعزیز ابن باز رحمہ اللہ کا فتوی

(۱) عالم اسلام کے معروف مفتی اور سعودی عرب کے عظیم فقیہ شیخ عبد العزیز ابن باز رحمہ اللہ جو اپنے علم و تقوے کے لحاظ ایک مستند شخصیت مانے جاتے ہیں، ان سے کسی نے پوچھا کہ ان تصاویر کا کیا حکم ہے جن میں آج عام ابتلاء ہے؟ اور لوگ اس میں منہمک ہیں؟ شیخ نے اس کا جواب بہت تفصیل سے دیا ہے، اس جواب میں شروع میں فرماتے ہیں کہ:

" فقد جاءت الأحاديث الكثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصحاح والمسانيد والسنن دالة على تحريم تصوير كل ذي روح ،آدميا كان أو غيره ."

(۱) فتاوی اسلامیة: ۴/۳۵۵

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحاح، و مسانید و سنن کی کتابوں میں بہت سی احادیث ہر جاندار کی تصویر کی حرمت پر دلالت کرنے والی آئی ہیں، چاہے وہ آدمی ہو یا کوئی اور چیز۔)

اس کے بعد اس کے دلائل ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ:

" وبما ذكرنا في هذا الجواب من الأحاديث وكلام أهل العلم يتبين لمريد الحق أن توسع الناس في تصوير ذوات الأرواح في الكتب والمجلات والجرائد والرسائل خطأ بين ومعصية ظاهرة ."

(ہم نے جواب میں جو احادیث اور اہل علم کا کلام نقل کیا ہے اس سے حق کے متلاشی پر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ لوگ جو کتابوں مجلوں، رسالوں اور جریدوں میں جاندار کی تصویر کے سلسلہ میں وسعت برت رہے ہیں یہ واضح غلطی اور کھلا ہوا گناہ ہے)(۱)

(۲) ایک اور فتوے میں شیخ عبد العزیز ابن باز رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

" لا ريب أن إخراج المجلات والصحف اليومية وغيرها بدون تصوير هو الواجب ؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لعن المصورين وأخبر أنهم أشد الناس عذابا يوم القيامة ، وهذا يعم التصوير الشمسي والتصوير الذي له ظل ، ومن فرق فليس عنده دليل على التفرقة ."

(بیشک مجلّات اور روزنامے وغیرہ کا بغیر تصویر کے شائع کرنا ہی

(۱) فتاوی شیخ ابن باز: ۴/۱۷۹-۱۸۹

واجب ہے ، کیونکہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے تصویر لینے والوں پر لعنت کی ہے اور یہ خبر دی ہے کہ وہ لوگ قیامت کے دن سب لوگوں میں سب سے زیادہ عذاب میں ہوں گے، اور یہ وعید شمسی تصویر اور اس تصویر کو جس کا سایہ ہوتا ہے عام ہے اور جو شخص ان دونوں میں فرق کرتا ہے اس کے پاس اس فرق کی کوئی دلیل نہیں ہے)(۱)

(۳) ایک صاحب نے ایک کتاب لکھی جس میں انہوں نے شمسی تصویر کو آئینہ میں پڑنے والے عکس کے برابر قرار دیا، اس کتاب پر الشیخ عبد العزیز ابن باز رَحِمَہُ اللہُ نے رد کیا اور ان صاحب کے قیاس کا جواب دیتے ہوئے لکھا کہ:

”ویقال له أیضاً : لقد أخطأت في التسویة والقیاس من وجهین : أحدهما أن الصورة الشمسیة لا تشبه الصورة في المرآة لأن الصورة الشمسیة لا تزول عن محلها والفتنة بها قائمة ، وأما الصورة في المرآة فهي غیر ثابتة تزول بزوال المقابل لهاوهذافرق واضح لا یمتري فیه عاقل . والثانی أن النص عن المعصوم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم جاء بتحریم الصور مطلقا و نص علی تحریم ما هو من جنس الصورة الشمسیة کالصورة فی الثیاب والحیطان .“

(ان صاحب سے کہا جائے گا کہ تم نے دونوں (شمسی تصویر و آئینے کے عکس) کو برابر قرار دینے اور اس قیاس میں دو وجہ سے غلطی کی ہے: ایک اس لئے کہ شمسی تصویر آئینے کی تصویر کے مشابہ نہیں ہوتی ، کیونکہ

---

(۱) فتاوی شیخ ابن باز: ۱۳۳/۵

شمسی تصویر اپنے محل سے زائل نہیں ہوتی اور فتنہ اس شمسی تصویر کے ساتھ قائم ہوتا ہے، اور رہی آئینے کی تصویر تو وہ غیر پائیدار زائل ہونے والی ہوتی ہے جو مقابل کی چیز کے زائل ہونے سے زائل ہو جاتی ہے، یہ ایسا واضح فرق ہے جس میں کسی عاقل کو شبہ نہیں ہوسکتا، اور دوسرے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو نص وارد ہے وہ مطلقاً تصویر کی حرمت بیان کرتی ہیں، اور اس نے تصویر شمسی جیسی تصویر کے حرام ہونے کی تصریح کی ہے جیسے کپڑے اور دیوار کے اوپر کی تصویر)(۱)

شیخ علامہ عبداللہ بن عقیل رحمہ اللہ کا فتوی

شیخ علامہ عبداللہ بن عقیل رحمہ اللہ جو ملک عبدالعزیز کے زمانے میں ریاض میں عہدۂ قضاء وافتاء پر مامور رہے، اور بہت بڑے علامہ مانے جاتے تھے، ان سے سوال کیا گیا کہ مجسمہ کی تصویر اور شمسی تصویر میں کیا فرق ہے؟ اس کا جواب آپ نے یہ دیا کہ:

" وهذ يعم تصوير كل مخلوق من ذوات الأرواح من آدميين وغيرهم ، ولا فرق أن تكون الصورة مجسدةً أو غيرَ مجسدةٍ ، وسواء أُخِذَتْ بالآلة أو بالأصباغ والنقوش أو غيرها لعموم الأحاديث ، و من زعم أن الصورة الشمسية لا تدخل في عموم النهي ، وأن النهي مختصٌّ بالصورة المجسمة وبما له ظل فهذا تفريق بغير دليل،

(۱) فتاوی الشیخ بن باز: ۳/۱۸۸

لأن الأحاديث عامة في هذا ،ولم يفرق بين صورة وصورة، و قد صرح العلماء بأن النهي عام للصور الشمسية وغيرها كالإمام النووي و الحافظ ابن حجر وغيرهما رحمهم الله ."

(یہ حرمت کا حکم ہر جاندار مخلوق کی تصویر کو عام ہے خواہ وہ انسان ہو یا کوئی اور مخلوق، اور احادیث کے عموم کی وجہ سے اس میں کوئی فرق نہیں کہ وہ تصویر مجسمہ ہو یا غیر مجسمہ ہوا، اور خواہ وہ کسی آلہ سے لی گئی ہو یا رنگوں یا نقش وغیرہ سے بنائی گئی ہو، سب کا حکم ایک ہے، اور جس نے یہ خیال کیا کہ شمسی تصویر منع کے حکم میں داخل نہیں اور یہ کہ منع ہونا مجسم صورت اور سایہ دار چیزوں کی تصویر کے ساتھ خاص ہے تو یہ تفریق بغیر دلیل ہے، کیونکہ احادیث اس سلسلہ میں عام ہیں، جو ایک قسم اور دوسری قسم میں کوئی فرق نہیں کرتیں، اور علماء جیسے امام نووی اور حافظ ابن حجر وغیرہما رحمہم اللہ نے تصریح کی ہے کہ یہ منع کا حکم شمسی و غیر شمسی تصویر سب کو شامل ہے)(۱)

شیخ علامہ عبدالرزاق العفیفی رحمہ اللہ کا فتوی

شیخ علامہ عبدالرزاق العفیفی رحمہ اللہ جو کبھی مصر کی معروف یونیورسٹی "جامعة الازهر" میں استاذ تھے اور بعد میں سعودی حکومت میں "اللجنة الدائمة" میں مفتی کے عہدے پر فائز رہے، انہوں نے ایک سوال کے جواب میں لکھا ہے کہ:

" أما التصوير الشمسى لذوات الأرواح فهو محرم

(۱) فتاوى الشيخ عبد الله بن عقيل: ۵۵۰/۲

وممنوع ، لأن فيه مضاهاة لخلق الله ، ولأن فاعله من أظلم الناس .''

(رہی جاندار کی شمسی تصویر تو وہ حرام وممنوع ہے، کیونکہ اس میں اللہ کی تخلیق سے مشابہت ونقالی ہے اور اس لئے بھی کہ اس کام کو انجام دینے والا ظالم لوگوں میں سے ہے۔)(۱)

علامہ شیخ محمد بن ابراہیم آل الشیخ رحمہ اللہ کا فتوی

سعودی عرب کے قاضی القضاۃ ومفتی علامہ شیخ محمد بن ابراہیم آل الشیخ رحمہ اللہ جو سعودی عرب میں مختلف بڑے بڑے عہدوں پر فائز رہے، وہاں کے مفتی بھی رہے، قاضی القضاۃ بھی رہے، الجامعہ الاسلامیہ، مدینہ کے رئیس بھی رہے، اور رابطۂ عالم اسلامی کے صدر بھی رہے، ان کے فتاوی شاہ فیصل رحمہ اللہ کے حکم پر جمع کئے گئے ہیں۔ان کے فتاوی سے یہاں چند فتاوی نقل کئے جاتے ہیں۔

(۱) ان سے ایک سوال اس سلسلہ میں کیا گیا تو انھوں نے اس کا جواب یہ لکھا ہے:

'' فإن التصوير الشمسي وإن لم يكن مثل المجسّد من كل وجه فهو مثله في علة المنع ، وهي إبراز الصورة في الخارج بالنسبة إلى المنظر ، ولهذا يوجد في كثير من المصورات الشمسية ما هو أبدع في حكاية المصور حيث يقال : هذه صورة فلان طبق الأصل . وإلحاق الشيء بالشيء لا يشترط المساواة من كل

(۱) فتاوی الشیخ عبد الرزاق العفیفی: ۲۱۱

وجه كما هو معلوم . وهذا لو لم تكن الأحاديث ظاهرةً في التسوية بينهما ، فكيف وقد جاء تُ أحاديثُ عديدةٌ واضحةُ الدلالة في المقام .وقد زعم بعض مجيزي التصوير الشمسي أنه نظير ظهور الوجه في المرآة و نحوها من الصقيلات ، و هذا فاسد ؛ فإن ظهور الوجه في المرآة ونحوها شيء غير مستقر ، وإنما يُرٰى بشرط بقاء المقابلة ، فإذا فَقَدَتِ المقابلة فَقَدَ ظهورُ الصورة في المرآة ونحوها بخلاف الصورة الشمسية ؛ فإنها باقية في الأوراق و نحوها مستقرةً . فإلحاقها بالصورة المنقوشة باليد أظهر وأوضح وأصح من إلحاقها بظهور الصورة في المرآة ونحوها ؛ فإن الصورة الشمسية وبدوّ الصورة في الأجرام الصقيلة ونحوها يفترقان في أمرين :أحدهما الاستقرار والبقاء ، والثاني :حصول الصورة عن عمل و معالجة .''

(تصویر شمسی اگر چہ کہ ہر لحاظ سے مجسمہ کی طرح نہیں ہے لیکن منع کی علت میں اس کے مشابہ ہے اور وہ علت منظر کے لحاظ سے خارج میں صورت کا ظاہر کرنا ہے، اسی وجہ سے بہت سی شمسی تصاویر میں آدمی کی نقل بہت ہی عمدہ نظر آتی ہے جس کی وجہ سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اصل کے مطابق فلاں کی صورت ہے ،اور جیسا کہ معلوم ہے ایک چیز کو دوسری چیز سے لاحق کرنے میں تمام اعتبارات سے برابر ہونا کوئی شرط

نہیں ہے۔ یہ بات تو اس صورت میں ہے جبکہ احادیث دونوں قسم کی تصاویر کے مابین برابری ہونے میں ظاہر نہ ہوں، پھر کیا خیال ہے جبکہ متعدد احادیث اس مقام میں واضح الدلالت بھی وارد ہوئی ہیں؟ اور بعض شمسی تصویر کو جائز کہنے والوں نے یہ خیال کرلیا ہے کہ یہ شمسی تصویر آئینہ وغیرہ صاف و شفاف چیزوں میں دکھائی دینے والے چہرہ کی طرح ہے، اور یہ بات فاسد ہے، کیونکہ آئینہ وغیرہ میں چہرے کا دکھائی دینا ایک غیر مستقر چیز ہے، اس میں اس وقت دکھائی دیتا ہے جبکہ ایک دوسرے کے مقابل ہوں اور جب ایک دوسرے میں تقابل نہ رہے تو یہ دکھائی دینا بھی ختم ہوجاتا ہے، بخلاف شمسی تصویر کے کہ وہ اوراق وغیرہ پر قائم رہ جاتی ہے، لہذا اس کو ہاتھ سے نقش کی ہوئی تصویر سے ملحق قرار دینا بنسبت آئینہ کی تصویر کے زیادہ ظاہر و واضح اور اصح ہے، کیونکہ شمسی تصویر اور شفاف چیزوں میں اجسام کے ظاہر ہونے میں دو طرح فرق ہے ایک یہ کہ استقرار و بقاء میں اور دوسرے عمل و کام سے تصویر کے حاصل ہونے میں)(۱)

(۲) مفتی علامہ شیخ محمد بن ابراہیم آل الشیخ رحمہ اللہ نے ایک اور موقعہ پر لکھا ہے:

”وهذ يعم تصوير كل مخلوق من ذوات الأرواح من آدميين وغيرهم ، ولا فرق أن تكون الصورة مجسدةً أو غيرَ مجسدةٍ ، وسواء أُخِذَتْ بالآلة أو بالأصباغ والنقوش

(۱) فتاوی و رسائل شیخ محمد بن ابراهیم : ۱/۱۳۱

أو غيرها، لعموم الأحاديث ، و من زعم أن الصورة الشمسية لا تدخل في عموم النهي ، وأن النهي مختصٌّ بالصورة المجسمة وبما له ظل فزعمه باطل ،لأن الأحاديث عامة في هذا ،ولم تفرق بين صورة و صورة وقد صرح العلماء بأن النهي عام للصور الشمسية وغيرها كالإمام النووي و الحافظ ابن حجر رحمهما الله وغيرهما .''

(یہ حرمت کا حکم ہر جاندار مخلوق کی تصویر کو عام ہے خواہ وہ انسان ہو یا کوئی اور مخلوق، اور احادیث کے عموم کی وجہ سے اس میں کوئی فرق نہیں کہ وہ تصویر مجسمہ ہو یا غیر مجسمہ ہوا، اور خواہ وہ کسی آلہ سے لی گئی ہو یا رنگوں یا نقش وغیرہ سے بنائی گئی ہو، سب کا حکم ایک ہے، اور جس نے یہ خیال کیا کہ شمسی تصویر منع کے حکم میں داخل نہیں اور یہ کہ منع ہونا مجسم صورت اور سایہ دار چیزوں کی تصویر کے ساتھ خاص ہے تو اس کا خیال باطل ہے، کیوں کہ احادیث اس سلسلہ میں عام ہیں ، جو ایک قسم اور دوسری قسم میں کوئی فرق نہیں کرتیں ، اور علماء جیسے امام نووی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ یہ منع کا حکم شمسی وغیر شمسی تصویر سب کو شامل ہے۔)(۱)

(۳) ایک اور جگہ شیخ محمد بن ابراہیم رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ:

" الصور هي أحد ما لا يصح بيعه ، سواء المأخوذة بالشمسية هذه، أو نسج .ولا منفعة فيها إلا مطالعة

(۱) فتاوی و رسائل شیخ محمد بن ابراهیم : ۱/۱۳۴

الصور ، فحرم الله التصوير ، وإبقاء ه واستعماله ، فلا يجوز ذلک .''

(تصاویر ان چیزوں میں سے ایک ہیں جن کی خرید وفروخت صحیح نہیں، خواہ وہ کیمرے سے لی گئی ہو یا بنی گئی ہو، اور اس میں کوئی فائدہ نہیں سوائے اس کے کہ اس کو دیکھا جائے ، لہذا اللہ نے تصویر لینے کو ،اس کے باقی رکھنے کو، اور اس کے استعمال کو حرام قرار دیا ہے، لہذا یہ جائز نہیں ہے۔)(۱)

(۴) ایک اور موقعہ پر آپ نے لکھا ہے کہ:

'' الصور سواء مما يمسک باليد وله ظل أو المأخوذات بالآلة أو بالصبغ أو بالخياطة كلها جميعا داخلة في التغليظ في التصوير الوارد في الأحاديث ، والتصوير الشمسي أبلغ في المضاهاة .''

(تصاویر خواہ وہ ہاتھ سے بنائی جائیں اور ان کا سایہ ہو یا آلے سے لی جائیں یا رنگ سے یا سیون سے بنائی جائیں سب کی سب تصویر کی حرمت میں داخل ہیں جو احادیث میں وارد ہوئی ہے، اور شمسی تصویر تو اللہ کی تخلیق میں مشابہت میں اور بڑھی ہوئی ہے۔)(۲)

علماء ''اللجنة الدائمة'' کے فتاوی

''اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء''

---

(۱) فتاوی ورسائل محمد بن ابراهيم: ۳/۷

(۲) فتاوی ورسائل محمد بن ابراهيم: ۱۲۵/۸

سعودی حکومت کی جانب سے قائم کردہ ایک دارالافتاء اور علمی مسائل کی تحقیق کا ایک بڑا و معتبر مرکز ہے جس کا ذکر ہم نے ابتداء میں کیا ہے، اس ''اللجنة الدائمة'' سے بھی متعدد فتاوی میں یہی بات بار بار اور پوری شدت کے ساتھ کہی گئی ہے، میں یہاں ''فتاوی اللجنة الدائمة'' سے اس سلسلہ کے چند فتاوی نقل کرتا ہوں۔

(۱) ''اللجنة الدائمة'' سے ایک سوال کیا گیا ہے جس میں سائل نے شیخ عبدالعزیز بن باز سے پوچھا ہے کہ فوٹوگرافی کی تصویر شمسی کیا ہاتھ سے بنائی ہوئی تصویر کے حکم میں داخل ہے؟ جبکہ بعض نے کہا ہے کہ اس میں صرف ایک بٹن دبانا ہوتا ہے، اور ہاتھ سے کوئی کام نہیں ہوتا لہذا جائز ہے۔ اور اس شخص نے کویت کے ایک رسالہ میں آپ کی تصویر بھی چھپی ہوئی دکھائی، تو کیا ہم اس کو دلیل جواز سمجھیں؟ اور متحرک تصاویر جیسے ٹیلی ویژن کی تصویر دیکھنے کا کیا حکم ہے؟

اس کے جواب میں ''اللجنة الدائمة'' نے کہا کہ:

'' التصوير الفوتوغرافي الشمسي من أنواع التصوير المحرّم ، فهو والتصوير عن طريق النسيج والصبغ بالألوان والصور المجسّمة سواءٌ في الحكم . والاختلاف في وسيلة التصوير وآلته لا يقتضي اختلافاً في الحكم .و ظهور صورتي في مجلتي ''المجتمع'' و''الاعتصام'' مع فتواي في أحكام الصيام ليس دليلاً على إجازتي التصويرَ ، ولا على رضاي به فإني لاأعلم بتصويرهم لي .''

(شمسی تصویر بھی حرام تصویروں کی ایک قسم ہے، پس یہ تصویر اور بُنی جانے والی اور رنگی جانے والی اور ہاتھ سے بنائی جانے والی تصویر سب برابر ہے۔ تصویر سازی کے وسیلہ اور آلہ کا مختلف ہونا حکم کے مختلف ہونے کا تقاضا نہیں کرتا۔ اور میری کتاب ''احکام الصیام'' میں حرمت کے فتوے کے باوجود میری تصویر کا مجلّہ ''المجتمع'' اور ''الاعتصام'' میں شائع ہونا اس بات کی دلیل نہیں کہ میں نے اجازت دی ہے یا میں اس سے راضی ہوں؛ کیونکہ مجھے ان کے تصویر لینے کا کوئی علم ہی نہیں ہے۔)(۱)

(۲) ''فتاوی اللجنة الدائمة'' میں ایک سوال کے جواب میں کہا گیا ہے، اور اس فتوے پر چار حضرات علماء کے دستخط ہیں: شیخ علامہ عبد العزیز ابن باز، شیخ عبد الرزاق عفیفی، شیخ عبد اللہ بن غدیان اور شیخ عبد اللہ بن قعود رحمہم اللہ، فتوے میں ہے کہ:

''وليس التصوير الشمسي مجرد انطباع ، بل عمل بآلة ينشأ عنه الانطباع فهو مضاهاة لخلق الله بهذه الصناعة الآلية ، ثم النهي عن التصوير عام ، لما فيه من مضاهاة خلق الله ، والخطر على العقيدة والأخلاق ، دون نظر إلى الآلة والطريقة التي يكون بها التصوير .''

(شمسی تصویر محض عکس نہیں ہے بلکہ آلے کے واسطے سے ایک عمل ہے جس سے عکس پیدا ہوتا ہے، لہذا وہ بھی اس آلے کی فنکاری کے

---

(۱) فتاوی اللجنة الدائمة: ۱/۴۶۳، رقم الفتوی: ۳۳۷۴

ذریعہ اللہ کی تخلیق کی نقالی ہے۔ پھر یہ تصویر کا ممنوع ہونا سب صورتوں کو عام ہے، کیونکہ اس میں آلہ وطریقہ جس سے تصویر لی جارہی ہے اس سے قطع نظر تخلیق خداوندی کی مشابہت اور عقیدہ واخلاق پر خطرہ پایا جاتا ہے۔)(۱)

(۳)''اللجنة الدائمة'' کے مفتیان سے سوال کیا گیا کہ چند دوستوں میں شمسی تصویر لینے اور اس کو رکھنے کے بارے میں اختلاف ہوگیا اور کسی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکے، لہذا آپ بتائیں کہ اس کا کیا حکم ہے؟ اس کا جواب فاضل مفتیان نے یہ لکھا ہے کہ:

'' التصوير الشمسي للأحياء من إنسان أو حيوان والاحتفاظ بهذه الصور حرام ،بل هو من الكبائر ، لما ورد في ذلک من الأحاديث الصحيحة المتضمنة للوعيد الشديد والمنذرة بالعذاب الأليم للمصورين ومن اقتنى هذه الصور ، ولما في ذلک من التشبه بالله في خلقه للأحياء ولأنه قد يكون ذريعةً إلى الشرک كصور العظماء والصالحين أو باباً من أبواب الفتنة كصور الجميلات والممثلين والممثلات والكاسيات العاريات .''

(انسان وحیوان وغیرہ جاندار چیزوں کی شمسی وعکسی تصویر لینا اور ان کو باقی رکھنا حرام ہے بلکہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے، ان احادیث صحیحہ کی وجہ سے جو تصویر کشی کرنے والوں کو سخت وعید اور درد

(۱) فتاوى اللجنة الدائمة: ۱/۴۶۶، رقم الفتوى: ۴۵۱۳

ناک عذاب کی دھمکی پر مشتمل ہیں، اور اس لئے کہ اس میں اللہ کے ساتھ زندوں کو پیدا کرنے میں تشبہ ہے، اور اس لئے کہ یہ شرک کا ذریعہ ہے جیسے بڑے لوگوں اور صالحین کی تصویروں میں ہوتا ہے اور یہ فتنے کے دروازوں میں سے ایک دروازہ ہے جیسے خوبصورت عورتوں اور فلم ایکٹروں اور ایکٹرس اور نیم عریاں عورتوں کی تصویروں میں ہوتا ہے۔)(۱)

(۴) "اللجنة الدائمة" سے ایک صاحب نے سوال کیا ہے کہ: ہم یہ جانتے ہیں کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے تصویر بنانے والوں پر لعنت کی ہے، لیکن یہ تصویر بنانے والے کون ہیں؟ کیا وہ لوگ مراد ہیں جو مجسمے بناتے ہیں یا وہ بھی جو فوٹو گرافی کی تصویر لیتے ہیں؟ اس کا جواب "اللجنة الدائمة" کی جانب سے یہ دیا ہے کہ:

" تصوير ذوات الأرواح حرام ، سواء كان تصويراً مجسماً أو شمسياً أو نقشاً بيد أو آلة لعموم أدلة تحريم التصوير ."

(حرمتِ تصویر کے دلائل کے عام ہونے کی وجہ سے جاندار چیزوں کی تصویر حرام ہے، چاہے وہ مجسمہ کی تصویر ہو یا عکسی تصویر ہو یا ہاتھ یا کسی آلہ سے نقش کی ہوئی ہو۔)(۲)

(۵) "اللجنة الدائمة" سے ایک سوال یہ کیا گیا ہے کہ مصوِّرین (واو کے

---

(۱) فتاوی اللجنة الدائمة : ۴۵۹/۱، رقم الفتوی: ۱۹۷۸

(۲) فتاوی اللجنة الدائمة : ۴۶۲/۱، رقم: ۳۲۴۷

زیر کے ساتھ، یعنی تصویر بنانے والوں) پر لعنت تو وارد ہوئی ہے، کیا مصوَّرین (واو کے زبر کے ساتھ، یعنی جن کی تصویر لی جائے ان) پر بھی کسی خاص دلیل میں لعنت وارد ہے؟ تو اس سوال کا جواب یہ دیا کہ:

''كما أن الأدلة وردت في لعن المصورين و توعدهم بالنار في الدار الآخرة ، فكذلك الذي يقدّم نفسَه من أجل أخذ صورة لها داخل في ذلك.........................

...........ولا يدخل في ذلك من اقتضت الضرورة أن يأخذ صورةً له .''

(جس طرح دلائل تصویر بنانے والوں پر لعنت اور ان کو آخرت میں دوزخ کی آگ کی دھمکی کے سلسلہ میں وارد ہیں اسی طرح جو شخص اپنی تصویر لینے کے لئے خود کو پیش کرتا ہے وہ بھی اس میں داخل ہے،...... .... ہاں وہ اس میں داخل نہیں جسے تصویر لینے کی ضرورت پیش آئی ہو۔)(۱)

(۶)''اللجنة الدائمة'' سے سوال کیا گیا کہ: ''درسی کتابوں میں جو توضیح و تفہیم کے لئے تصویر ہوتی ہے، اسی طرح علمی کتابوں، مجلّات و رسائل میں جو تصاویر ہوتی ہیں جن کا ہونا توضیح و تفہیم کے لئے ضروری ہوتا ہے ان کا کیا حکم ہے؟''اللجنة الدائمة'' کے علماء کا جواب یہ تھا کہ:

''تصوير ذوات الأرواح حرام مطلقاً، لعموم الأحاديث التي وردت في ذلك ،وليست ضرورية للتوضيح في

(۱) فتاوى الجنة الدائمة : ۱/۴۷۰،رقم الفتوى: ۲۲۲

الدراسة ، بل هي من الأمورالكمالية ، لزيادة الإيضاح ، وهناک غيرها من وسائل الإيضاح يمكن الاستغناء بها عن الصور في تفهيم الطلاب والقراء ، وقد مضى على الناس قرون وهم في غنىً عنها في التعليم والإيضاح ، وصاروا مع ذلک أقوى منّا علماً وأكثرتحصيلاً وما ضرّهم ترک الصور في دراستهم .''

(جاندار کی تصویر مطلقا حرام ہے، ان احادیث کے عموم کی وجہ سے جو اس بارے میں آئی ہیں، اور یہ تصاویر تعلیم کے لئے کوئی ضروری نہیں ہیں، بلکہ محض زیادہ وضاحت کی وجہ سے امور کمال میں سے ہو سکتے ہیں ،اور یہاں ان کے علاوہ توضیح و تفہیم کے دوسرے وسائل بھی موجود ہیں جن کے ذریعہ طالب علموں اور پڑھنے والوں کو سمجھانے کا کام لیکر تصاویر سے مستغنی ہو سکتے ہیں ۔اور لوگوں پر کئی زمانے ایسے گزرے ہیں کہ وہ تعلیم و تفہیم میں ان تصاویر سے مستغنی تھے اور اس کے باوجود علم میں ہم سے زیادہ قوی اور تحصیل میں ہم سے زیادہ وسیع رہے، اور ان کو تصاویر کا ترک کرنا کچھ نقصان نہیں دیا۔)(۱)

(۷) ایک سوال کے جواب میں ''اللجنة الدائمة'' کے علماء و مفتیان حضرات نے لکھا ہے:

'' تصوير الأحياء حرام ، بل من كبائر الذنوب ، سوء اتخذ المصور ذلک مهنةً له أم لم يتخذ مهنةً ، و سواء

(۱) فتاوى اللجنة الدائمة : ۱/۴۸۰،رقم الفتوى : ۹۳۴۹

كان التصوير نقشاً أم رسماً بالقلم و نحوه أم عكساً بالكاميرا و نحوها من الآلات ،أم نحتاً لأحجار و نحوها ، و سواء كان ذلک للذكرى أم لغيرها .''

(جاندار کی تصویر حرام ہے بلکہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے، خواہ تصویر لینے والے نے اس کام کو پیشہ بنالیا ہو یا وہ پیشہ نہ بنایا ہو، اور خواہ وہ تصویر نقش ہو یا قلم وغیرہ سے بنائی ہو یا کیمرے وغیرہ آلات سے لیا ہوا عکس ہو یا درختوں وغیرہ کو کاٹ کر بنایا ہو، پھر وہ برائے یادداشت ہو یا کسی اور وجہ سے لی گئی ہو۔)(۱)

(۸)''اللجنة الدائمة'' سے سوال کیا گیا کہ'': برطانیہ میں بعض علماء حالت جماعت میں نمازیوں کی اور قرآن کی تلاوت کرتے ہوئے بچوں کی تصویریں لینے کے قائل ہیں کیونکہ ان تصاویر کو جب مجلّات و جرائد میں نشر کیا جاتا ہے تو غیر مسلم اس سے متأثر ہوتے اور اسلام اور مسلمانوں کو جاننے میں رغبت کرتے ہیں؟ اس کے جواب میں مفتیان کرام نے لکھا ہے:

" تصوير ذوات الأرواح حرام ، سواء كانت الصور لإنسان أم حيوان آخر ، وسواء كانت لمصلّ أم قارئ قرآن أم غيرهما ، لما ثبت في تحريم ذلک من الأحاديث الصحيحة ، ولا يجوز نشر الصور في الجرائد والمجلات والرسائل ، ولو كانت المصلين أو المتوضئين أو قراءة القرآن رجاءَ نشر الاسلام والترغيب

(۱) فتاوى اللجنة الدائمة : ۱/۴۸۴،رقم الفتوى : ۲۳۹۶

في معرفته والدخول فيه ، لأنه لا يجوز اتخاذ المحرمات وسيلة البلاغ و نشر الاسلام ، ووسائل البلاغ المشروعة كثيرة فلا يعدل عنها إلى غيرها مما حرمه اللّٰه . والواقع من التصوير في الدول الاسلامية ليس حجةً على جوازه ، بل ذلک منکر للأدلة الصحيحة في ذلک ، فينبغي انکار التصوير عملاً بالأدلة .''

(جاندار کی تصویر حرام ہے خواہ وہ انسان کی ہو یا کسی اور جاندار کی، اور خواہ وہ کسی مصلی کی ہو یا قاریٔ قرآن کی یا ان کے علاوہ کسی اور کی، کیونکہ اس کی حرمت کے بارے میں احادیث صحیحہ ثابت ہیں ،اور اسلام کی نشر و اشاعت اور غیروں کے اسلام کی جانب رغبت یا اس میں داخل ہونے کی امید پر تصاویر کا جرائد و رسائل میں شائع کرنا بھی جائز نہیں ، اگرچہ کہ وہ نماز پڑھنے والوں کی یا وضو کرنے والوں یا قرآن پڑھنے والوں کی تصاویر ہوں، کیونکہ حرام چیزوں کو اسلام کی تبلیغ و اشاعت کا ذریعہ بنانا جائز نہیں ، جبکہ مشروع وسائل تبلیغ و دعوت بھی بہت سے موجود ہیں ،تو ان وسائل کو جنہیں اللہ نے حرام قرار دیا ہے اختیار کرکے مباح وسائل سے اعراض نہیں کیا جا سکتا،اور رہا عرب ممالک میں تصویر کا رواج تو یہ اس کے جواز پر حجت نہیں ہے، بلکہ یہ دلائل صحیحہ کی وجہ سے منکر ہے اور تصویر پر انکار و نکیر دلائل پر عمل کرتے ہوئے ضروری ہے۔)(۱)

(۱) فتاوی اللجنة الدائمة : ۱/۴۸۶-۴۸۷،رقم: ۲۹۲۲

(۹) ’’اللجنة الدائمة‘‘ سے ایک سوال میں پوچھا گیا کہ کلاسیکی وفنی تصویریں بنانے کا کیا حکم ہے؟اس کے جواب میں حضرات علماء ’’اللجنة الدائمة‘‘ نے اپنے فتوے میں کہا ہے کہ:

’’ مدار التحريم في التصوير كونه تصويراً لذوات الأرواح ، سواءٌ كان نحتاً أم تلويناً في جدار أو قماش أو ورق ، أم كان نسيجاً ، و سواءٌ كان بريشةٍ أم قلم أم بجهاز ،وسواء كان للشيء على طبيعته أم دَخَلَهُ الخيالُ ، فصُغِّرَ أو كُبِّرَ أوجُمِّلَ أو شُوِّهَ أوجعل خطوطاً تُمَثِّلُ الهيكل العُظمٰى ، فمناط التحريم كون ما صُوِّرَ من ذوات الأرواح ولو كالصور الخيالية التي تجعل لمن يمثل القُدَامٰى من الفراعنه و قادة الحروب الصليبية و جنودها، و كصورة عيسى و مريم المقامتين في الكنائس .‘‘

(حرمتِ تصویر کا مدار جاندار کی تصویر ہونا ہے خواہ وہ تراش کر ہو یا دیوار، کپڑے یا کاغذ پر رنگنے سے ہو، یا بننے سے ہو، اور خواہ وہ ریشہ سے ہو یا قلم سے یا آلے سے ہو، اور خواہ وہ کسی چیز کی اصل فطرت پر بنائی جائے یا اس میں خیال کو دخل ہو اور اصل سے چھوٹی یا اس سے بڑی یا اس سے خوبصورت یا بدصورت بنائی جائے ، یا لکیریں کھینچ کر اس طرح بنائی جائے کہ کسی بھاری بھرکم ہیکل کا پارٹ ادا کرے ۔ الغرض مدار حرمت جاندار چیزوں کی تصویر ہونا ہے، اگر چہ کہ وہ خیالیہ صورتیں ہی کیوں نہ ہوں جو(مثلاً)فراعنہ یا صلیبی جنگوں کے قائدین اور

سپاہیوں میں سے پرانے لوگوں کا پارٹ ادا کرے، یا جیسے حضرت عیسی اور حضرت مریم کی وہ تصاویر جو چرچ میں نصب کی گئی ہیں۔)(۱)

(۱۰)فتاوی اللجنة الدائمة : میں ہے کہ یہ سوال کیا گیا کہ : "ماحکم تصویر الصور الشمسیة للحاجة أو الزینة ؟ (شمسی تصویر کسی حاجت یا برائے زینت لینے کا کیا حکم ہے؟)اس کا جواب وہاں کے متعدد علماء نے لکھا کہ:

" تصویر الأحیاء محرّم ، إلا ما دعت إلیه الضرورة کالتصویر من أجل التابعیة و جواز السفر ،وتصویر المجرمین لضبطهم و معرفتهم ، لیقبض علیهم إذا أحدثوا جریمة ولجأوا إلی الفرار ، و نحو هذا مما لا بد منه ."

(جاندار چیزوں کی تصویر حرام ہے الا یہ کہ کوئی ضرورت اس کا تقاضا کرے، جیسے شہریت اور پاسپورٹ کے لئے تصویر، یا مجرمین کو پکڑنے اور پہچاننے کے لئے ان کی تصویر لینا تا کہ جرائم کے ارتکاب اور راہ فرار اختیار کرنے پر ان کو پکڑا جا سکے، یا اس جیسے ضروری کام جن کے بغیر چارہ نہیں۔)(۲)

یہاں تک "اللجنة الدائمة" کے فتاوی میں سے دس فتاوی نقل کئے گئے جن میں صاف و واضح الفاظ میں علماء عرب نے تصویر عکسی کو بھی حرام و ناجائز قرار دیا ہے، اور اس کو آئینہ کے عکس کی طرح قرار دینے کو غلط اور قیاس فاسد ٹھہرایا ہے۔اس سے روز روشن کی طرح یہ واضح ہے کہ وہاں کے جمہور علماء بھی اسی کے قائل ہیں کہ یہ

---

(۱) فتاوی اللجنة الدائمة : ۱/۴۸۲،رقم: ۵۰۶۸

(۲) فتاوی اللجنة الدائمة : ۱/ ۴۵۸،رقم الفتوی: ۲۶۰

شمسی وعکسی تصویر جو کیمرے سے لی جاتی ہے وہ بھی حرام ہے اور احادیث حرمت کے عموم میں داخل اور موجب لعنت گناہ ہے۔

شیخ علامہ محمد علی الصابونی رحمہ اللہ کا فتوی

علامہ شیخ مفسر محمد علی الصابونی رحمہ اللہ جو کہ جامعہ ام القری/ مکۃ المکرّمہ کے استاذ رہے ہیں اور متعدد علمی کتابوں کے مصنف ہیں، انھوں نے اپنی کتاب ''روائع البیان'' میں لکھا ہے:

''يرى بعض المتأخرين من الفقهاء أن التصوير الشمسي (الفوتوغرافي) لا يدخل في دائرة التحريم ، الذي يشمله التصوير باليد المحرم . والحق أن التصوير الشمسي الفوتوغرافي لا يخرج عن كونه نوعا من أنواع التصوير فما يخرج بالآلة يسمى صورة ،والشخص الذي يحترف هذه الحرفة يسمى في اللغة والعرف مصوراً ، فهو وإن كان لايشمله النص الصريح لأنه ليس تصويرا باليد ،وليس فيه مضاهاة لخلق اللّٰه ،إلا أنه لا يخرج عن كونه ضربا من ضروب التصوير ، فينبغي أن يقتصر في الإباحة على حد الضرورة .''

(بعض متأخرین فقہاء کی رائے ہے کہ فوٹوگرافی کی شمسی تصویر اس حرمت کے دائرے میں داخل نہیں جس میں ہاتھ کی حرام تصویر داخل ہے، لیکن حق یہ ہے کہ فوٹوگرافی کی شمسی تصویر، تصویر کی ایک قسم ہونے سے خارج نہیں ہے، کیونکہ جو آلے کے ذریعہ تصویر نکلتی ہے اس کو تصویر

ہی کہا جاتا ہے اور جو شخص اس کا پیشہ کرتا ہے اسے لغت اور عرف میں مصور (تصویر لینے والا) کہتے ہیں، پس اس تصویر کو اگرچہ نص صریح شامل نہیں ہے کیونکہ یہ ہاتھ کی تصویر نہیں ہے اور اس میں اللہ کی تخلیق سے مشابہت بھی نہیں ہے لیکن وہ تصویر کی قسموں میں سے ایک قسم ہونے سے خارج نہیں ہے لہذا ضرورت کی حد تک اس کی اجازت کو محدود رکھنا چاہئے۔)(۱)

شیخ علامہ صالح الفوزان رحمہ اللہ کا فتوی

سعودی عرب کے مشہور عالم شیخ صالح الفوزان جو وہاں کے ادارے " هيئة كبار العلماء " کے رکن، اور "اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء" کے ایک اہم ممبر تھے، ان کے فتاوی "المنتقى" میں ہے کہ انھوں نے ایک سوال کے جواب میں کہا کہ:

" لايجوز اقتناء الصور لذوات الأرواح إلا الصور الضرورية كصور حفيظة النفوس و البطاقة الشخصية و رخصة القيادة.................... و ما عداها من الصور . فلا يجوز اقتناء ه للعب الأطفال أو لأجل تعليمهم ، لعمومات النهي عن التصوير و استعماله ، وهناك لعب الأطفال كثيرة من غير الصور و هناك وسائل التعليم من غير الصور . ومن أجاز اقتناء الصور للعب الأطفال فقوله مرجوح ."

(۱) روائع البيان: فتنة تصوير العلماء : ۶۴-۶۵

(جاندار چیزوں کی تصویر لینا جائز نہیں مگر یہ کہ ضرورت کی تصاویر ہوں، جیسے پیدائشی سرٹیفیکیٹ، شناختی کارڈ اور ڈرائیونگ لائسنس وغیرہ کی تصاویر، لہذا تصویر اور اس کے استعمال سے نہی کے عام ہونے کی وجہ سے بچوں کے کھیل اور ان کی تعلیم کے لئے تصاویر کا لینا بھی جائز نہیں، اور پھر بچوں کے بغیر تصاویر کے کھلونے بھی بہت موجود ہیں اور تعلیمی وسائل بھی بے تصویر کے بہت سے ہیں، اور جس نے بچوں کے کھلونوں کی تصویر کو جائز کہا اس کا قول مرجوح ہے۔)(۱)

شیخ صالح الفوزان رحمہ اللہ سے معلوم کیا گیا کہ بچوں کے کپڑوں پر تصاویر ہوتی ہیں کیا ان کا خریدنا اور بچوں کو پہنانا جائز ہے؟ تو آپ نے اس کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ:

" لا يجوز شراء الملابس التي فيها صور ورسوم ذوات الأرواح من الآدميين أو البهائم أو الطيور ؛ لأنه يحرم التصويرواستعماله للأحاديث الصحيحة التي تنهى عن ذلک و تتوعد عليه بأشد الوعيد ، فقد لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المصورين و أخبر أنهم أشد الناس عذاباً يوم القيامة ، فلا يجوز لبس الثوب الذي فيه الصورة ولا يجوز إلباسه االصبي الصغير ،والواجب شراء الملابس الخالية من الصور و هي كثيرة ."

(ان لباسوں کا خریدنا جائز نہیں جن میں انسانوں یا جانوروں یا

(۱) المنتقی: ۳/۲۰۳

پرندوں میں سے کسی جاندار کی تصاویر اور نقشے ہوں، کیونکہ تصویر لینا اور اس کا استعمال حرام ہے ان احادیث کی وجہ سے جو اس سے منع کرتی اور اس پر سخت وعید سناتی ہیں ، کیونکہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے تصویر لینے والوں پر لعنت کی اور خبر دی ہے کہ وہ قیامت کے دن تمام لوگوں میں سب سے زیادہ سخت عذاب میں ہوں گے، لہذا ایسے کپڑوں کا پہننا اور چھوٹے بچوں کو پہنانا جن میں تصویر ہو جائز نہیں، اور واجب ہے کہ تصویر سے خالی کپڑے خریدے جائیں، اور ایسے کپڑے بہت ہیں۔)(۱)

شیخ علامہ صالح الفوزان رَحِمَہُ اللہُ سے پوچھا گیا کہ کیا عورت کار وغیرہ کی ڈرائیونگ کرسکتی ہے تو فرمایا کہ: عورت کے لئے ڈرائیونگ کرنا جائز نہیں ہے، پھر اس کی متعدد وجوہات بیان کرتے ہوئے ایک وجہ یہ بھی بیان کی ہے کہ:

” لأن قيادتها للسيارة تحوجها إلى طلب رخصة قيادة، وهذا يحوجها إلى التصوير ، و تصوير النساء حتى في هذه الحالة يحرم لما فيه من الفتنة و المحاذير العظيمة .“

(کیونکہ عورت کا کار کی ڈرائیونگ کرنا اس کو ڈرائیونگ لائسنس کا محتاج بنائے گا اور اس کے لئے تصویر کی ضرورت پڑے گی ، اور عورت کی تصویر اس ضروری حالت میں بھی حرام ہے کیونکہ اس میں فتنہ اور بڑے مفاسد ہیں۔)(۲)

---

(۱) المنتقى: ۳/۲۰۳

(۲) المنتقى: ۵/۱۸۷

شیخ ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ کا فتویٰ

معروف سلفی عالم شیخ ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے ایک سوال متعلقہ تصویر کے جواب میں لکھا ہے کہ:

" التحريم يشمل الصورة التي ليست مجسمة ولا ظل لها ،لعموم قول جبريل عليه السلام : " فإنا لا ندخل بيتا فيه تماثيل" وهي الصور ، ويؤده أن التماثيل التي كانت على القرام لا ظل لها ، ولا فرق في ذلک بين ما كان منه تطريزاً على الثوب أو كتابة على الورق أو رسما بالآلة الفوتوغرافية؛ إذ كل ذلک صورة و تصوير ، و التفريق بين التصوير اليدوي والتصوير الفوتوغرافي - فيحرم الأول دون الثاني -ظاهرية عصرية وجمود لا يحمد ."

(حرمت کا حکم اس تصویر کو بھی شامل ہے جو مجسمہ نہیں اور جس کا سایہ نہیں ہوتا، حضرت جبریل کے اس قول کی وجہ سے کہ: " ہم اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تماثیل ہوں" اور تماثیل تصاویر ہیں، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ وہ تماثیل جو (حضرت عائشہ کے گھر میں) ایک پردے پر تھے ان کا سایہ نہیں تھا، (پھر بھی اللہ کے رسول نے اس سے منع کیا) لہذا اس سلسلہ میں کوئی فرق نہیں اس تصویر میں جو کپڑے پر نقش ہو یا کاغذ پر لکھی ہو یا کیمرے سے چھڑائی ہو کیونکہ یہ سب تصویر سازی اور تصویر ہے، اور ہاتھ کی تصویر اور فوٹوگرافی کی تصویر میں فرق کرنا کہ پہلی کو حرام قرار دیا جائے اور دوسری کو نہیں، یہ موجودہ

دور کی ظاہر پرستی اور جمود ہے جو کسی طرح قابل ستائش نہیں۔) (۱)

شیخ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ ''آداب الزفاف'' میں بھی تصویر شمسی کے مسئلہ پر کلام کیا ہے، وہ شادی کے موقعہ پر ہونے والے محرمات پر تنبیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

'' ويجب عليه أن يمتنع من كل ما فيه مخالفة للشرع، و خاصة ما اعتاده الناس في مثل هذه المناسبة، حتى ظن كثير منهم – بسبب سكوت العلماء – أن لا بأس فيها ، و أنا أنبه هنا على أمور هامة منها : الأول : تعليق الصور على الجدران ،سواء كانت مجسمة أو غير مجسمة لها ظل أو لا ظل لها ،يدوية أو فوتوغرافية، فإن ذلک كله لا يجوز ، و يجب على المستطيع نزعها إن لم يستطع تمزيقها .''

(آدمی پر واجب ہے کہ ہر اس چیز سے بچے جس میں شریعت کی مخالفت ہو اور خاص طور پر اس سے جو لوگوں نے اس جیسی تقریبات میں عادت بنالی ہے، یہاں تک کہ ان میں سے بعض نے علماء کے خاموش رہ جانے کی وجہ سے یہ گمان کرلیا کہ ان میں کوئی حرج ومضائقہ نہیں ہے میں یہاں چند اہم امور پر تنبیہ کرتا ہوں، اول دیوار پر تصاویر لٹکانا ہے، خواہ وہ مجسمہ ہو یا غیر مجسمہ ہو، خواہ اس کا سایہ ہو یا نہ ہو، اور خواہ وہ ہاتھ کی بنائی ہوئی ہو یا فوٹو گرافی کی ہو، کیونکہ یہ سب کی سب ناجائز

(۱) فتاوى الشيخ الالبانی، جمع وترتيب: ابو سند محمد: ۱۳۰

ہیں اور طاقت رکھنے والے پر ان کو نکال دینا واجب ہے اگر ان کو پھاڑنے کی طاقت نہ ہو۔)(۱)

پھر شیخ البانی رحمہ اللہ نے اس کے حاشیہ پر بہت تفصیل سے کلام کر کے ان لوگوں کا رد کیا ہے جو ہاتھ کی تصویر اور شمسی و عکسی تصویر میں فرق کرتے ہیں، یہاں ہم ان کی عبارت کے بجائے اس کا خلاصہ نقل کرنے پر اکتفاء کرتے ہیں: آپ نے فرمایا کہ بعض لوگوں نے ہاتھ کی تصویر اور شمسی تصویر میں اس گمان سے فرق کیا ہے کہ یہ شمسی تصویر انسان کا فعل نہیں ہے، اس کا فعل تو صرف یہ ہے کہ وہ سایہ کو محفوظ کرتا ہے، اور ان لوگوں کے نزدیک اس آلہ کو بنانے والے نے جو محنت اس پر خرچ کی ہے تاکہ وہ ایک لحظہ میں اس قدر تصویریں بنا سکے جو دوسرا اس کے بغیر کئی گھنٹوں میں بھی نہیں بنا سکتا، یہ انسان کا فعل و عمل نہیں ہے اور اسی طرح تصویر بنانے والے کا اس آلے کو نشانے کی طرف لگانا اور اس سے پہلے اس کی فلم کی ریل کا اس میں سیٹ کرنا، پھر اس میں مسالہ لگانا وغیرہ بھی ان کے نزدیک انسان کا عمل نہیں ہے ،اور اس تفریق کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک کسی آدمی کی تصویر گھر میں لٹکانا جبکہ وہ تصویر شمسی ہو جائز ہے اور اگر وہی ہاتھ کی بنائی ہوئی ہے تو جائز نہیں ہے، کیا تم نے ظاہر پر اس جیسا جمود بھی دیکھا ہے؟ اسی طرح شمسی تصویر کو جائز قرار دینے والوں نے تصویر بنانے کے اس طریقہ پر جمود کیا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں رائج تھا اور اس شمسی تصویر کے جدید طریقہ کو وہ لوگ اس سے منسلک نہیں کرتے ،حالانکہ یہ تصویر شمسی بھی لغت و شرع سے بھی اور اس کے اثرات و نقصانات کے لحاظ سے بھی تصویر ہی ہے۔

---

(۱) آداب الزفاف: ۱۱۲-۱۱۳

شیخ البانی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے اسی قسم کے ایک شخص سے کہا کہ تم پر لازم ہے کہ تم ان بتوں کو بھی حلال کہو جو ایک خاص آلے یعنی مشین سے کرنٹ کا ایک بٹن دبانے پر چند سکنڈ میں دسیوں کے تعداد میں بن کر نکلتے ہیں، بتاؤ اس کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ تو وہ مبہوت رہ گیا۔ شیخ نے آخر میں کہا ہے کہ ہم ایسی تصویر کو مباح قرار دیتے ہیں جس میں اسلام اور مسلمانوں کی کوئی مصلحت ہو اور وہ تصویر کے بغیر کسی مباح ذریعہ سے حاصل نہ ہو سکے، تو ایسی تصویر جائز ہے۔ (۱)

مصری عالم شیخ ابوذر قلمونی رحمہ اللہ کا فتوی

ایک مصری عالم شیخ ابوذر قلمونی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب " فتنة تصوير العلماء والظهور في القنوات الفضائية " میں شمسی تصویر کو جو لوگ الکٹرانک شعاعوں کا مجموعہ کہتے ہیں اور اس کو تصویر نہیں مانتے، ان کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ:

" ان التفريق بين الصور التي ورد تحريمها في النصوص و بين هذه الصور بأن هذه " موجات الكترونية" تفريق بوصف ملغي لا اعتبار لها في الشرع ؛ لأن الشرع علّق الحكم على وصف المضاهاة ، فهو الوصف المؤثّر في الحكم ، أما طريقة مضاهاة الصورة فهو وصف طردي لم يتعرض له الشارع ."

(بلا شبہ جن تصویروں کی حرمت نصوص میں وارد ہے ان میں اور ان تصاویر میں یہ فرق بیان کرنا کہ یہ شمسی تصویریں " الکٹرانک شعاعیں "

(۱) آداب الزفاف: ۱۲۰-۱۲۲

ہیں، یہ ایسے وصف سے فرق بیان کرنا ہے جس کا شرع میں کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ شرع نے حرمت تصویر کا حکم اللہ کی تخلیق سے مشابہت پر معلق کیا ہے لہذا یہی وصف حکم میں مؤثر ہوگا، رہا تصویر لینے کا طریقہ تو وہ ایسی علت ہے جس سے شارع نے کوئی تعرض نہیں کیا ہے)(۱)

شیخ محمد بن صالح العثیمین رحمہ اللہ کا فتوی

عالم اسلام کے معروف عالم دین شیخ محمد بن صالح العثیمین رحمہ اللہ نے بھی اس مسئلہ کے متعلق تفصیلی کلام کیا ہے، ان کے بارے میں بعض لوگوں کو یہ شبہ ہو گیا تھا کہ وہ تصویر شمسی کے جواز کے قائل ہیں، مگر خود آپ نے اس کی تردید کردی، بات یہ ہے کہ وہ بھی تصویر شمسی کے عدم جواز کے قائل ہیں، جیسا کہ ان کے فتاوی نظروں سے گزریں گے، اور غالباً غلط فہمی کی وجہ ان کی بعض عبارات کو کما حقہ نہ سمجھنا ہے، کیونکہ شیخ العثیمین کا نظریہ یہ ہے کہ کیمرے کی تصویر کو تصویر نہیں کہتے، لیکن تصویر نہ ہونے کے باوجود وہ بلا ضرورت اس کو لینے اور رکھنے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ وہ صاف طور پر بلا ضرورت اس کو لینے کو حرام کہتے ہیں، یہاں ان کے بعض فتاوی ملاحظہ کیجئے۔

(۱) انھوں نے ایک موقعہ پر لکھا ہے کہ:

”الحال الثالثة : أن تلتقط الصور التقاطاًبأشعة معينة بدون تعديل وتحسين من الملتقط ، فهذا محل خلاف بين العلماء المعاصرين: فالقول الأول :أنه تصوير ، وإذا كان كذلک فإن حركة هذا الفاعل للآلة يُعَدُّ تصويراً ،

(۱) فتنة تصوير العلماء: ۴۶

وإذ لولا تحريكه إياها ما انطبعت هذه الصورة على أن هذه الورقة .... والقول الثاني : أنها ليست بتصوير ، لأن التصوير فعل المصور ، وهذا الرجل ما صوّرها في الحقيقة ، وإنما التقطها بالآلة ، والتصوير من صنع اللّٰه .... وهذا القول أقرب ، لأن المصور بهذه الطريقة لايُعْتَبَرُ مُبْدِعاً ولا مخطّطاً ، ولكن يبقى النظر : هل يحل هذا الفعل أم لا ؟ والجواب : إذا كان لغرض محرم صارحراماً وإذا كان لغرض مباح صار مباحاً ، لأن الوسائل له أحكام المقاصد ، وعلى هذا فلوأن شخصاً صور إنساناً لما يسمّونه بالذكرى ، سواء كانت هذه الذكرى للتمتع بالنظر إليه أو التلذذ به أو من أجل الحنان والشوق إليه ؛ فإن ذلک محرّم و لايجوز ، لما فيه من اقتناء الصور ؛ لأنه لا شک أن هذه صورة ، ولا أحد ينكر ذلک . وإذا كان لغرض مباح كما يوجد في التابعية والرخصة والجواز وما أشبهه ، فهذا يكون مباحاً .''

(تصویر کی دوسری صورت یہ ہے کہ تصاویر خاص قسم کی شعاعوں کے ذریعہ تصویر اتارنے والے کے کچھ بنانے سنوارنے کے عمل کے بغیر اتاری جائیں ، یہ صورت معاصر علماء کے مابین محلِ اختلاف ہے، اس بارے میں پہلا قول یہ ہے کہ یہ بھی تصویر ہی ہے اور جب ایسا ہے

تو اس کام کے کرنے والے کا اس آلہ (کیمرے) کو حرکت دینا تصویر بنانا شمار ہوگا ، کیونکہ اگر وہ اس آلہ کو حرکت نہ دے تو کاغذ پر تصویر چھپ نہیں سکتی ، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ تصویر نہیں ہے کیونکہ تصویر تو تصویر لینے والے کا فعل ہوتا ہے ، اور اس شخص نے حقیقت میں تصویر نہیں بنائی ، بلکہ اس نے تو صرف صورت کو آلہ کے ذریعہ اُتارا ہے ، اور صورت بنانا تو اللہ کا کام ہے، .... یہ قول اقرب ہے، کیونکہ اس طریقے سے تصویر لینے والے کو کسی چیز کا بنانے والا اور اس کا نقشہ تیار کرنے والا نہیں شمار کیا جاتا ، لیکن یہ بات قابل غور باقی ہے کہ یہ تصویر شمسی لینے کا کام جائز ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی حرام مقصد سے ہو تو یہ حرام ہو جائے گا اور اگر کسی مباح مقصد سے ہو تو جائز ہوگا ؛ اس لئے کہ وسائل مقاصد کے حکم میں ہو تے ہیں، اس اصول پر اگر کوئی شخص یادگار کے طور پر تصویر لیتا ہے خواہ اس لئے کہ اس کو دیکھا کرے یا اس لئے کہ اس سے لذت حاصل کرے یا شوق و رغبت دکھائے تو یہ حرام ہے ، جائز نہیں ہے ، کیونکہ اس میں تصویر کا حاصل و جمع کرنا پایا جاتا ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ تصویر ہے اور اس کا کوئی انکار کرنے والا نہیں ، اور اگر کوئی کسی مباح و جائز غرض سے ہو جیسے شہریت یا لائسنس یا پاسپورٹ وغیرہ میں پائی جاتی ہے تو وہ جائز ہے۔)(۱)

(۲) ایک اور موقعہ پر کہتے ہیں کہ:

---

(۱) مجموع فتاوی و رسائل الشیخ العثیمین : ۱۰/۲۸۵

”وأما التصوير بالآلة وهي (الكاميرا)التي تنطبع الصورة بواسطتها من غير أن يكون للمصور فيها أثر بتخطيط الصورة و ملامحها، فهذه موضع خلاف بين المتأخرين: فمنهم من منعها و منهم من أجازها،............ ....الاحتياط الامتناع من ذلک ،لأنه من المتشابهات، ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه و عرضه ، لكن لواحتاج إلى ذلک لأغراض معينة كإثبات الشخصية فلا بأس به لأن الحاجة ترفع الشبهة .“

(رہا آلہ یعنی کیمرے سے تصویر لینا جس کے واسطے سے صورت اور اس کے خط و خال کا نقشہ، تصویر کھینچنے والے کے بنائے بغیر ہی چھپ جاتا ہے تو یہ متأخرین علماء کے درمیان اختلافی صورت ہے، بعض نے اس سے منع کیا اور بعض نے اس کی اجازت دی، احتیاط اس سے بچنے میں ہے، کیونکہ یہ متشابہات میں سے ہے اور جو شبہات سے بچتا ہے وہ اپنے دین و آبرو کو بچالیتا ہے، ہاں اگر مخصوص مقاصد کے لئے اس کی حاجت وضرورت پڑے جیسے شناختی کارڈ وغیرہ تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ حاجت وضرورت شبہ کو ختم کردیتا ہے۔)(۱)

(۳) ایک اور فتوے میں فرمایا کہ:

”جمع الصور للذكرى محرم ،ولا يجوز للإنسان أن يقتني صورة إلا ما دعت إليه الحاجة أو الضرورة إلى

(۱) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ العثيمين: ۲۱۰/۱۲

ذلک کصور رخص القیادة و صور الإقامة و بطاقة إثبات الشخصیة و بطاقاة جواز السفر وأما ما لیس له حاجة وإنما هو للذکری فإن اقتناؤه حرام ،لأن الملائکة لا تدخل بیتا فیه صورة .''

(یادداشت کیلئے تصاویر کا جمع کرنا حرام ہے، اور انسان کے لئے جائز نہیں کہ وہ تصویر لے مگر جب کہ اس کی حاجت یا ضرورت ہو، جیسے ڈرائیونگ لائسنس کی تصویریں، اقامہ کی اور شناختی کارڈ اور پاسپورٹ کی تصویریں، اور وہ تصاویر جن کی حاجت نہیں اور وہ صرف یادداشت کے لئے ہیں تو ان کا لینا حرام ہے، کیونکہ ملائکہ اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہو۔)(۱)

(۴) بعض لوگوں نے شیخ العثیمین کی طرف یہ منسوب کیا کہ وہ صرف مجسم تصاویر کو حرام کہتے ہیں اور دوسری تصاویر شمسی کو جائز کہتے ہیں، کسی نے اس بارے میں شیخ سے سوال کیا تو جواب میں کہا کہ:

''من نسب إلینا أن المحرم من الصور هو المجسم، وأن ذلک غیر حرام،فقد کذب علینا ،ونحن نری أنه لا یجوز لبس ما فیه صورة سواء کان من لباس الصغار ۰و من لباس الکبار وأنه لایجوز اقتناء الصور للذکری أوغیرها إلا ما دعت الضرورة أو الحاجة إلیه مثل التابعیة والرخصة . ''

---

(۱) فتاوی اسلامیة: ۳۶۱/۴

(جس نے ہماری جانب یہ منسوب کیا کہ تصاویر میں سے صرف وہ حرام ہیں جو مجسم ہیں اور یہ کہ اس کے علاوہ دوسری تصاویر حرام نہیں ہیں اس نے ہم پر جھوٹ باندھا ہے، اور ہم یہ رائے رکھتے ہیں کہ اس چیز کا پہننا جائز نہیں جس میں تصویر ہو خواہ وہ بچوں کے لباس میں سے ہوں یا بڑوں کے لباس میں سے ہو، اور یادداشت کے طور پر یا کسی اور غرض سے تصویر کا لینا جائز نہیں، مگر یہ کہ ضرورت یا حاجت پڑ جائے جیسے شہریت یا لائسنس کے لئے تصویر۔)(۱)

(۵) آپ سے سوال ہوا کہ فوٹوگرافی کے آلہ سے تصویر کا کیا حکم ہے؟ تو جواب میں کہا کہ:

" التقاط الصور ةبالآلة الفوتوغرافية الفورية التی لاتحتاج إلى عمل بيد فإن هذا لا بأس به ؛ لأنه لا يدخل فی التصوير ، ولكن يبقى النظر ، ما هو الغرض من هذا الالتقاط ؟ إذا كان الغرض من هذا الالتقاط هو أن يقتنيها الإنسان ولو للذكرى صار ذلک الالتقاط محرماً ، وذلک لأن الوسائل لها أحكام المقاصد ، واقتناء الصور للذكرى محرم ."

(فوٹوگرافی آلہ یعنی کیمرے کے ذریعہ تصویر لینا جس میں ہاتھ کے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی، اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ یہ تصویر میں داخل نہیں، لیکن یہ بات قابل غور رہ جاتی ہے کہ اس فوٹوگرافی کی تصویر کی غرض کیا ہے؟ اگر تصویر لینے سے غرض یہ ہے کہ انسان اس کو

محفوظ کرے اگر چہ کہ وہ محض یادداشت کے لئے ہو تو یہ حرام ہو جائے گا کیونکہ وسائل کو مقاصد کا حکم دیا جاتا ہے اور تصاویر کا محفوظ کرنا حرام ہے۔)(۱)

(۶) ایک صاحب کے سوال کے جواب میں شیخ العثیمین رحمہ اللہ نے خط لکھا، اس میں فرماتے ہیں کہ:

" وما أشرتم إليه من تكرر جوابى على إباحة الصورة المأخوذة بالآلة فإنى أفيد أخى أننى لم أبح اتخاذ الصورة إلا ما دعت الضرورة أ و الحاجة إليه كالتابعية والرخصة وإثبات الحقائق ونحوها . وأما اتخاذ الصور للتعظيم أو للذكرى أو للتمتع بالنظر إليه أو التلذذ بها ،فإنى لا أبيح ذلك ، سواء كان تمثالا أو رقما ، وسواء كان مرقوما باليد أو بالآلة لعموم قول النبى صلى الله عليه وسلم : لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة " وما زالت أفتى بذلك ."

(اور جو تم نے آلے سے لی جانے والی تصویر کے جائز ہونے کے بارے میں میرے بار بار جواب کی جانب اشارہ کیا ہے تو میرے بھائی کو یہ بتا دینا چاہتا ہوں کہ میں نے تصویر لینے کی اجازت نہیں دی مگر صرف اس کی جس کی ضرورت یا حاجت ہو، جیسے شہریت و لائسنس

(۱) فتاوی العثیمین: ۲۲۱/۱۲،و فتاوی اسلامیہ: ۳۶۴/۴

اور حقائق کے ثبوت دینے اور اس جیسی امور کے لئے، لیکن تعظیم کے لئے یا یادگار کے طور پر یا اس کو دیکھ کر فائدہ اٹھانے یا لذت حاصل کرنے کے لئے لینے کو میں نے جائز نہیں قرار دیا، خواہ وہ مجسمہ ہو یا چھڑا ناہو یا خواہ وہ ہاتھ سے لکھی ہو یا آلے سے لی ہو، کیونکہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا قول عام ہے کہ: اس گھر میں فرشتے داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہو، میں برابر یہی فتوی دیتا آ رہا ہوں۔)[۱]

(۱) فتاوی الشیخ العثیمین: ۱۲/۲۳۳-۲۳۴

ٹی وی اور ویڈیو کی تصویر بھی حرام ہے

عکسی تصویر کے بعد ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ ٹی وی اور ویڈیو کے بارے میں بھی ان علماء عرب کے فتاوی سے ان کا نظریہ پیش کردیں، ان حضرات کے فتاوی سے اس سلسلہ میں بھی معلوم ہوتا ہے کہ ٹی وی کی موجودہ صورت حال میں وہ اس کو جائز نہیں حرام قرار دیتے ہیں، اسی طرح ویڈیو کی تصاور کو بھی حرام کہتے ہیں، ہاں اگر ان دونوں کو جاندار کی تصویر اور دیگر محرمات سے پاک کرلیا جائے اور ان کے ذریعہ کوئی دینی پروگرام یا جائز پروگرام پیش کیا جائے تو یہ حضرات اس صورت میں ان قیودات کے ساتھ ان کو جائز کہتے ہیں۔ اور یہی تمام علماء کا نظریہ ہے، اور ہم نے اس پر اپنی کتاب ''ٹیلی ویژن اسلامی نقطۂ نظر سے'' میں سیر حاصل بحث کردی ہے۔

لیجئے اس سلسلہ میں علماء عرب کے چند فتاوی ملاحظہ کیجئے۔

(ا) ''اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء '' سے کسی نے ٹیلی ویژن کے بارے میں جواز وعدم جواز کا سوال کیا ہے، اس کے جواب میں ''اللجنة الدائمة'' کے مفتیان: شیخ علامہ عبدالعزیز ابن باز، شیخ عبدالرزاق عفیفی، شیخ عبد اللہ بن غدیان اور شیخ عبداللہ بن قعود رحمہم اللہ، ان سب نے یہ جواب لکھا ہے:

'' وأما التلفزيون فيحرم ما فيه من غناء و موسيقي و تصوير وعرض صور و نحو ذلک من المنكرات ، ويباح ما فيه من محاضرات إسلامية و نشرات تجارية أو

سياسية و نحو ذلک مما لم يرد في الشرع منعه ، وإذا غلب شره على خيره كان الحكم للغالب ."

(اور رہا ٹیلی ویژن تو اس میں جو گانا ،موسیقی اور تصویر سازی اور تصاویر کی پیشکش ، اور دیگر منکرات پائے جاتے ہیں یہ حرام ہیں ،اور اس (ٹیلی ویژن) میں جو اسلامی محاضرات اور تجارتی اور سیاسی خبریں وغیرہ ہوتے ہیں وہ جائز ہیں جن کا ممنوع ہونا شرع میں وارد نہیں ،اور اگر اس میں شر کو خیر پر غلبہ ہو جائے تو حکم غالب کا ہوگا۔)(۱)

(۲) اسی طرح " اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء " کی جانب سے ایک اور فتوے میں، جو اس سوال کے جواب میں ہے کہ:

" آپ لوگ بہت پہلے سے تصویر کی حرمت کا فتوی دے چکے ہیں ،مگر آجکل تصویر کی ایک قسم پائی جاتی ہے جس کو ہم ٹیلی ویژن اور ویڈیو وغیرہ فلمی ریلوں میں دیکھتے ہیں اس طرح کہ آدمی کی صورت - جیسا لوگ کہتے ہیں- محسوس معلوم ہوتی ہے اور ایک طویل زمانے تک کے لئے محفوظ ہو جاتی ہے،تو اس تصویر کا کیا حکم ہے؟"

اس کے جواب میں "اللجنة الدائمة" نے لکھا ہے کہ:"حكم التصوير يعم ما ذكرتَ" (تصویر کا حکم ان سب کو شامل ہے جو آپ نے ذکر کئے ہیں ۔)(۲)

(۳)"اللجنة الدائمة" سے ایک سوال یہ کیا گیا کہ:

" هل التصوير الذي تستخدم فيه كاميرا الفيديو ، يقع

---

(۱) فتاوی اللجنة الدائمة : ۱/۴۶۶،رقم الفتوی :۴۵۱۳

(۲) فتاوی اللجنة الدائمة : ۱/۴۶۷،۴۶۷،رقم الفتوی : ۵۸۰۷

حكمه تحت التصوير الفوتوغرافي؟

(کیا وہ تصویر جس میں ویڈیو کیمرا استعمال کیا جاتا ہے، اس کا حکم فوٹوگرافی کی تصویر کے تحت داخل ہے؟)

اس کا جواب ''اللجنة الدائمة'' نے لکھا اور اس فتوے پر سعودی عرب کے چھ علماء کے دستخط ثبت ہیں، اور وہ علماء یہ ہیں: صدر لجنہ شیخ عبدالعزیز ابن باز، نائب صدر شیخ عبدالرزاق العفیفی، رکن لجنہ عبداللہ بن غدیان، رکن لجنہ شیخ صالح بن فوزان ،رکن لجنہ شیخ عبدالعزیز آل الشیخ ،رکن لجنہ شیخ بکر بن عبداللہ ابو زید رحمہم اللہ، ان سب علماء کی تصدیق سے یہ جواب لکھا گیا کہ:

" نعم ! حكم التصوير بالفيديوحكم التصوير الفوتوغرافي بالمنع والتحريم لعموم الأدلة ."

(ہاں! ویڈیو کی تصویر کا حکم بھی عموم دلائل کی وجہ سے فوٹوگرافی کی تصویر کی طرح منع وحرام ہونے ہی کا حکم رکھتا ہے۔)(۱)

(۴) ایک مصری عالم شیخ ابوذر قلمونی رَحِمَہُ اللہُ نے اپنی کتاب " فتنة تصوير العلماء والظهور في القنوات الفضائية " میں ''مجلة البحوث ، عدد :۴۲، ص:۱۶۱ کے حوالے سے لکھا ہے کہ شیخ علامہ عبدالعزیز بن باز رَحِمَہُ اللہُ سے سوال کیا گیا کہ: ''ویڈیو کے ذریعہ محاضرات یعنی تقریر و لکچر کی تصویر لینا کیسا ہے تا کہ دوسرے مواقع پر ان سے استفادہ کیا جائے؟ اس کا جواب آپ نے یہ دیا کہ:

" هذا محل نظر ، و تسجيلها بالأشرطة أمر مطلوب ولا يحتاج معها إلى الصورة ولكن الصورة قد يحتاج

(۱) فتنة تصوير العلماء: ۱۹

إليها بعض الأحيان حتى يعرف و يتحقق أن المتكلم فلان فالصورة توضح المتكلم وقد يكون ذلک لأسباب أخرى فأنا عندي في هذا توقف لأجل ما ورد من الأحاديث في حكم التصوير لذوات الأرواح وشدة الوعيد في ذلک .''

(یہ محل نظر ہے، اوران محاضرات ولکچرس کا کیسیٹ میں ریکارڈ کرنا مطلوب ہے، اور اس کے لئے صورت کی کوئی ضروت نہیں ہوتی، صورت کی ضرورت تو کبھی کبھی پیش آتی ہے تاکہ معلوم و متحقق ہو کہ فلاں بول رہا ہے، لہٰذا تصویر تو متکلم کی وضاحت کرتی ہے، اوراس کی ضروت کبھی بعض دوسرے اسباب سے بھی ہوتی ہے، پس مجھے اس میں اس وجہ سے توقف ہے کہ جاندار کی تصویر کا حکم اوراس بارے میں سخت وعید احادیث میں وارد ہوئی ہے۔)(۱)

(۵) نیز شیخ علامہ عبدالعزیز ابن باز رحمہ اللہ ہی سے پوچھا گیا کہ:

''هل جهاز التلفزيون يدخل ضمن التصوير أم أن ما يُعْرَضُ في هذا الجهاز من برامج سيّئة هو الحرام فقط؟''

(کیا ٹیلی ویژن بھی تصویر کے حکم میں داخل ہے؟ یا اس آلے پر جو برے پروگرام پیش کئے جاتے ہیں صرف وہ حرام ہیں؟) اس کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ: ''كل التصوير محرّمٌ'' (تمام قسم کی تصویریں حرام ہیں۔)(۲)

---

(۱) فتنة تصوير العلماء: ۱۳

(۲) فتنة تصوير العلماء: ۱۴

(۶) شیخ علامہ عبدالعزیز ابن باز رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ:

” وأما التلفزيون فهو آلة خطيرة و أضرارها عظيمة كالسينما أو أشد ، وقد علمنا عنه من الرسائل المؤلفة في شانه و من كلام العارفين به في البلاد العربية وغيرها ما يدل على خطرته وكثرة أضراره بالعقيدة والأخلاق وأحوال المجتمع ، وما ذلک إلا لما يبث فيه من تمثيل الأخلاق السافلة والمرائي الفاتنة والصور الخليعة وشبه العاريات والخطب الهدامة والمقالات الكفرية والترغيب في مشابهة الكفار في أخلاقهم و أزيائهم و تعظيم كبرائهم وزعمائهم والزهد في أخلاق المسلمين وأ زيائهم والاحتقارلعلماء المسلمين وأبطال الإسلام وتمثيلهم بالصور المنفرة منهم والمقتضية لاحتقارهم والإعراض عن سيرتهم وبيان طرق المكر والاحتيال والسلب والنهب والسرقة وحياكة المؤامرات والعدوان على الناس ، ولاشک أن ما كان بهذه المثابة وترتبت عليه هذه المفاسد يجب منعه والحذر منه وسد الأبواب المفضية إليه ، فإذا أنكره الاخوان المتطوعون و حذروا منه فلا لوم عليهم في ذالک لأن ذلک من النصح للّٰه و لعباده .“

(رہا ٹیلی ویژن تو وہ ایک خطرناک آلہ ہے اور اس کے نقصانات

سنیما کی طرح بہت بڑے ہیں بلکہ اس سے بھی شدید ہیں، اور ہم ٹیلی ویژن کے بارے میں لکھے ہوئے رسائل اور عرب ممالک وغیرہ میں اس کی جانکاری رکھنے والے لوگوں کے کلام سے یقیناً اس کے متعلق وہ باتیں جانتے ہیں جو اس کی خطرناکی اور عقیدے، اخلاق اور معاشرے کے احوال پر اس کے نقصانات پر دلالت کرتے، اور یہ اسی لئے ہے کہ اس میں گرے ہوئے اخلاق اور فتنہ پرور مرثیوں، فحش اور ننگی عورتوں کی تصاویر اور دین کو منہدم کرنے والے بیانات اور کفریہ مقالات اور اخلاق وعادات اور طور طریقوں میں کفار سے مشابہت کی ترغیب، اور ان کے بڑوں اور لیڈروں کی تعظیم، اور مسلمانوں کے اخلاق وطور وطریقوں سے بے رغبتی اور ان کے علماء اور اسلام کے بہادروں کی تحقیر وتوہین اور ان سے نفرت پیدا کرنے والی اور ان کی حقارت کا تقاضا کرنے والی تصاویر اور ان کی سیرتوں سے اعراض، اور دھوکہ، حیلہ بازی، لوٹ گھسوٹ، چوری اور سازشوں اور لوگوں پر ظلم زبردستی کی نقالی کو پیش کیا جاتا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جو چیز اس حالت پر ہو اور اس پر یہ مفاسد مرتب ہوتے ہوں، اس سے منع کرنا، ڈرانا اور اس تک لے جانے والے دروازوں کو بند کرنا واجب ہے، لہذا جو مطوع (رضا کار) بھائی اس پر انکار کرتے اور اس سے ڈراتے ہیں ان پر کوئی ملامت نہیں، کیونکہ یہ اللہ کے لئے اور بندوں کے حق میں خیر خواہی ہے۔)(۱)

---

(۱) فتاوی شیخ عبد العزیز ابن باز: ۱۸۹/۳

(۷) بعض لوگوں کو شیخ عبدالعزیز ابن باز رحمہ اللہ کے متعلق یہ غلط فہمی تھی کہ آپ ویڈیو کو جائز کہتے ہیں، اس کے بارے میں ان سے قریب رہنے والے شیخ عبد العزیز بن عبداللہ الراجحی رحمہ اللہ سے سوال کیا گیا، تو انھوں نے کہا کہ:

"أما بعد فإني لا أعلم أن سماحة شيخنا عبد العزيز ابن باز يفتي بجواز التصوير بالفيديو !!! وإنما الذي أعلمه أنه يفتي بمنع التصوير مطلقاً إلا للضرورة كالتصوير لبطاقة الأحوال أو جواز السفر أو لرخصة قيادة السيارة أو للشهادة العلمية ."

(بعد حمد وصلوۃ کے واضح ہو کہ بیشک میں نہیں جانتا کہ ہمارے شیخ عبدالعزیز بن باز رحمہ اللہ ویڈیو سے تصویر لینے کے جواز کا فتوے دیتے تھے، میں تو بس یہ جانتا ہوں کہ آپ مطلقا تصویر کے ممنوع ہونے کا فتوے دیتے تھے، سوائے اس کے کہ کوئی ضرورت ہو، جیسے شناختی کارڈ، پاسپورٹ، ڈرائیونگ لائسنس، اور تعلیمی سرٹیکیفیٹ کے لئے تصویر)(۱)

(۸) شیخ علامہ صالح بن فوزان رحمہ اللہ سے سوال کیا گیا کہ

" مَا حُكْمُ اسْتخدامِ الوَسَائِل التعليميَّةِ منْ فيديو، وسينما ، وغيرهما في تدريس المواڈ الشرعيّة كالفقه والتفسير وغيرها من المواڈ الشرعية ؟ وهل في ذلک محدود شرعي ."

(۱) فتنة تصوير العلماء: ۱۵

(شرعی علوم جیسے فقہ وتفسیر وغیرہ کی تعلیم وتدریس کے لئے ویڈیو اور سینما وغیرہ تعلیمی وسائل سے مدد لینے کا کیا حکم ہے؟ اور کیا اس میں کوئی شرعی حد ہے؟)

اس کے جواب میں انھوں نے کہا کہ:

" الّذيُ أ راه أنّ ذلک لايجُوْزُ ؛ لأنّهٗ لا بُدّ أن يكون مصحوباً بالتصوير ، و التصوير حرام ، وليس هُناک ضرورةٌ تدعو إليه ."

(میرا خیال یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں لازم ہے کہ یہ تصویر سے منسلک ہوں، اور تصویر حرام ہے اور یہاں کوئی ایسی ضرورت بھی نہیں جو اس کی داعی ہو۔)(۱)

(۹) شیخ صالح الفوزان رحمہ اللہ نے ایک سوال کے جواب میں کہا کہ:

" المشروع للمسلم رجلاً كان أو امرأةً احترام شهر رمضان و شغله بالطاعات وتجنب المعاصي والسيئات في كل وقت وفي رمضان آكد لحرمة الزمان ، والسهر لمشاهدة الأفلام والمسلسلات التي تعرض في التلفاز أو الفيديو أو بواسطة الدش أو استماع الملاهي والأغاني كل ذلک محرم ومعصية في رمضان و غيره لكنه في رمضان أشد إثماً ."

(مسلمان خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو اس کے لئے مشروع یہ ہے

(۱) المنتقى : ۳/۲۰۶

کہ رمضان کا احترام کرے اور نیکیوں سے رمضان کو مشغول رکھے، اور معاصی اور گناہوں سے ہر وقت پرہیز کرے اور رمضان میں زمانے کے تقدس کی وجہ سے اور زیادہ کرے ،اور فلموں اور ان پروگراموں کو دیکھنے کے لئے جاگنا جو ٹیلی ویژن اور ویڈیو یا بذریعہ ڈش پیش کئے جاتے ہیں یا لہوولعب کا اور گانوں کا سننا یہ سب کا سب رمضان وغیر رمضان ہر وقت حرام ہے لیکن رمضان میں اور زیادہ گناہ کا باعث ہے۔)(۱)

(۱۰) شیخ ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے ایک سوال کے جواب میں ''ٹیلی ویژن'' کے بارے میں لکھا ہے:

'' فهُنا حينما نقول : الصور الفوتوغرافية هل هي جائزة أو محرّمة؟نقول: إنّها محرمة إلّا مالا بُدّ منه ، كذلک التلفاز ، والتلفاز – الحقيقة– من المخترعات التي هي من حيث تعلّقها بالصور والتصوير هي من جهة أخطر و أشد تحريماً من الصور الجامدة غير المحركة ، لكنّه في الوقت نفسه هي إذا كانتْ مستثناةً من التحريم هيأنفع من هذه الصور الجامدة ، فإذاً حكم التلفاز كحكم التصوير الفوتوغرافي وغيره ، الأصل فيه حرام ، فما كان يجوز بضرورة جاز، سواءٌ في التصوير الفوتوغرافي أو ما يتعلق بالتلفاز هذا التصوير المتحرک .''

(۱) المنتقى: ۵/۸۷

(جب ہم یہاں یہ پوچھتے ہیں کہ کیا فوٹوگرافی کی تصویر جائز ہے یا حرام ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ حرام ہے الا یہ کہ کوئی ضرورت ہو، اسی طرح ٹیلی ویژن بھی ہے، اور ٹیلی ویژن جو درحقیقت ان ایجادات میں سے ہونے کی وجہ سے جن کا صورتوں اور تصویر سازی سے تعلق ہے، وہ ایک اعتبار سے جامد غیر متحرک تصاویر سے زیادہ خطرناک اور سخت حرام ہے، لیکن فی الوقت وہ اگر حرام ہونے سے مستثنیٰ ہو تو جامد تصاویر سے زیادہ نفع بخش بھی ہے، پس اس صورت میں ٹیلی ویژن کا حکم فوٹوغرافی وغیرہ کی تصویر کی طرح ہے کہ اصل میں حرام ہے، لہذا جو تصویر بہ ضرورت جائز ہوگی وہ جائز ہے، خواہ وہ فوٹوغرافی کی تصویر ہو یا ٹیلی ویژن سے متعلق یہ متحرک تصویر ہو۔)(۱)

(۱۱) شیخ علامہ عبد العزیز ابن باز رحمہ اللہ نے اس سوال کے جواب میں کہ بعض علماء ٹی وی پر تصویر سے گریز کرتے ہیں اور آپ نے وسائل اعلام سے دعوت الی اللہ کا کام لینے کی بات کہی ہے؟ فرمایا کہ:

"لا شک أن استغلال وسائل الإعلام في الدعوة إلى الحق و نشر أحكام الشريعة و بيان الشرک ووسائله والتحذير من ذلک ومن سائر مانهى اللّٰه عنه من أعظم المهمات بل من أوجب الواجبات..............................

..............ولا شک أن البروز في التلفاز مما قد يتحرج منه بعض اهل العلم من أجل ما ورد من الأحاديث

(۱) فتاوى الشيخ الالباني : ۱۲۴

الصحيحة في التشديد في التصوير و لعن المصورين ولكن بعض أهل العلم رأى أنه لا حرج في ذلك إذا كان البروز فيه للدعوة إلى الحق و نشر أحكام الاسلام والرد على دعاة الباطل عملا بالقاعدة الشرعية ، وهي ارتكاب أدنى المفسدتين لتفويت كبراهما إذا لم يتيسر السلامة منهما جميعاً ، وتحصيل أعلى المصلحتين ولو بتفويت الدنيا منهما إذا لم يتيسر تحصيلهما جميعاً .''

(اس میں کوئی شک نہیں کہ ذرائع ابلاغ کا دعوت الی الحق، احکام شریعت کی نشر واشاعت، شرک اور اس کے ذرائع کی وضاحت اور شرک سے اور اللہ کی منع کردہ تمام باتوں سے ڈرانے میں استعمال کرنا بڑے اہم کاموں میں سے ہے، بلکہ اہم واجبات میں سے ہے،...... ....اور اس میں شک نہیں کہ بعض اہل علم ٹیلی ویژن پر آنے سے اس لئے احتراز کرتے ہیں کہ احادیث میں تصویر کے بارے میں سخت وعید اور تصویر لینے والوں پر لعنت وارد ہوئی ہے، اور بعض اہل علم کا خیال یہ ہے کہ ٹی وی پر آنے میں ایک شرعی قاعدے کی بنا پر کوئی حرج نہیں کہ جبکہ دعوت الی الحق، احکام کی نشر واشاعت اور باطل کی دعوت دینے والوں کی تردید مقصود ہو، اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ دو مفسدوں میں سے کم درجہ کے مفسدہ کا ارتکاب کرلیا جائے جبکہ بڑے مفسدے سے بچنا ممکن نہ ہو، اور دو مصالح میں سے اعلی کو لیا جائے اگرچہ ادنی کو چھوڑنا پڑے جبکہ دونوں مصالح کا پانا میسر نہ ہو۔)(۱)

(۱) فتاوی الشیخ عبد العزیز ابن باز: ۲۴۴/۵

(۱۲) شیخ عبد العزیز ابن باز رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ٹیلی ویژن میں علماء کے آنے اور پروگرام پیش کرنے کے بارے میں یہ نظریہ اپنایا ہے کہ ضرورت کے تحت یہ جائز ہے، بلاضرورت جائز نہیں ،وہ اس سلسلہ میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

" إن على المسئولين في الدول الإسلامية أن يتقوا الله في المسلمين وأن يولوا هذه الأمور لعلماء الخير والهدى والحق ،كما أن على علمائنا أن لا يمتنعوا من إيضاح الحقائق بالوسائل الإعلامية وألا يدعوا هذه الوسائل للجهلة والمتهمين وأهل الإلحاد ، وأن يوجهوها على الطريقة الإسلامية حتى لا يكون فيها ما يضر المسلمين شيبا أو شبانا ، رجالا أو نساء ،كما وأن على العلماء أن يقدموا للناس إجابات وافية حول ما يبثه التلفاز ريثما يتولاها الصالحون ،وأن على الدول الإسلامية أن تولي الصالحين حتى يبثوا الخير و يزرعوا الفضائل ."

(اسلامی ممالک میں ذمہ داروں کو چاہئے کہ وہ اللہ سے ڈریں اور ان معاملات (ٹی وی وغیرہ) کا متولی علماء خیر وعلماء حق کو مقرر کریں جیسے کہ ہمارے علماء کے ذمہ ہے کہ وہ ذرائع ابلاغ سے حقائق کی وضاحت سے منع نہ کریں اوراس ذرائع کو جاہلوں اوردین میں متہم لوگوں اوراہل الحاد کے لئے نہ چھوڑ دیں اور یہ کہ ان ذرائع کو اسلامی طریقہ کے مطابق ڈھالیں یہاں تک کہ ان میں کوئی بات مسلمانوں میں سے کسی

بوڑھے یا جوان، مرد یا عورت کونقصان دینے والی بات نہ رہے، جیسے کہ علماء کے ذمہ ہے کہ وہ لوگوں کو اب چیزوں کے بارے میں شافی جوابات دیں جو ٹیلی ویژن نشر کرتا ہے تاکہ صالح لوگ اس کی تولیت و ذمہ داری اٹھائیں، اور اسلامی ممالک پر لازم ہے کہ صالحین کو ان کا ذمہ دار بنائیں تاکہ خیر پھیلائیں اور فضائل کولوگوں میں بوئیں۔)(۱)

(۱۳) کتاب'' فتنة تصوير العلماء '' میں لکھا ہے کہ:

'' قال أحد العلماء :ومنكر عظيم أن يقوم المحاضر في المساجد يحاضر الناس والمصورة (أيالكاميرا) موجهة إليه والبث المباشر (أي التلفاز والقنوات الفضائية)داخل في التحريم فهو يعتبر صورة والناس يسمونه صورة فهي محرمة .''

(بعض علماء نے کہا کہ یہ بڑا منکر ہے کہ لکچر دینے والا مساجد میں لوگوں کولکچر دے اور کیمرا اس کی طرف لگا رہے، اور بلا واسطہ نشر (جیسے ٹیلی ویژن اور انٹرنیٹ میں ہوتا ہے وہ) بھی حرمت میں داخل ہے، کیونکہ وہ تصویر ہی شمار ہوتی ہے اور لوگ بھی اس کو تصویر ہی کہتے ہیں، لہٰذا یہ حرام ہے۔)(۲)

(۱۴) شیخ یحیی بن موسی الزہرانی امام الجامع الکبیر، تبوک رحمہ اللہ نے اپنی کتاب'' الروية الاسلاميه لوسائل الاعلام '' میں'' فتاوى علماء البلد

(۱) فتاوی شیخ ابن باز: ۵/ ۲۲۸

(۲) فتنة تصوير العلماء: ۷-۸

الحرام'' کے حوالے سے شیخ عثیمین کا یہ فتوی درج کیا ہے کہ:

'' لا شک أن الدول الکافرة لا تألوا جهداً في إلحاق الضرر بالمسلمین عقیدةً و عبادةً و خلقاً و آداباً و أمناً، و إذا کان کذلک فلا یبعد أن تبث من المحطات ما یحقق مرادها ، علیه لا یجوز اقتناء ها و لا الدعایة لها ولا بیعها ولا شراؤ ها ؛ لأن هذا من التعاون علی الإثم و العدوان .''

(بلاشبہ کافر ملک برابر و مسلسل مسلمانوں کو عقیدے و عبادت اور ان کے اخلاق و تہذیب کے لحاظ سے ضرر پہنچانے میں کوشاں ہیں ،اور جب بات یہ ہے تو یہ بعید نہیں کہ یہ لوگ ان (بلاغی و اخباری) اسٹیشنوں کے ذریعہ وہ باتیں پھیلائیں جن سے ان کی مراد پوری ہوتی ہے، لہذا ٹیلی ویژن کا رکھنا، اس کی دعوت دینا ،اس کا بیچنا وخریدنا سب ناجائز ہے، کیونکہ یہ گناہوں پر تعاون ہے۔)(۱)

(۱۵) فتاوی اسلامیہ میں ہے کہ ویڈیو کی فلم بیچنے کے بارے میں پوچھا گیا تو شیخ عبد العزیز بن باز رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں ارشاد فرمایا کہ:

'' هذه الأشرطة یحرم بیعها و اقتنائها و سماع ما فیها والنظر إلیها لکونها تدعو إلی الفتنة والفساد . والواجب إتلافها والإنکار علی من تعاطاها حسماً لمادة الفساد وصیانة المسلمین من أسباب الفتنة .''

(۱) بحواله الرویة الاسلامیة لوسائل الاعلام: ۲۹

(ان کیسٹوں کا بیچنا اور حاصل کرنا اور ان میں جو کچھ ہے اس کا سننا اور دیکھنا حرام ہے کیونکہ یہ فتنہ وفساد کی طرف دعوت دیتا ہے۔ اور فساد کے مادے کو ختم کرنے اور مسلمانوں کو اسباب فتنہ سے بچانے کے لئے ان کو تلف کردینا اور ان کے استعمال کرنے والے پر انکار کرنا واجب ہے۔)(۱)

(۱۶) شیخ صالح ابن عثیمین رحمہ اللہ سے شادی کے موقعہ پر ہونے والی خرافات ومنکرات کے بارے میں سوال کرتے ہوئے فوٹوگرافی اور ویڈیوگرافی کے بارے میں بھی پوچھا گیا کہ اس کا کیا حکم ہے تو ان کا جواب یہ تھا کہ:

”وأما تصوير المشهد بآلة التصوير فلا يشك عاقل في قبحةولا يرضى عاقل فضلا عن مومن أن تلتقط صور محارمه من الأمهات والبنات والأخوات والزوجات وغيرهن لتكون سلعة تعرض لكل أحد أو ألعوبة يتمتع بالنظر إليها كل فاسق . وأقبح من ذلک تصويرالمشهد بواسطة الفيديو لأنه يصور المشهد حيا بالمرأى والمسمع ،وهو أمر ينكره كل ذي عقل سليم ودين مستقيم ،ولا يتخيل أحد أن يستبيحه من عنده حياء و إيمان .“

(رہا اس موقعہ کی آلہ تصویر سے تصویر کشی کرنا تو کوئی عاقل اس کی قباحت میں میں شک نہیں کرتا اور کوئی عقلمند اس سے راضی نہیں ہوتا چہ

(۱) فتاوی اسلامیہ: ۲۸۶/۲

جائیکہ کوئی مؤمن راضی ہو کہ اپنے محارم میں سے اپنی ماؤں، بیٹیوں، بہنوں اور بیویوں وغیرہ کی تصویر لی جائے، تاکہ وہ ایک سامان کی طرح ہر کس و ناکس کے سامنے پیش کی جائے یا کسی کھلونے کی طرح ہر فاسق و فاجر اس کو دیکھکر لذت لے۔ اور اس سے بھی زیادہ بری بات یہ ہے کہ اس موقعہ کی تصویر ویڈیو سے لی جائے کیونکہ یہ ویڈیو موقعہ کی تصویر کشی اس طرح کرتا ہے کہ گویا وہ آنکھوں کے سامنے زندہ موجود ہے، اور یہ ایسی بری بات ہے کہ ہر عقل سلیم و دین مستقیم والا اس کا انکار کرتا ہے اور کوئی شخص یہ خیال نہیں کرسکتا کہ جس کے پاس حیاء و ایمان ہے وہ اس کو جائز قرار دے گا۔)(۱)

(۱) فتاوی اسلامیة: ۳/ ۱۸۷

’’ڈش آنٹینا‘‘ کا حکم

آج کل ایک اور چیز کا رواج ہوگیا ہے جس کو ’’ڈش آنٹینا‘‘ کہتے ہیں، اور اس کے ذریعہ دنیا بھر کے تمام ٹی وی اسٹیشنوں سے جب چاہے اور جو چاہے دیکھا جا سکتا ہے، اس کے بارے میں بھی ان علماء کے کلام میں حکم بیان کیا گیا ہے، لیجئے ملاحظہ کیجئے:

(ا) ’’ڈش آنٹینا‘‘ کے بارے میں سوال کیا گیا کہ کیا یہ جائز ہے؟ جبکہ اس میں تمام دنیا بھر کے چینلوں سے اچھی بری سب قسم کی چیزیں ٹیلی ویژن پر نمایاں کی جاتی ہیں؟ اس کا جواب شیخ عثیمین رحمہ اللہ نے دیا کہ:

’’ولا شک أن الدول الکافرة لاتألوا جهداً في إلحاق الضرر بالمسلمین عقیدةً وعبادةً وخلقًا وآدابًاوأمنًا، وإذا کان کذلک فلایبعد أن تبث من هذه المحطات ما یحقق لها مرادها ،وإن کانت قد تدس في ضمن ذلک ما یکون مفیداً من أجل التلبیس والترویج ،لأن النفوس لا تقبل -بمقتضی الفطرة- ما کان ضرراً محضاً ،ولکن المؤمن حازم فطن علمه اللّٰه تعالی کیف یقارن بین المصالح والمفاسد وبین المنافع والمضار وعنده من القوة والشجاعة ما یستطیع به التخلص من أوضار هذه المفساد والمضمار وإذا کان أمر هذه الدشوش ما ذکر في السوال

فإنه لا يجوز اقتناؤها والدعاية لها ولا بيعها و شرائها لأن هذا من التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه .''

(اس میں شک نہیں کہ کافر حکومتیں مسلمانوں کو عقیدے، عبادت اخلاق و آداب اور امن کے لحاظ سے نقصان پہنچانے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھتیں، اور جب معاملہ ایسا ہے تو یہ کوئی بعید نہیں کہ وہ ان ٹی وی اسٹیشنوں سے وہ بات نشر کریں جو ان کی مراد کو پورا کرنے والی ہو، اگر چہ اسی کے ضمن میں تلبیس و ترویج کے لئے مفید باتیں بھی اس میں ٹھونس دی جاتی ہیں، کیونکہ فطرۃً نفوس ان چیزوں کو قبول نہیں کرتے جو محض نقصان دہ ہوں، لیکن مومن بڑا محتاط اور ذہین ہوتا ہے جسے اللہ تعالی یہ سکھاتے ہیں کہ وہ کس طرح مصالح و مفاسد اور منافع و مضار کے مابین جوڑ پیدا کرے، اور اس کے پاس ایک قوت و شجاعت ہے جس سے وہ ان مفاسد و مضار کے نقصان سے بچ سکتا ہے، اور جب ان ڈشوں کا معاملہ وہ ہے جو سوال میں مذکور ہے تو ان کو لینا اور ان کی دعوت دینا اور ان کا بیچنا اور خریدنا سب ناجائز ہے کیونکہ یہ گناہ اور ظلم پر تعاون ہے جس سے منع کیا گیا ہے۔)(۱)

(۲) شیخ عبدالعزیز ابن باز رحمہ اللہ نے ''ڈش آنٹینا'' کے متعلق بیان کہا کہ:

'' أما بعد فقد شاع في هذه الأيام بين الناس ما يسمى ''الدش''أو بأسماء أخرى، وأنه ينقل جميع ما يبث في العالم من أنواع الفتن والفساد والعقائد الباطلة والدعوة

(۱) فتاوی اسلامیة: ۳۷۸/۴

إلى أنواع الكفر والإلحاد مع ما يبثه من الصور النسائية ومجالس الخمر والفساد وسائر أنواع الشر الموجودة في الخارج بواسطة التلفاز . وثبت لدي أنه استعمله الكثيرمن الناس ، وأن آلاته تباع وتصنع في البلاد ، فلهذا وجب علي التنبيه على خطورته ووجوب محاربته والحذر منه وتحريم استعماله في البيوت وغيرها وتحريم بيعه وشرائه وصنعته أيضا لما في ذلك من الضرر العظيم والفساد الكبيروالتعاون على الإثم والعدوان ونشر الكفر والفساد بين المسلمين والدعوة إلى ذلك بالقول والعمل ، فالواجب على كل مسلم و مسلمة الحذر من ذلك والتواصي بتركه .''

(ہمارے اس زمانے میں ایک چیز شائع ہوئی ہے جس کو لوگ ''ڈش'' وغیرہ نام رکھتے ہیں ، اور یہ وہ تمام چیزیں شائع کرتی ہے جو عالم میں مختلف قسم کے فتنے وفساد، عقائد باطلہ، اور کفر والحاد کی انواع و اقسام کی طرف دعوت کی قبیل سے شائع ہوتی ہیں، ساتھ ساتھ عورتوں کی تصاویر، شراب وفساد کی مجالس اور دیگر شرور جو باہر کی دنیا میں موجود ہے اس کو بھی ٹیلی ویژن کے واسطے سے شائع کرتی ہے، اور میرے نزدیک یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اس کو بہت سے لوگ استعمال کرتے ہیں اور یہ آلہ ہمارے شہروں میں بھی خریدا اور بیچا اور بنایا جارہاہے، لہٰذا مجھ پر واجب ہوا کہ میں اس کے خطرہ پر اور اس کی

مخالفت اور اس سے پرہیز کے واجب ہونے پر اور گھروں وغیرہ میں اس کے استعمال کے حرام ہونے پر اور اس کے خریدنے ، بیچنے اور بنانے کے حرام ہونے پر لوگوں کو تنبیہ کروں، کیونکہ اس میں عظیم نقصان ، بڑا فساد، اور گناہ وظلم پر تعاون اور مسلمانوں کے درمیان کفر وفساد اور قول وعمل سے اس کی طرف دعوت ہے، لہذا ہر مسلمان مرد وعورت پر اس سے بچنا اور اس کو چھوڑنے کی نصیحت کرنا واجب ہے۔)(۱)

(۳) نیز شیخ ابن جبرین رحمہ اللہ نے کہا کہ ''ڈش آنٹینا'' کے بارے میں وضاحت کی ہے کہ:

'' هذا الجهاز إذا حصل به استقبال ما تبثه الدول الكافرة كاليهود والنصارى والرافضة وحصل بسببه بثة فتنة و شک وميل إلى الحرام وفعل الجرائم من الزنا ونحوه ومن السرقة والاختلاس ومن افساد المال في سبيل الحصول على الحرام من المسكرات والمخدرات ومن الشكوک في العقائد الإسلامية ونشر الشبهات التي توقع المسلم في حيرة من دينه ومن تعظيم دين الكفار وتمجيد أفعالهم وإنتاجهم ونحو ذلک من المفاسد فإنه حرام بيعه وشراؤه والدعاية له و إيراده ونشره لدخول ذلک في التعاون عليه الإثم والعدوان ولكونه يتعاطى فعلا يجره إلى الفساد .''

---

(۱) فتاوی اسلامیہ: ۳۷۶/۴

(اس آلہ (ڈش آنٹینا) سے جب یہود ونصاری اور روافض کی کافر مملکتوں کی جانب سے نشر کی جانے والی باتوں کا استقبال ہورہا ہے اور اس کے سبب فتنہ اور دینی امور میں شک اور حرام چیزوں کی طرف میلان بڑھ رہا ہے، اور جرائم جیسے زنا وغیرہ اور چوری وڈکیتی اور نشہ آور چیزوں کے حاصل کرنے کے لئے مال کو بگاڑنا، اور اسلامی عقائد میں شکوک اور شبہات کی نشر واشاعت جو مسلمان کو دین کے بارے میں حیرت میں ڈالدے، اور کافروں کے دین کی تعظیم و بڑائی اور ان کے افعال اور ان کی چیزوں کی تعریف وتوصیف وغیرہ مفاسد پھیل رہے ہیں تو اس کا بیچنا، خریدنا، اس کی دعوت دینا، اس کو لانا اور نشر کرنا سب حرام ہے کیونکہ یہ تعاون علی الاثم والعدوان میں داخل ہے۔)(۱)

ان عرب علماء کے فتاوی سے یہ بات واضح ہوگئی کہ کیمرے سے لی جانے والی تصویر جس کو عکسی یا شمسی تصویر کہتے ہیں اور ٹی وی اور ویڈیو کی تصویریں بھی تصویر ہی کا حکم رکھتی ہیں اور عام تصویروں کی طرح ان کا حکم بھی حرام وممنوع ہونے ہی کا ہے، اور ان میں اگر فحش و بے حیائی بھی ہو تو اس کی حرمت مزید ہو جاتی ہے، اور یہ کہ موجودہ حال میں ٹیلی ویژن ایک خطرہ ہے اور اس کو علماء کرام کی رہنمائی میں اگر اسلامی طریقہ کے مطابق ڈھال لیا جائے تو خوب ورنہ اس کی حرمت واضح ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

---

(۱) فتاوی اسلامیہ: ۳۷۸/۴

چند اہم فتاویٰ

کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عام لوگوں سے زیادہ قوت دی گئی تھی؟

ایک روایت کی تحقیق

تمہید سخن

میرے چند احباب نے مجھے اس طرف متوجہ کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو چالیس مردوں کی قوت دیئے جانے کی بات پر کسی صاحب نے اخبار میں ایک مسجد کے خطیب صاحب پر اشکال کیا ہے، یہ مضمون روز نامہ سالار بابت: ۱۸/ شعبان ۱۴۲۸ھ مطابق یکم ستمبر ۲۰۰۷ء سنیچر کو شائع ہوا ہے، اس مضمون میں چاند باشا نامی صاحب نے لکھا ہے کہ ”میں نے 24-8-07 جمعہ کی نماز آر ٹی نگر، مسجد اعلی، بنگلور میں ادا کی، خطبہ کے دوران خطیب صاحب نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات بتائی کہ ”میری طاقت عام آدمیوں کی طاقت سے زیادہ ہوتی ہے“ میں خطیب صاحب سے دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ یہ بات آپ نے کسی حدیث کی کتاب یا کون سی قرآنی آیات سے لی ہے؟ اگر یہ روایت ہے تو راوی کون ہیں؟ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہم لوگ بیانوں، خطبوں میں ایسی باتیں سنتے ہیں جو

ہماری سوچ وعقل کے باہر ہوتی ہیں اور نہ ہم خطیب صاحب سے یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ اس کا مطلب کیا ہے یا یہ بات آپ نے کہاں سے لی ہے؟(۱)

اس کو پڑھنے کے بعد دل میں ایک داعیہ پیدا ہوا کہ اس کے بارے میں جواب لکھوں؛ کیوں کہ اس طرح کی باتیں اور علما سے غائبانہ سوالات کا ایک سلسلہ آج کل کی اخباری دنیا میں ایک فیشن بن گیا ہے اور اس سے علما سے بدظنی اور ان کی ناقدری وتحقیر کا ایک نامبارک اور یہودیانہ طریقہ جاری کر دیا گیا ہے؛ لہٰذا اس کا جواب دینا مناسب معلوم ہوا؛ لیکن میں اس کا جواب دینے سے پہلے چند باتوں کی طرف متوجہ کرنا چاہتا ہوں جو صرف اس موقعہ کے لیے نہیں بل کہ اور مواقع پر بھی ملحوظ رکھے جانے کے قابل ہیں۔

پہلی بات

ایک تو یہ کہ جس کے کلام سے کوئی سوال یا شبہ پیدا ہو جواب اسی سے طلب کرنا چاہیے تا کہ جواب ہو تو معلوم ہو جائے اور نہیں ہے تو اس کی اصلاح ہو جائے، اس کے بجائے اخبار میں سوال بھیج دینا کوئی معقول بات نہیں ہے:

(۱) ایک تو اس وجہ سے کہ ہوسکتا ہے کہ جس سے آپ سوال کرنا چاہتے ہیں وہ اس اخبار کو نہ پڑھتے ہوں اور یہ بھی امکان ہے کہ جس دن کے اخبار میں آپ کا سوال چھپا ہے اس دن کا اخبار ان کی نظروں سے نہ گزرے اور یہ بھی بعید نہیں کہ وہ اخبار تو نظر سے گزرے؛ مگر آپ کا سوال نظروں سے چوک جائے اور آپ اخبار میں سوال کر کے اس امید پر بیٹھے رہیں کہ جواب آئے گا اور آپ کو جواب نہ ملے، اگر آپ براہ راست سوال کرتے تو آپ کو ہوسکتا ہے کہ اس کا جواب مل جاتا اور آپ کو

(۱) اخبار سالار: بابت: ۱۸/ شعبان ۱۴۲۸ھ مطابق یکم ستمبر ۲۰۰۷ء

تسلی وتشفی ہو جاتی اور اشکال دور ہو جاتا۔

(۲) دوسرے اس لیے کہ سوال نظروں سے نہ گزرنے کی وجہ سے ظاہر ہے کہ وہ مولانا تو جواب نہیں دیں گے اور جواب نہ ملنے سے آپ اپنے بارے میں اس خوش فہمی میں مبتلا رہیں گے کہ میں نے ایسا سوال کر دیا ہے جس کا جواب دینے سے علما عاجز ہیں ،حال آں کہ بات اس کے خلاف بھی ہو سکتی ہے کہ آپ کا سوال ہی غیر معقول ہو اور اس کا جواب مدلل موجود ہو جو ان کے سامنے سوال پیش کرنے پر دیا جاتا۔

(۳) تیسرے اس لئے کہ جواب نہ ملنے پر آپ علما کے بارے میں اس بدگمانی میں ہوں گے کہ علما کو علم نہیں، عقل نہیں وغیرہ ، کیا یہ معقول بات ہے کہ سوال تو ان کے سامنے پیش نہ کیا جائے اور جواب کے امیدوار ہوں اور جب جواب نہ ملے تو بدگمانی میں مبتلا ہو جائیں؟

دوسری بات

دوسری بات یہ ہے کہ آپ نے اخبار میں دین کے بارے میں سوال وشبہ پیش کر دیا اور ایسے انداز سے پیش کیا کہ یہ دین کی بات گویا بے حقیقت ہے اور ظاہر ہے کہ اخبار بہت سے لوگ پڑھتے ہیں ، اگر اخبار پڑھنے والوں میں سے کوئی شخص آپ کی طرح شبہ میں گرفتار ہو گیا اور جواب تو اس کے پاس نہیں ہے جس طرح آپ کے پاس نہیں ہے؛ لہٰذا وہ دین کی ایک بات میں آپ کی وجہ سے شبہ میں پڑ جائے گا ، اب شبہ پیدا ہو جانے کے بعد اس کو جواب میسر آئے گا یا نہیں کیا خبر؟ اور اگر اخبار میں جواب دیا بھی گیا تو اس اخبار کو وہ شخص پڑھے گا یا نہیں کیا معلوم؟ تو اس رویہ سے معلوم نہیں کتنے لوگ بے ایمانی کا شکار بنتے جارہے ہیں اور اس سب کا وبال ان پر آئے گا جو اس طریقہ کو اپناتے ہیں۔

تیسری بات

تیسری بات یہ عرض کرنا ہے کہ دین کے بارے میں معلومات نہ ہوں تو اپنے کو علما کامحتاج سمجھ کران سے استفادہ کیا جائے تو یہ بڑے اونچے درجہ کی بات ہے اوراس پرثواب عظیم کاوعدہ ہے؛ مگراستفادے کے بجائے اعتراض وانکار؛ بل کہ توہین وتحقیر کا لب ولہجہ استعمال کرنا جیسا کہ آپ کے طرزعمل سے جھلک رہا ہے، آدمی کو استفادے سے محروم کردیتا ہے اور یہ طرزعمل ایک تو اس وجہ سے برتنے والا برتتا ہے کہ علماء اوران کے علم کی قدر نہیں ہوتی اور دوسرے اس لئے کہ خود کے اندر علما کے مقابلے میں تکبر ہوتا ہے اور ایسے لوگ اسی متکبرانہ انداز سے علما سے سوال کا جواب بھی طلب کرتے ہیں جیسا کہ آپ نے اخبار کے ذریعہ کیا تو کیا اس طرزعمل کے باوجود علما پرلازم ہے کہ وہ جواب دیں؟ نہیں، جواب دینا لازم اس وقت ہے کہ سائل طلب لیکر سوال کرے، تکبر سے سوال کرنے پر جواب دینا لازم نہیں ،اسی لیے عام طور پر اخبارات میں آئے دن جوطرح طرح کے سوالات قائم کرکے علما سے جواب کا مطالبہ کیا جاتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ علما اس کو درخوراعتنا نہیں سمجھتے ،اس لیےاس کے جواب میں بھی مشغول نہیں ہوتے، الّا یہ کہ کوئی شرعی ودینی ضرورت محسوس کریں۔

آپ غورکریں کہ کیا اگر سائنس کی کسی تحقیق کے بارے میں کسی سائنس داں سے جانکاری لینا ہوتو آپ کسی ایک اخبار میں سوال بھیج کر بیٹھ جاتے ہیں کہ کوئی سائنس داں میرا جواب دے؟ یا یہ کہ آپ سائنسی ادارے کوسوال لکھ کر بھیجتے ہیں؟ اور کیا کوئی سائنسی ادارہ آپ کے اخبار میں سوال پر جواب کی زحمت گوارا کرے گا؟ سوچیے اورفرمائیے کہ اگر سائنس کے مسئلہ کی تحقیق کے لئے پہلا طرزعمل درست نہیں تو دینی باتوں کی تحقیق کے لئے یہ طرزعمل کس بنیاد پر صحیح ہے؟ پھر الحمد للہ دین کی

معلومات بہم پہنچانے لیے جگہ جگہ مدارس ہیں اوران میں دار الفتوی بھی موجود ہے وہاں ایک خط لکھ کر بھی معلوم کیا جا سکتا ہے،اور معلوم کرنے والے الحمد للہ معلومات کرتے رہتے ہیں۔

چوتھی بات

چوتھی بات یہ عرض ہے کہ کسی بات کا ہماری سمجھ میں نہ آنا اس کے انکار کی وجہ تو نہیں ہوسکتی ؟ نہ اس میں شک کا جواز پیدا کرتی ہے اور نہ تعجب وحیرت کی بات ہے؛ کیوں کہ بے شمار باتیں خود دنیا کی ایسی ہیں جو ہماری سمجھ سے باہر ہوتی ہیں ؛ مگر ہم ان کو مانتے ہیں ،مثلا کمپیوٹر کیا حیرت انگیز ایجاد اور بہت سارے دماغوں کے لیے ناقابل یقین چیز نہیں ہے؟ مگر چوں کہ سامنے ہے اور آنکھیں اس کو دیکھ رہی ہیں اس لیے اس کو آدمی مان رہا ہے، نیز کمپیوٹر کی CD جو انتہائی مختصر اور چھوٹی ہونے کے باوجود اپنے اندر لاکھوں چیزوں کو سمونے کی گنجائش رکھتی ہے، کیا یہ سب باتیں سب انسانوں کی عقل میں یکساں طور پر آجاتی ہیں؟ نہیں: مگر مشاہدہ ہونے کی وجہ سے لوگ مانتے ہیں ،اسی طرح کوئی ضروری نہیں کہ دین کی ہر بات ہماری سمجھ میں آجائے ، بہت سے لوگوں کو معراج کا واقعہ اپنی سمجھ سے بالا معلوم ہوتا ہے، کیا اس کا بھی انکار کیا جائے گا یا اس کو شک کی نگاہوں سے دیکھا جائے گا ؟ کفار مکہ کو اس پر بھی حیرت وتعجب رہا کہ اللہ تعالے انسان کو مر جانے اور مٹی میں ملجانے اور گل سڑ جانے کے بعد قیامت میں دوبارہ کیسے پیدا کرے گا ؟ اور اسی تعجب وحیرت کی بنا پر انہوں نے قیامت میں دوبارہ زندہ کیے جانے کا انکار کر دیا۔اسی طرح کفار کو اس پر بھی حیرت ہوئی اور رہی کہ اللہ تعالے ایک انسان کو کیونکر نبی و رسول بنا سکتا ہے؟ اور اسی لیے وہ انسان کو نبی و رسول ماننے تیار نہ ہوئے۔

الغرض کسی بات کا ہماری عقل میں نہ آنا یا اس کا حیرت انگیز ہونا نہ انکار کا موجب ہے اور نہ شک وشبہ کا سبب، ورنہ یہ کفار ومشرکین جنھوں نے حشر ونشر کا اور انبیا کا انکار کیا یا اس میں شک کیا وہ قابل معافی ہوتے؟ حال آں کہ وہ اللہ ورسول کی نظر میں اور دین کے اصول وقواعد کے لحاظ سے کافر ہیں اور قابل سرزنش ہیں۔ معلوم ہوا کہ محض کسی بات کے ہماری سمجھ میں نہ آنے پر اس کا انکار یا اس پر شک وشبہ کرنا ہر گز جائز نہیں؛ بل کہ اس میں ایمان کے لئے خطرہ ہے۔

پانچویں بات

پانچویں بات یہ بتانا ہے کہ کسی کو بھی اپنی عقل پر اس قدر بھروسہ کر لینا کہ اس کو معیار ردو قبول قرار دیدے، جائز نہیں؛ بل کہ یہ بھی دماغ میں رکھنا چاہئے کہ ہماری عقل سے بڑی عقل والے بھی ہیں، علما کرام جو قرآن وحدیث اور علوم شرعیہ پڑھتے ہیں ان کی عقل بالخصوص دین کے معاملات میں عام لوگوں سے عام طور پر بڑھی ہوئی ہوتی ہے، جس طرح دنیوی معاملات میں ان چیزوں کا تجربہ رکھنے والوں کی عقل بڑھی ہوئی ہوتی ہے اور اسی لیے عالم بھی جاہل بھی جب کسی دنیوی لائن کی بات میں اپنی سمجھ کو ناقص دیکھتا ہے تو اس کے ماہرین کی طرف رجوع کرتا ہے اور ان کی باتوں پر اعتماد کرتا ہے اور کوئی بات سمجھ میں نہ آئے تو اپنی عقل کا قصور خیال کرتا ہے؛ مگر افسوس کہ دین کے معاملہ میں لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ہم سے بڑا کوئی نہیں، حتی کہ علما دین کی بات بلا کسی دلیل کے محض اس وجہ سے رد کر دیتے ہیں کہ سمجھ میں نہیں آئی، یہ نہیں سوچتے کہ یہ ہماری عقل کا قصور ہے؛ بل کہ اپنی سمجھ میں نہ آنے کو علما کی عقل کا قصور خیال کرتے ہیں اور یہ خود بھی ایک بے عقلی کی بات ہے کہ آدمی اپنی بے عقلی کو دوسرے کی بے عقلی سمجھ بیٹھے۔

اب حوالہ سن لیجئے

ان تمہیدی گزارشات کے بعد میں آپ کے سوال کی طرف آتا ہوں کہ کیا رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو عام لوگوں سے زیادہ طاقت دی گئی تھی؟ جواب یہ ہے کہ ہاں آپ کو عام لوگوں کے لحاظ سے عام جسمانی قوت بھی اور مردانی قوت بھی زیادہ عطا کی گئی تھی اور اس سلسلے میں روایات آئی ہیں۔

عام قوت کے بارے میں یہ روایت بہت معروف ہے اور متعدد کتب حدیث و تاریخ میں محفوظ ہے کہ آپ نے رکانہ نامی پہلوان سے ان کے مطالبہ پر کشتی کی اور یہ رکانہ اس زمانے کے لوگوں میں سب سے زیادہ سخت اور طاقت ور آدمی تھے، آپ نے ان کو پچھاڑ دیا، انہوں نے کہا کہ ایک مرتبہ اور کشتی کریں آپ نے دوسری بار بھی ان کو پچھاڑ دیا پھر اسی طرح تیسری دفعہ بھی ہوا، تو وہ اسلام لے آئے۔(۱)

دیکھیے اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو عام لوگوں سے زیادہ عام جسمانی قوت اللہ نے دی تھی اور اسی لئے آپ نے اس پہلوان مرد کو جس کا اس زمانے میں کوئی مدمقابل نہ تھا تین دفعہ مسلسل پچھاڑ دیا تھا۔

اور مردانی قوت کے بارے میں بعض روایات میں ہے کہ آپ کو تیس مردوں کی قوت دی گئی تھی اور بعض میں چالیس کا ذکر ہے، ہم ان روایات کا یہاں حوالہ پیش کرتے ہیں۔

تیس مردوں کی قوت کا آپ کو حاصل ہونا ان روایات میں وارد ہے:

---

(۱) سنن بیہقی: ۱۰/۱۸، مصنف عبد الرزاق: ۱۱/۴۲۷، مراسیل ابی داؤد: الاصابہ فی تمییز الصحابہ: ۲/۴۹۷، اسد الغابۃ: ۱/۳۷۲، طبقات ابن سعد: ۱/۳۷۴

(۱) محدث عبد الرزاق رحمہ اللہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« أعطيت الكفيت، قيل: وما الكفيت ؟ قال: قوة ثلاثين رجلا في البضاع، وكان له تسع نسوة وكان يطوف عليهن جميعا في ليلة. »

(مجھے ''کفیت'' عطا کیا گیا، آپ سے پوچھا گیا کہ کفیت کیا ہے؟ فرمایا کہ جماع میں تیس مردوں کے برابر قوت، حضرت انس کہتے ہیں کہ آپ کی نو بیویاں تھیں اور آپ ایک رات میں ان سب پر چکر لگا لیتے تھے۔)(۱)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خود اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بارے میں یہ واضح کر دیا تھا کہ آپ کو اللہ کی جانب سے مردانی قوت بہت زیادہ دی گئی ہے اور وہ تیس مردوں کے برابر ہے۔

(۲) متعدد محدثین کرام نے صحیح صحیح سندوں کے ساتھ حضرت قتادۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے:

" أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدور على نسائه في الساعة من الليل والنهار وهن إحدى عشرة، قال : قلت لأنس : فهل كان يطيق ذلک؟ قال : كنا نتحدث أنه أعطي قوة ثلاثين. "

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دن و رات کے ایک حصہ میں اپنی

---

(۱) مصنف عبد الرزاق: ۷/۵۰۷

تمام عورتوں پر چکر لگا لیتے تھے اور وہ گیارہ عورتیں تھیں، قتادہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا آپ اس کی طاقت رکھتے تھے؟ تو حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم (صحابہ) کہا کرتے تھے کہ آپ کو تیس آدمیوں کی قوت دی گئی ہے۔)(۱)

یہ حدیث جسے امام بخاری رحمہ اللہ جیسے بلند پایہ محدث نے صحیح سند سے اپنی صحیح میں درج کیا ہے اور دیگر محدثین نے بھی جن کا حوالہ لکھ آیا ہوں، صحیح و جید سندوں کے ساتھ روایت کیا، یہ بتا رہی ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں عام طور پر صحابہ بھی یہی سمجھتے تھے کہ آپ کو تیس مردوں کے برابر قوت دی گئی ہے۔

آپ کو چالیس مردوں کی قوت کا دئے جانے کا ذکر بھی متعدد احادیث میں آیا ہے: (۱) مسند ابو یعلی میں بسند صحیح حضرت قتادۃ رضی اللہ عنہ ہی سے مروی ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم كان يدور على نسائه في الساعة من الليل والنهار وهن إحدى عشرة ، قال : قلت لأنس : فهل كان يطيق ذلک ؟ قال : كنا نتحدث أنه أعطي قوة أربعين ."

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دن و رات کے ایک حصہ میں اپنی تمام عورتوں پر چکر لگا لیتے تھے اور وہ گیارہ عورتیں تھیں، قتادہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا آپ اس کی

---

(۱) بخاری: ۲۶۵، مسند احمد: ۱۴۱۴۱، صحیح ابن خزیمہ: ۱/۱۱۵، صحیح ابن حبان: ۴/۸، مسند ابویعلی: ۵/۳۱۸، سنن نسائی کبری: ۵/۳۲۸، سنن بیہقی: ۷/۵۴

طاقت رکھتے تھے؟ تو حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم (صحابہ) کہا کرتے تھے کہ آپ کو چالیس آدمیوں کی قوت دی گئی ہے۔)(۱)

(۲) امام طبرانی رحمہ اللہ نے "معجم اوسط" میں حضرت عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ (یعنی حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے) روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"أعطيت قوة أربعين في البطش والنكاح ." الخ

(مجھے پکڑنے اور نکاح کرنے کے سلسلہ میں چالیس مردوں کی قوت دی گئی ہے۔)(۲)

مگر اس کی سند ضعیف ہے؛ کیوں کہ اس کی سند میں ایک راوی مغیرہ بن قیس ہے جو ضعیف ہے۔(۳)

(۳) حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے ابونعیم رضی اللہ عنہ نے اور حضرت صفوان بن سلیم رضی اللہ عنہ سے ابن سعد رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" أتاني جبريل بقدر، يقال لها الكفيت، فأكلت منها أكلة، فأعطيت قوة أربعين رجلا في الجماع ."

(میرے پاس جبریل ایک قسم کے کھانے کی ہانڈی لے کر آئے جس کو "کفیت" کہا جاتا ہے، میں نے اس میں سے ایک لقمہ کھایا، تو مجھے جماع میں چالیس مردوں کے برابر قوت عطا فرمائی گئی۔)(۴)

---

(۱) مسند ابو یعلی: ۴۵۶/۵ و اسنادہ صحیح، و بیہقی: ۵۴/۷

(۲) المعجم الاوسط: ۱۷۸/۱

(۳) مجمع الزوائد: ۲۹۳/۴ و ۲۶۹/۸

(۴) حلیة الاولیاء: ۳۷۶/۸ و طبقات ابن سعد: ۱۹۲/۸

(۴) حضرت طاؤس رحمہ اللہ جو ایک تابعی ہیں ان سے بھی مرسلا مروی ہے کہ: ''أعطي رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قوة أربعين رجلا في الجماع'' (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جماع میں چالیس مردوں کی قوت دی گئی تھی) اور عبدالرزاق میں شک کے ساتھ ہے کہ: '' قوة أربعين أو خمسة و أربعين '' (چالیس کی یا پینتالیس کی۔)(۱)

یہ اس سلسلہ کی چند روایات ہیں، جن سے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قوت و طاقت میں عام لوگوں سے بہت بڑھا ہوا ہونا واضح ہوتا ہے، اب رہا یہ سوال کہ روایات میں تیس کا بھی ذکر ہے اور چالیس کا بھی تو کون بات صحیح ہے، اس کے بارے صحت روایت کے اعتبار سے تیس والی بات زیادہ صحیح ہے، تاہم ان میں تطبیق بھی ممکن ہے، وہ اس طرح کہ ہوسکتا ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اولا تیس مردوں کی قوت دی گئی ہو اور پھر بعد میں اس میں اور اضافہ کر کے چالیس کی قوت دیدی گئی ہو۔ واللہ اعلم

آخری بات

اس جواب کے بعد آپ سے یہ پوچھنا ہے کہ آپ کو اس بات پر کیوں حیرت و تعجب ہوا کہ ''اللہ کے نبی کو عام لوگوں سے زیادہ طاقت دی گئی ہے'' یہ تو کسی بھی قسم کے تعجب کی بات ہی نہیں ہے؛ بل کہ عقل و ایمان کا تقاضا ہے اور آپ کو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ صرف ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی نہیں؛ بل کہ جملہ انبیا کو اللہ تعالے نے عام لوگوں سے ہر چیز میں نمایاں طور پر پیدا کیا، یہ حضرات تھے تو بشر و انسان؛ مگر بشریت و انسانیت کے سب سے بلند ترین مقام پر فائز تھے، ان کے ظاہری کمالات

(۱) مصنف عبد الرزاق: ۵۰۶/۷، مسند حارث: ۸۷۷/۲، طبقات ابن سعد: ۳۷۴/۱

سے لے کر باطنی کمالات تک سب باتیں حیران کن و تعجب خیز ہی تھیں، عقل وعلم ایسا کہ کسی کا ایسا نہیں، جب کہ کسی استاد سے وہ پڑھتے نہیں، اخلاق ایسے کہ کوئی ان کے گرد کو بھی نہیں پہنچ سکتا، زبان میں فصاحت و بلاغت ایسی کہ جادو کو مات کر دے، صورت کا نقشہ اور حسن ایسا کہ دنیا میں کوئی اس کی نظیر نہیں اور چاند بے نور معلوم ہو، الغرض نبی کی ہر ہر بات ایک معجزہ ہوتی ہے اور آپ کو صرف اسی ایک بات پر کیا اور کیوں تعجب ہوا؟ کیا آپ اللہ کے نبی کی عقل کو عام لوگوں کی عقل کے برابر اور آپ کے علم کو عام لوگوں کے علم کے برابر اور آپ کے اخلاق کو عام لوگوں کے اخلاق کی طرح اور آپ کے حسن و جمال کو عام لوگوں کے حسن و جمال کے برابر سمجھتے ہیں؟ اگر ایسا سمجھتے ہیں تو یہ بات ایک مومن سے بعید ہے، اسی طرح قوت وطاقت میں بھی اللہ کے نبی کو عام لوگوں سے برتری وفوقیت دی جائے تو یہ عین عقل وایمان کا تقاضا ہے، کہ نبی ایسا ہی نمایاں ہونا چاہئے۔

آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالے مسلمانوں کو علم وعقل بھی دے اور علم اور اہل علم کی قدر بھی دے، ادب ولیاقت بھی دے، اور یہود و کفار کی سازشوں کا شکار ہونے سے بچائے۔ آمین۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

رمضان کی فجر میں جلدی کرنے کا حکم

ہمارے ان علاقوں میں رمضان المبارک کی فجر کی نماز غلس یعنی اندھیری میں پڑھ لینے کا بہت سے مقامات پر رواج ہے اور اس میں مصلحت یہ ہے کہ لوگ سحری کے بعد آرام کرنے کے متمنی ہوتے ہیں، اگر نماز فجر کو اسفار میں پڑھنے کا اہتمام کیا جائے گا تو ممکن ہے کہ بہت سے لوگ یا تو نماز ہی نہ پڑھیں کہ نیند ان کو اپنی آغوش میں لے لے گی یا وہ جماعت سے محروم رہ جائیں۔

اب سوال یہ ہے کہ حضرات علما احناف کے نزدیک فجر کی نماز کو دیر سے یعنی اسفار میں پڑھنا افضل ہے، تو کیا رمضان میں اس کے خلاف جلدی پڑھ لینے کی گنجائش ہے اور کیا اس جلدی پڑھ لینے سے نماز مکروہ یا کم از کم غیر مستحب قرار پائے گی یا نہیں؟

یہ سوال مجھ سے بہت سے لوگوں نے کیا اور برابر یہ سوال لوگوں میں سے بعض مسائل سے واقف حضرات کے مابین اُٹھا ہوا ہے، احقر کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً: تو یہ مسئلہ کہ فجر کی نماز غلس یعنی اندھیری میں پڑھنا افضل ہے یا اسفار یعنی سفیدی ہونے کے بعد افضل ہے، خود اختلافی ہے۔ صحابہ میں سے حضرت ابو بکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت ابو موسی، حضرت عبد اللہ بن زبیر، حضرت انس بن

مالک، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ غلس (اندھیری) میں پڑھنا افضل ہے اور ائمہ میں امام شافعی امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے اور اس کے برخلاف اسفار میں پڑھنے کا افضل ہونا صحابہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے اور ابراہیم نخعی، امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام سفیان ثوری رحمہم اللہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

جب غلس میں پڑھنے کو بہت سے صحابہ اور ائمہ افضل قرار دیتے ہیں تو کسی دینی وشرعی مصلحت سے رمضان مبارک میں اس پر عمل کرنا بلاشبہ درست ہوگا۔

ثانیاً: ہمارے بعض علما نے تصریح کی ہے کہ تمام نمازوں میں افضل یہی ہے کہ اول وقت میں ادا کی جائیں الا یہ کہ تاخیر میں کوئی فضیلت کی بات حاصل ہو، جیسے جماعت کی کثرت کہ اگر جماعت بڑھانے کے لیے تاخیر کریں تو ٹھیک، ورنہ تمام نمازوں کا اول وقت ہی میں ادا کرنا افضل ہے۔

علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے:

" ذكر شراح الهداية وغيرهم في باب التيمم أن أداء الصلوة في أول الوقت أفضل إلا إذا تضمّن التاخيرُ فضيلةً لا تحصل بدونه كتكثير الجماعة ، ولهذا كان أولى للنساء أن يصلين في أول الوقت؛ لأنهن لايخرجن إلى الجماعة."

(شراح ہدایہ اور دیگر علما نے تیمّم کے باب میں ذکر کیا ہے کہ اول وقت میں نماز کی ادائیگی افضل ہے الا یہ کہ تاخیر کسی ایسی فضیلت کو شامل ہو جو اس کے بغیر حاصل نہ ہوسکتی ہو، جیسے جماعت کی تکثیر اور اسی لیے

عورتوں کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ اول وقت میں نماز پڑھ لیں ؛ کیوں کہ وہ جماعت کے لیے باہر نہیں نکلتیں۔)(۱)

اس اصول پر اگر چہ بعض علما نے بحث کی ہے جیسا کہ ثقافی نے اور ان کی تائید میں ابن نجیم نے مگر دوسرے علما جیسے ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے شراح ہدایہ کی بات کی پوری تائید کی ہے۔

چناں چہ علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ نے منحۃ الخالق میں فرمایا ہے:

" إن المواضع التي صرح أئمتنا فيها باستحاب التأخير كلها متضمنة فضيلةً ، فمنها تأخير الفجر إلى الإسفار لما فيه من تكثير الجماعة ، وتوسيع الحال إلى النائم والضعيف في إدراک فضل الجماعة الخ."

(ہمارے علما نے جن موقعوں پر تاخیر کے مستحب ہونے کی تصریح کی ہے وہ سب کے سب کسی نہ کسی فضیلت کو شامل ہیں، جیسے فجر کی نماز میں اسفار تک تاخیر کرنا اس لیے کہ اس میں جماعت زیادہ ہوگی اور سونے والے اور ضعیف آدمی کو جماعت کی فضیلت پانے میں سہولت ہوگی۔)(۲)

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے درمختار میں بھی اسی بات کو پوری قوت کے ساتھ پیش کیا ہے۔(۳)

---

(۱) شامي: ۱/۳٦۷

(۲) منحة الخالق على البحر الرائق : ۱/۱۵۵

(۳) شامي: ۱/۲۳۹

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ ہمارے علما کے نزدیک بھی اول وقت نماز ادا کرنا ہی مستحب ہے اور بعض نمازوں میں جو تاخیر کو مستحب قرار دیا ہے یہ اس وجہ سے کہ اس تاخیر سے جماعت کثیر ہوگی ورنہ تاخیر کرنا مستحسن نہ ہوگا۔

اس اصول پر جب ہم غور کرتے ہیں تو اس کے مطابق رمضان کی فجر کا غلس میں پڑھنا مستحب قرار پاتا ہے؛ کیوں کہ رمضان میں فجر میں سحری کے بعد سبھی لوگ مساجد میں جمع ہو جاتے ہیں اور جماعت کثیر ہوتی ہے اور وہ فائدہ غلس ہی میں متحقق ہو جاتا ہے جس کے حصول کے لیے فقہا نے فجر میں تاخیر کو مستحب قرار دیا تھا اور تکثیر جماعت کے لیے تاخیر کی ضرورت نہیں رہتی جو عام دنوں میں رہتی ہے اور پھر جب کہ تاخیر سے جماعت کے کم ہو جانے کا اندیشہ وخطرہ بھی ہے جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں؛ کیوں کہ لوگ سحری کے بعد آرام کرنے کے خواہش مند ہوتے ہیں اور اس کی ضرورت بھی رہتی ہے اور بہت سوں پر نیند کا غلبہ بھی ایسا شدید ہوتا ہے کہ اگر جماعت میں تاخیر کی جائے تو وہ سب نیند کے آغوش میں پہنچ جاتے ہیں اور جماعت ہی سے نہیں، بل کہ خود نماز سے بھی محروم رہ جاتے ہیں تو پھر جلدی نماز پڑھنا ہی مستحب ہوگا؛ لہٰذا ہمارے ان علاقوں کا یہ طریقہ کہ رمضان کی فجر غلس میں پڑھ لیتے ہیں درست اور صحیح اور اصول فقہ کے مطابق ہے۔

فقط

حررہ العبد شعیب اللہ خان

۴/ رمضان ۱۴۱۲ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

چند اہم فتاوی
صدیق دیندار اور دیندار انجمن

سوال

علما دین مفتیان شرع متین مندرہ ذیل مسائل کے سلسلے میں شریعت کی روشنی میں کیا فرماتے ہیں:

(۱)صدیق دیندار چن بسویشور کیا قادیانی تھا اور دیندار انجمن کیا قادیانی فرقہ ہے۔

(۲)صدیق دیندار چن بسویشور اور دیندار انجمن کے ارکان کے سلسلے میں علمائے دین کا کیا فتوی ہے۔

(۳)دیندار انجمن کے ساتھ مسلمانوں کا کیا رویہ ہونا چاہئے۔

(۴)دیندار انجمن کے اراکین اور صدیق دیندار کو ماننے والے بھی کلمہ پڑھتے ہیں اس کا کیا حکم ہے۔

اس سلسلہ میں علما کا کیا فتوی ہے رہنمائی کے طالب ہیں۔

طالب فتوی

مرکزی مشاورت، ٹمکور، کرناٹک

الجواب ومنہ الحق الصواب

(۱) صدیق دیندار چن بسویشور جو حیدر آباد کا باشندہ تھا اور اس نے آصف نگر میں ایک خانقاہ بنام ''خانقاہ سرور عالم'' یا ''جگت گرو آشرم'' قائم کی تھی وہ قادیانی تھا اور مرزا غلام احمد قادیانی جیسے جھوٹے مدعی نبوت کو سچا مانتا تھا اور آخر تک اس کی صداقت پر ایمان رکھتا تھا، اس کا ثبوت خود صدیق دیندار کی کتابوں سے ہوتا ہے۔

چناں چہ وہ اپنی کتاب ''مہر نبوت'' میں لکھتا ہے:

''نبیوں کے اسرار مجھ پر کھلنے کے دو اسباب ہیں: پہلا سبب یہ کہ فقیر ۱۹۰۸ء میں فتنۂ دجال سے کما حقہ واقف ہو کر جستجوئے مسیح میں تھا، ۱۹۱۴ء میں مسیح (مرزا غلام احمد) کو پایا اور نہایت مخلصانہ طور پر اٹھائیس سال کی عمر میں ترک دنیا کر کے مزید حصول علم کے لیے قادیان پہنچا اور مرزا صاحب (غلام احمد قادیانی) کے تحریر کردہ دس ہزار صفحات سے جن میں تین سو جگہ مسئلہ نبوت کو حل کرنے کی کوشش کی گئی، پورا پورا واقف ہو گیا، اس طرح ''اسرار نبوت'' کے کھلنے کا اس فقیر پر یہ پہلا سبب ہے۔''(۱)

نیز قادیانی خلافت کے دوسرے سربراہ مرزا بشیر الدین محمود کے ہاتھ پر صدیق دیندار کے بیعت ہونے اور اس کو خلیفہ ماننے پر درج ذیل بیان شاہد ہے، صدیق دیندار لکھتا ہے:

''گزشتہ تین سال میں میاں (محمود احمد) صاحب کے نام میں نے متعدد خطوط بھیجے اور بار ہا لکھا کہ ''دکن کے اولیاء اللہ'' (یعنی ہندو سادھو وغیرہ) کے کتب پکار پکار کر کہہ رہے ہیں کہ ایک شخص شمال میں ویرسنت

(۱) مہر نبوت: ۲۵

(اولوالعزم) محمود نامی پیدا ہوگا، وشنو (غلام احمد قادیانی) کی گاڑی پر بیٹھے گا۔(۱)

اسی کتاب میں خلیفۂ قادیان میاں محمود احمد کو لکھا ہے کہ: ''اے خلیفہ جماعت احمدیہ! میں آپ کو ایک زمانہ سے جانتا ہوں کہ آپ متقی ضرور ہیں''۔(۲)

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ صدیق دیندار مرزا غلام احمد قادیانی کی صداقت کا اوراس کے خلیفہ و بیٹے مرزا بشیر الدین محمود کا قائل تھا۔

اوراس کی ایک مزید دلیل یہ ہے کہ اس نے اپنے متعلق جو دعوے ''یوسف موعوذ'' وغیرہ کے کیے ہیں ان کے لیے زیادہ تر مرزا غلام احمد قادیانی کی عبارتوں اور پیش گوئیوں سے استدلال کیا ہے، جیسا کہ اس کی کتابوں سے واضح ہے؛ لہٰذا صدیق دیندار کے قادیانی اور کافر و مرتد ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

بل کہ اس سے آگے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ 'دیندار انجمن'' کی تحریک دراصل قادیانی تحریک ہی کا ایک جز اور حصہ ہے، چناں چہ صدیق دیندار نے قادیان کے نائب ناظر دعوت و تبلیغ کے ایک خط کا ذکر کیا ہے جس سے یہ راز طشت ازبام ہو جاتا ہے، وہ خط یہ ہے:

مکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ:

''عرض یہ ہے کہ مجلس مشاورت کے بعد آئندہ سال کے پروگرام میں دکن کی طرف وفد بھیجنے کی کوئی کوشش کی جائے گی، بہ ہر حال آپ کام کرتے رہیے............کام کی رپورٹ براہ کرم ضرور بھیج دیا

---

(۱) خادم خاتم النبیین: ۱۰

(۲) خادم خاتم النبیین: ۷۳

کریں اور مشکلات اور نتائج سے آگاہ کرتے رہیں۔'' فقط (۱)

اس کے بعد کیا کوئی ذی عقل و ہوش انسان اس میں شک کرسکتا ہے کہ دیندار انجمن کی تحریک قادیانی تحریک کا حصہ ہے۔ حاصل یہ کہ صدیق دیندار فی الواقع قادیانی تھا اور اس تحریک کا داعی و مبلغ تھا، پھر مرزا کی عبارات کا فائدہ اٹھاتے ہوئے کبھی اپنے آپ کو یوسف موعود کہا اور کبھی اپنے آپ کو خدا ہی بتا دیا۔

(۲) صدیق دیندار جیسا کہ عرض کیا گیا قادیانی تھا؛ نیز اس نے متضاد و متعدد دعوے کیے جن میں سے بعض دعوے یقیناً کفر ہیں؛ لہٰذا یہ شخص کافر و مرتد تھا؛ اور جو اس کو سچا مانے وہ بھی بالیقین کافر و مرتد ہے؛ اس لئے علما اسلام صدیق دیندار اور اس کے ماننے والوں کو کافر قرار دیتے ہیں۔

چناں چہ عالم اسلام کے مشہور مفتی حضرت مولانا رشید احمد صاحب لدھیانوی رَحِمَہُ اللّٰہ لکھتے ہیں:

''چوں کہ حضور عَلَیْہِ السَّلَام کے بعد چن بسویشور مدعی نبوت نیز یوسف موعود اور مأمور وقت اور دیگر انبیا کرام علیہم السلام کے مثیل ہونے اور اس سے بڑھ کر اپنے اندر حلول خدا کا مدعی ہے اس لیے چن بسویشور کافر و مرتد اور دائرۂ اسلام سے خارج ہے اور اس کو نبی یا بزرگ یا مسلمان سمجھنے والا بھی کافر ہے، دیندار انجمن والے جو اپنے کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں اور ان کو اپنا دینی پیشوا مانتے ہیں وہ بھی مرتد دائرۂ اسلام سے خارج ہیں۔'' (۲)

---

(۱) خادم خاتم النبیین : ۸۷

(۲) احسن الفتاوی: ۱/۲۷۹

(۳) دیندار انجمن کے اراکین اور ان کو حق پر ماننے والے لوگ چوں کہ کافر ہیں اس لیے ان کے ساتھ وہی سلوک کرنا چاہیئے جو مرزا غلام احمد قادیانی اور قادیانیوں کے ساتھ کیا جاتا ہے؛ کیوں کہ یہ دونوں فی الواقع ایک ہی شجر کے برگ و بار ہیں؛ لہٰذا ان سے میل جول اور دوستانہ تعلقات حرام و ناجائز ہیں، بل کہ ان سے لین دین اور معاملاتی تعلق بھی نہ رکھا جائے اور مسلمانوں کی مساجد میں آنے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن ہونے سے ان کو روکا جائے جس طرح غیر مسلم کا حکم ہے۔

(۴) دیندار انجمن والے کلمۂ اسلام پڑھ کر لوگوں کو دھوکہ دیتے ہیں جس طرح قادیانی لوگ بھی کلمہ پڑھ کر لوگوں کو دھوکہ دیتے ہیں، بات دراصل یہ ہے کہ غلام احمد قادیانی جس طرح اپنے آپ کو نعوذ باللہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا بروز اور خود کے وجود کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ثانی قرار دیتا تھا اور ''محمد رسول اللہ'' سے نعوذ باللہ خود اپنے آپ کو مراد لیتا تھا، اسی طرح اس کا یہ چیلہ صدیق دیندار بھی نعوذ باللہ اپنے آپ کو حضور علیہ السلام کا بروز اور خود کے وجود کو آپ کی بعثت ثانی کہتا تھا۔

چنانچہ ''مہر نبوت'' میں لکھا ہے:

> ''دوسرے الفاظ میں اس ولی (صدیق دیندار) کے وجود میں بہ زمانۂ قیامت حضور منبع انوار خود تشریف لاتے ہیں اس حقیقت کی وجہ سے یہ بہ روزِ محمد کہلاتا ہے۔''(۱)

نیز صدیق دیندار اپنے اشعار میں مزید کہتا ہے:

---

(۱) مہر نبوت:۴۳

❁ روز محمد ہے نبیوں کا حاکم ❁

ہے مظہر خدا کا قرآن کا ہے عالم ❁ ہے قاضی شہر حوض کوثر کا قاسم (۱)

گویا وہ خود نعوذ باللہ ''محمد رسول اللہ'' ہے، اب یہ لوگ اگر کلمہ پڑھتے ہیں تو اس سے مراد مکہ میں پیدا ہونے والے محمد صلی اللہ علیہ وسلم نہیں ہوتے؛ بل کہ ''محمد'' کا نام کہہ کر نعوذ باللہ صدیق دیندار مراد ہوتا ہے؛ لہٰذا ان کے کلمہ پڑھنے سے اہل اسلام کو دھوکہ نہ کھانا چاہیے۔

غرض یہ کہ صدیق دیندر راچن بسویشور قادیانی تھا اور مرتد و کافر اور اس کے ماننے والے بھی کافر و مرتد ہیں، ان سے تعلقات دوستانہ رکھنا حرام ہے، اور دنیوی علقات جیسے لین دین بھی نہ رکھنا چاہئے۔ (ھذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب)

فقط

محمد شعیب اللہ عفی عنہ
(الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور)
۸/ ربیع الثانی ۱۴۲۱ھ

---

(۱) مہر نبوت: ۴۳

بسم اللہ الرحمن الرحیم

رجب کے روزوں کی تحقیق

سوال

عوام الناس میں مشہور ہے کہ رجب کی ستائیسویں تاریخ کا روزہ ایک ہزار روزوں کے برابر ہے، کیا رجب کی ستائیسویں تاریخ میں روزوں کے بارے میں کوئی حدیث آئی ہے اور اگر آئی ہے تو اس کا درجہ کیا ہے؟ اور کیا رجب میں روزے کی کوئی فضیلت ثابت ہے؟

الجواب

رجب میں بلا تعیین یوم و تاریخ مطلقاً روزہ کے بارے میں چند احادیث وارد ہیں جن میں کچھ ضعف پایا جاتا ہے، امام بیہقی رحمہ اللہ نے ''شعب الایمان'' اور ''فضائل الأوقات'' میں اور دیگر علما نے اپنی کتابوں میں ان کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً:

(ا) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''إن في الجنة نهراً يقال له رجب أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل ، من صام من رجب يوماً سقاه الله من ذلک النهر.''

(جنت میں ایک نہر ہے جس کو رجب کہا جاتا ہے، وہ دودھ سے زیادہ سفید اور شہد سے زیادہ میٹھی ہے، جو شخص رجب میں کسی دن کا روزہ رکھتا ہے اللہ تعالےٰ اس کو اس نہر میں سے پلائیں گے۔)(۱)

(۲) ایک لمبی حدیث عبدالعزیز بن سعید کے واسطے سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''جس نے رجب کا ایک روزہ رکھا وہ ایسا ہے جیسے ایک سال کے روزے رکھا ہو اور جس نے رجب کے سات روزے رکھے اس سے جہنم کے ساتوں دروازے بند کر دئے جاتے ہیں اور جس نے آٹھ رکھے اس کے لیے جنت کے آٹھوں دروازے کھول دئے جاتے ہیں اور جس نے دس رکھے وہ جو بھی اللہ تعالےٰ سے سوال کرے گا اللہ اس کو عطا کریں گے، اور جس نے پندرہ دن کے روزے رکھے آسمان سے ایک منادی اس کو پکار کر کہتا ہے کہ تیرے پچھلے سب گناہ بخش دئے گئے؛ لہٰذا ازسرِ نو عمل شروع کر، کہ تیری ساری برائیاں نیکیوں سے بدل دی گئیں۔ الخ''(۲)

(۳) امام ابن الجوزی رحمہ اللہ نے ''الموضوعات'' میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اسی کے قریب قریب ایک حدیث ذکر کی ہے، جس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رجب ایک عظیم مہینہ ہے، جس نے اس کا ایک روزہ رکھا اس کے لئے اللہ تعالےٰ ایک سال کے روزوں کا ثواب لکھتے ہیں اور جس نے دو روزے رکھے اس کے لیے اور خاص ستائیسویں میں روزے کے بارے میں بھی چند احادیث آئی ہیں جو انتہائی ضعیف ہیں:

---

(۱) شعب الایمان : ۳/۳٦۷، فضائل الاوقات: ۱/۹۱

(۲) شعب الایمان : ۳/۳٦۸، فضائل الاوقات: ۱/۹۳

(۱) حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”في رجب يوم و ليلة ، من صام ذلك اليوم و قام تلك الليلة كان كمن صام من الدهر مائة سنة وقام مائة سنة، وهو لثلاث بقين من رجب و فيه بعث محمد صلی اللہ علیہ وسلم .“

(ماہ رجب میں ایک دن اور رات ہے جو شخص اس دن میں روزہ رکھے اور رات میں قیام کرے وہ ایسا ہے جیسے اس نے ایک سال کے روزے رکھے ہوں اور ایک سال رات بھر قیام کیا ہو اور وہ رجب کی ستائیسویں ہے اور اس میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے۔)(۱)

امام بیہقی رحمہ اللہ نے ”شعب الایمان“ میں اس کو مناکیر میں شمار کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی سند میں خالد بن الھیاج الھروی ہے، جس کے بارے میں شیخ عبدالحق دہلوی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ یہ ایسا متروک راوی ہے جس سے ساری آفت ہے۔(۲)

(۲) خطیب نے تاریخ بغداد میں بروایت حبشون بن موسی، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”من صام سبعة و عشرين من رجب كتب له صيام ستين شهراً وهو أول يوم نزل جبريل علیہ السلام على محمد بالرسالة .“ (۳)

---

(۱) شعب الایمان: ۳/۳۷۳،فضائل الاوقات: ۱/۹۶،مسند الفردوس: ۳/۱۴۲

(۲) ما ثبت بالسنةمترجم: ۱۷۱

(۳) تاریخ بغداد : ۸/۲۸۹

خطیب رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ حدیث حبشون کی روایت سے مشہور ہے اور یہ کہا جاتا تھا کہ اس کو بیان کرنے میں وہ متفرد ہے؛ مگر احمد بن عبداللہ النیر ی نے ان کی متابعت کی ہے۔

اور خطیب ہی کے حوالے سے اس کو ابن عساکر رحمہ اللہ نے تاریخ دمشق میں بھی روایت کیا ہے۔(۱)

ابن الجوزی رحمہ اللہ نے اس کو ''العلل المتناهية'' میں وارد کر کے اولاً خطیب رحمہ اللہ کا مذکورہ کلام نقل کیا ہے پھر کہا:

''وهذا حديث لا يجوز الاحتجاج به ومن فوقه إلى أبي هريرة ضعفاء .'' (۲)

اس کا ایک راوی مطر الوراق ہے، اس کو ابو حاتم نے ابن ابی لیلی کے مشابہ کہا ہے یعنی سوء حافظہ میں۔(۳)

صاحب ''لطائف المعارف'' نے فرمایا:

'' وأما الصيام فلم يصح في فضل صوم رجب بخصوصه شيء عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم .''

(یعنی خصوصیت سے رجب کے روزوں کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز صحیح طور پر ثابت نہیں۔)(۴)

---

(۱) تاريخ دمشق : ۲۳۳/۴۲

(۲) العلل المتناهية: ۲۲۷/۱

(۳) العلل : ۴۰۹/۱،تهذيب الكمال : ۵۳/۲۸،تهذيب التهذيب: ۱۵۲/۱۰

(۴) لطائف المعارف: ۱۳۰/۱

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پل صراط کی مسافت

ایک روایت کی تحقیق

سوال

کہا جاتا ہے کہ پل صراط ڈیڑھ ہزار برس کی مسافت ہے، جس میں سے پانچ سو برس چڑھنے کی، پانچ سو برس درمیانی اور پنسو برس اُترنے کی مسافت ہے۔ کیا اس سلسلہ میں کوئی حدیث ہے؟

الجواب

اس سلسلہ میں احقر کی نظر سے کوئی مرفوع یا موقوف حدیث نہیں گزری، البتہ مشہور صوفی بزرگ حضرت بشر بن الحارث الحافی کے واسطے سے ابن عساکر رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں حضرت فضیل بن عیاض رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

''بلغني أن الصراط مسيرة خمسة عشر ألف سنة ، خمسة آلاف صعود ،و خمسة آلاف هبوط و خمسة آلاف مستوي الخ .''

(مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ پل صراط کی مسافت پندرہ ہزار برس کی ہے، پانچ سو برس چڑھنے کی، پانچ سو برس اُترنے کی اور پانچ سو برس برابر کی۔)(۱)

اور حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے بھی "فتح الباري" میں اس کو نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ معضل ہے، جو ثابت نہیں ہے۔(۲)

اور ابن رجب حنبلی نے "التخويف من النار" میں بشر بن الحارث الحافی ہی سے حضرت فضیل بن عیاض رحمہ اللہ کا ایک دوسرا قول نقل کیا ہے کہ حضرت فضیل نے ان سے کہا کہ:

" يا بشر ! مسيرة الصراط خمسة عشر ألف فرسخ ، فانظر كيف تكون على الصراط ."

(اے بشر! پل صراط کی مسافت پندرہ ہزار فرسخ ہے، پس غور کرلو کہ پل صراط پر تم کیسے رہو گے۔)(۳)

اور اس سلسلہ میں ابن رجب نے بعض زاہدین کا ایک دوسرا قول بھی نقل کیا ہے، چناں چہ محمد بن سماک رحمہ اللہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے اہل بصرہ کے زاہدوں میں سے ایک سے سنا کہ وہ حضرات کہتے تھے:

"الصراط ثلاثة ألف سنة، ألف سنة يصعدون فيه، وألف سنة يستوى بهم، وألف سنة يهبطون منه ."

---

(۱) تاريخ دمشق لابن عساكر: ۳۹۶/۴۸

(۲) فتح الباري: ۴۵۴/۱۱

(۳) التخويف من النار: ۲۳۳

(پل صراط تین ہزار برس کی مسافت ہے، ایک ہزار برس لوگ اس
پر چڑھیں گے، ایک ہزار برس درمیان میں ہوں گے اور ایک ہزار برس
اس پر سے اتریں گے۔)(۱)

الغرض اس سلسلے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث یا کسی صحابی کا کوئی قول نہیں ملا؛ بل کہ ان صوفیاء و بزرگوں سے یہ روایات ملتی ہیں؛ لہٰذا ان پر ایمان رکھنا تو ضروری نہیں؛ مگر امکان ہے کہ ایسا ہو۔ واللہ اعلم۔

محمد شعیب اللہ خان

(۱) التخویف من النار: ۲۳۳

بسم اللہ الرحمن الرحیم

صلوۃ الاشراق کا ثبوت کیا ہے؟

سوال

صلوۃ الاشراق کے نام سے طلوع شمس کے بعد سورج کے کچھ بلند ہونے پر جو نماز پڑھی جاتی ہے، کیا احادیث سے اس کا ثبوت ہے؟ ایک مولانا جو اہل حدیث ہیں کہہ رہے تھے کہ احادیث سے اس کا ثبوت نہیں ہے۔ احادیث میں صرف صلوۃ الضحی (چاشت کی نماز) کا ذکر ملتا ہے، لوگوں نے اس میں ایک نماز اشراق کا بھی اضافہ کر دیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ نماز اشراق کا نام بھی کسی حدیث سے ثابت نہیں، کیا یہ بات صحیح ہے؟ اگر نہیں تو آپ سے گزارش ہے کہ نماز اشراق کی دلیل احادیث سے بیان فرمائیں اور احادیث کا حوالہ بھی ارشاد فرمائیں؟

(عبد اللطیف)

الجواب

اکثر محدثین نے اپنی کتابوں میں صرف صلاۃ الضحی کا باب قائم کیا ہے اور صلاۃ الاشراق کا باب عام طور پر مصنفین کتب حدیث کے یہاں نہیں ملتا، اس لئے علماء کا ایک طبقہ یہ کہتا ہے کہ صلاۃ الاشراق کوئی الگ اور مستقل نماز نہیں ہے، اور ایک طبقہ یہ

کہتا ہے کہ بعض روایات حدیثیہ سے ان دونمازوں صلاۃ الضحی اور صلاۃ الاشراق کا الگ الگ نمازیں ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لیے یہ دونمازیں ہیں اوران حضرات نے اس سلسلے میں متعدد احادیث سے استدلال کیا ہے:

(۱) حضرت ابو درداء اور حضرت ابو ذر، حضرت ابو امامہ، حضرت نعیم بن ھمار حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالے کا یہ قول نقل کیا:

"ابن آدم ! أركع لي من أول النهارأربع ركعات أكفك آخره ."

(اے ابن آدم! تو میرے لیے دن کے شروع میں چار رکعتیں پڑھ لے، میں دن کے آخری حصہ میں تیرے لیے کفایت کروں گا۔)(۱)

یہ حدیث صحیح وحسن سندوں سے ثابت ہے، اس میں جو اول دن میں چار رکعات کا ذکر ہے اس سے نماز اشراق متعدد حضرات نے مراد لیا ہے۔

(۲) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

" من صلى الغداة في جماعة ثم قعد يذكر اللّٰه حتى تطلع الشمس ثم صلى ركعتين كانت له كأجر حجة و

(۱) ترمذی عن ابی الدرداء وابی ذر : ۴۷۵،واحمدعن نعیم بن همار: ۵/۲۸۶، وعن ابی الدرداء : ۶/۴۴۰، والنسائی فی الکبری عن نعیم بن همار: ۱/۱۷۷، والدارمی عن نعیم بن همار : ۱/۴۰۱، وابن حبان عن نعیم بن همار: ۶/۲۷۳، والطبرانی فی المعجم الکبیر عن ابی امامة : ۸/۱۷۹، وعن ابن عمر : ۱۲/۴۰۷، وابو نعیم فی الحلیة عن ابی الدرداء وابی ذر : ۵/۱۳۷

عمرة ،قال قال رسول اللهﷺ : تامة تامة."

(جو شخص فجر کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھے پھر بیٹھ کر اللہ کا ذکر کرتا رہے یہاں تک کہ سورج طلوع ہو جائے، پھر دو رکعات پڑھے تو اس کے لئے ایک حج وعمرہ کا اجر ہوگا، حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ پورا پورا ملے گا۔)(۱)

ان احادیث میں شروع دن میں جس نماز کا ذکر ہے اس کو بعض علما نے اشراق کی نماز پر محمول کیا ہے، کیوں کہ یہی نماز اول دن میں پڑھی جاتی ہے۔ علامہ سراج احمد رحمۃ اللہ نے شرح ترمذی میں کہا:

" إن المتعارف في أول النهار صلاتان: الأولى بعد طلوع الشمس و ارتفاعها قد ر رمح أو رمحين ، ويقال لها :صلاة الإشراق، والثانية عند ارتفاع الشمس قدر ربع النهار إلى ما قبل الزوال، ويقال لها: صلاة الضحى ، واسم الضحى في كثير من الأحاديث شامل لكليهما."

(دن کے اول میں دو نمازیں معروف ہیں: ایک طلوع شمس اور اس کے ایک یا دو نیزہ کے برابر بلند ہونے کے بعد اور اس کو نماز اشراق کہا جاتا ہے اور دوسری چوتھائی دن کے برابر سورج کے طلوع ہونے سے زوال تک اور اس کو نماز ضحیٰ یعنی چاشت کی نماز کہا جاتا ہے اور ضحیٰ کا نام بہت سی احادیث میں دونوں کو شامل ہے۔)(۲)

---

(۱) ترمذي: ۵۷۶

(۲) بحواله اعلاء السنن : ۷/۲۴-۲۵

اس سے معلوم ہوا کہ احادیث میں اگرچہ دونوں نمازوں کے لیے ایک نام آیا ہے، تاہم یہ نمازیں دو ہیں، ایک شروع دن میں سورج کے ذرا سا طلوع ہونے کے بعد پڑھی جاتی ہے اور دوسری اس وقت جب سورج مزید بلند ہوکر زوال کے قریب ہوجاتا ہے۔

اب رہی ان حضرات کی بات جو ان احادیث میں وارد نماز کو چاشت کی نماز پر محمول کرتے ہیں تو عرض ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول ان حضرات کی تائید نہیں ؛ بل کہ تردید کرتا ہے؛ کیوں کہ احادیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول ان دونوں نمازوں کو ادا کرنے کا تھا۔

چناں چہ ایک لمبی حدیث میں حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا کانت الشمس من ھھنا کھیئتھا من ھھنا عند العصر صلی رکعتین، وإذا کانت الشمس من ھھنا کھیئتھا من ھھنا عند الظھر صلی أربعاً .“

(جب سورج یہاں مشرق میں اتنا ہوجاتا جتنا عصر کے وقت مغرب کی جانب ہوتا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت نماز پڑھتے اور جب سورج یہاں مشرق میں اتنا ہوجاتا جتنا مغرب کی جانب میں ظہر کے وقت ہوتا ہے تو چار رکعتیں پڑھتے۔)(۱)

(۱) ترمذي: ۵۹۸، نسائی: ۸۷۴، ابن ماجه: ۱۱۶۱، مسند احمد: ۱/۱۴۲، صحیح ابن خزیمة: ۲/۲۱۵، مسند ابو یعلی: ۱/۲۶۹، مسند البزار: ۲/۲۶۲-۲۶۵، مصنف ابن ابی شیبه: ۲/۱۸، سنن بیهقی: ۳/۵۱، سنن دارقطني: ۲/۸۱، مصنف عبد الرزاق: ۳/۶۳

ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں:

”كان نبي الله ا إذا زالت الشمس من مطلعها قيد رمح أو رمحين كقدر صلاة العصر من مغربها صلى ركعتين، ثم أمهل حتى إذا ارتفع الضحى صلى أربع ركعات.“ (۱)

اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک معمول یہ بتایا گیا ہے کہ جب سورج ذرا سا بلند ہوتا جیسے مغرب کی جانب عصر کے وقت ہوتا ہے تو دو رکعت نماز پڑھتے تھے، یہی اشراق کی نماز کہلاتی ہے اور جب سورج اور زیادہ بلند ہو جاتا اور اتنا ہو جاتا جتنا ظہر کے وقت مغربی جانب ہوتا ہے تو چار رکعتیں پڑھتے تھے، یہ نماز چاشت ہے۔ معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول دن کے اول میں دو نمازوں کا تھا۔

اس حدیث نے مسئلہ بالکل صاف کر دیا کہ نماز اشراق الگ ہے اور نماز چاشت جداگانہ، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول ان دونوں کو ادا کرنے کا تھا۔

اب رہا اس نماز کے نام کا مسئلہ کہ کیا یہ نام ثابت ہے؟ اولاً تو نام کا حدیث میں آنا کوئی ضروری نہیں، امتیاز کے لئے کوئی نام تجویز کر لیا جائے تو اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں، جیسے احادیث میں نماز تراویح کا نام تراویح نہیں آیا ہے، مگر امت نے اس کو تجویز کیا اور لوگوں میں بلانکیر معروف ہے، دوسرے ان مولانا کی یہ بات صحیح بھی نہیں؛ کیونکہ ایک حدیث میں ”صلاۃ الاشراق“ کا ذکر آیا اور یہ نام ثابت ہے۔

امام طبرانی رحمہ اللہ نے معجم اوسط میں حضرت ام ہانی بنت ابی طالب رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے:

---

(۱) سنن نسائی کبری: ۱/۱۷۸

" أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم دخل عليها فدعا بوَضوء في جفنه كأني أنظر إلى أثر العجين فيها ، فتوضأ ، ثم قام فصلى الضحى ، ثم قال: يا أم هانئ ! هي صلاة الإشراق."

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام ہانی کے پاس آئے اور برتن میں وضو کا پانی طلب کیا، گویا کہ میں اس برتن میں گوندھے ہوئے آٹے کا اثر دیکھ رہا ہوں، پس آپ نے وضو کیا، پھر کھڑے ہوئے اور نماز ضحیٰ پڑھی، پھر فرمایا کہ اے ام ہانی! یہ نماز اشراق ہے۔)(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اس نماز کا نام "صلوۃ الاشراق" بھی حدیث سے ثابت ہے، اور علماء نے اسی سے اس کا نام یہ رکھا ہے، تاہم بالفرض ثابت نہ بھی ہوتو یہ کوئی اعتراض کی بات نہیں ہے۔ ہاں اس حدیث سے بظاہر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نماز اشراق و نماز ضحیٰ ایک ہی ہے، مگر یہ بات صحیح نہیں ، کیونکہ جیسا کہ اوپر گزرا احادیث میں ضحیٰ کا اطلاق چاشت واشراق دونوں نمازوں پر ہوتا ہے۔ لہٰذا ہوسکتا ہے کہ یہاں آپ نے سورج نکلنے کے بعد یہ نماز پڑھی ہو اور آپ کا مقصد یہ بتانا ہو کہ اس صبح صبح پڑھی جانے والی نماز کو نماز اشراق کہتے ہیں، اگر چہ اس کا نام ضحیٰ بھی ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

---

(۱) معجم الاوسط : ۴/۲۹۶

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حالت حیض میں تلاوت قرآن

سوال

بنگلور سے شائع ہونے والے ایک انگریزی پرچہ ''REFORMS'' میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ حالتِ حیض میں عورت کو قرآن کی تلاوت کرنا جائز ہے اور جو لوگ اس کو ناجائز قرار دیتے ہیں ان کو غلط ٹھہرایا گیا ہے، جب کہ ہم لوگ شروع سے علما سے یہ سنتے چلے آئے ہیں کہ اس حالت میں قرآن کی تلاوت ممنوع ہے۔ آپ سے گزارش ہے کہ اس مسئلہ پر آپ کے ''ISLAMIC VISION'' میں روشنی ڈالیں تا کہ حقیقت حال معلوم ہو جائے۔

جواب

موجودہ دور کا ایک المیہ یہ ہے کہ بعض ناعاقبت اندیش لوگ ان مسائل پر رد وقدح میں لگے ہوئے ہیں جن پر ایک طویل زمانے سے علما وائمہ وفقہا مجتہدین کے درمیان بحث ومباحثہ ہونے کے بعد یہ بات ساری امت کے سامنے واضح طور پر آچکی اور حضرات علما وائمہ نے اس کی تصریح بھی کر دی کہ تمام ائمہ کے مسالک حق ہیں اور ان مسائل کے پیچھے ان کے پاس دلائل بھی ہیں؛ مگر کس قدر حیرت ہے کہ اس کے باوجود امت کو اُلجھانے کے لیے پھر انہی مسائل پر مشقِ ستم کی جاتی ہے اور انتشار

وافتراق کے بھنور میں امت کو پھنسانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ایسا لگتا ہے کہ ان اُلجھانے والوں کو امت کا اتحاد واتفاق اچھا نہیں لگتا اور وہ کسی کے آلۂ کار بن کر افتراق وانتشار برپا کرنا چاہتے ہیں؛ جیسے بعض لوگ آئے دن رفع یدین، آمین بالسر والجہر، فاتحہ خلف الامام وغیرہ کی بحثوں میں امت کو اُلجھاتے ہیں جبکہ ہر دو فریق نے اپنے اپنے دلائل کی بنیاد پر ان مسائل میں ایک ایک مشق کو اپنایا ہے اور ان سے پیشتر صحابہ وتابعین میں بھی ان مسائل میں دونوں شقوں پر عمل ہوتا رہا ہے۔

زیر بحث مسئلہ اسی نوعیت کا ہے کہ حیض والی عورت قرآن پاک کی تلاوت کرسکتی ہے یا نہیں؟ اس میں امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ اور دیگر بہت سے ائمہ وعلما کا مسلک یہ ہے کہ حائضہ عورت چوں کہ ناپاک ہے اس لیے اس کو اس حالت میں قرآن پاک کی تلاوت نہیں کرنا چاہئے، یہ اس کے حق میں منع ہے، اور ان کے مقابل امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ حائضہ کے لیے تلاوت جائز ہے۔

اب سلامتی کی راہ اور امت کے اتحاد واتفاق کا واحد راستہ یہ ہے کہ ہر مسلک والا اپنے اپنے امام کے مسلک کے مطابق عمل کرے؛ کیوں کہ یہ اجتہادی مسائل ہیں اور ان میں اتنی گنجائش موجود ہے۔اور اوپر عرض کر چکا ہوں کہ ایک طویل زمانہ قبل ہی یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ تمام کے تمام ائمہ حق پرست وخدا ترس اور اللہ والے تھے اور ان کے یہ مسائل شرعی دلائل میں سے کسی نہ کسی دلیل پر مبنی ہیں، اس لئے کسی پر اعتراض کی گنجائش نہیں۔اب کوئی اس سلامتی کے راستہ کو چھوڑ کر اس بات پر اڑ جائے کہ میں بحث ومباحثہ کا راستہ کھولوں گا اور کسی کی تغلیط وتردید کر کے امت میں انتشار پیدا کروں گا تو وہ نہ اسلام کا ہمدرد ہے اور نہ امت کا اور نہ ہی وہ دین کی خدمت کرنے والا ہے۔

کیوں کہ ان میں سے کسی مسلک کی تردید کا مطلب قطعی طور پر ہے اس مسلک کے تمام دلائل کی تردید، خواہ وہ قرآن پاک کی آیت ہو یا حدیث ہو یا اجماع ہو یا قیاس ہو، نیز اسی تردید میں صحابۂ کرام کے اقوال وافعال کی تردید بھی شامل ہو جاتی، کیا یہ خدمت دین ہے یا انہدام دین ہے؟

اب میں اصل مسئلہ سے متعلق بھی دو باتیں عرض کرنا چاہتا ہوں:

۱- جیسا کہ اوپر بھی عرض کیا گیا، یہ مسئلہ اختلافی ہے؛ تین بڑے ائمہ ایک طرف ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ حائضہ عورت کو قرآن کی تلاوت کرنا منع ہے، چناں چہ فقہ شافعی کی کتاب ''المهذب'' میں اس کے مصنف امام ابو اسحاق شیرازی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

" يحرم عليها قرأة القرآن؛ لقول عليه السلام:" لا يقرأ الجنب ولا الحائض شيئاً من القرآن ."

(حائضہ عورت پر قرآن کی تلاوت کرنا حرام ہے؛ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ: ''قرآن نہ پڑھے جنابت والا اور نہ حائضہ عورت۔)(۱)

امام نووی رحمہ اللہ ''المهذب'' کی شرح ''المجموع'' میں فرماتے ہیں:

" وهذا الذي ذكره من تحريم قرأة القرآن على الحائض هو الصحيح المشهور، و به قطع العراقيون وجماعة من الخراسيين، وقال: وهو مروى عن عمر، وعلي، وجابر، وبه قال الحسن البصرى ، و قتادة ،

---

(۱) المهذب: ۱/ ۳۸

وعطاء، وأبوالعالية، و النخعي، وسعيد بن جبير، والزهری، واسحاق ، و أبوثور."

(یہ جو قرآن کی تلاوت کا حائضہ عورت پر حرام ہونے کا ذکر کیا ہے وہی صحیح و مشہور مسلک ہے اور عراقیوں اور خراسیین کی ایک جماعت نے اسی کا فیصلہ کیا ہے اور یہی حضرت عمر، حضرت علی، حضرت جابر سے مروی ہے اور حضرت حسن بصری، قتادہ، ابوالعالیہ، نخعی، سعید بن جبیر، زہری، اسحاق اور ابوثور نے بھی یہی کہا ہے۔)(۱)

اندازہ کیجیے کہ جس مسلک پر حضرت عمر، حضرت علی و حضرت جابر رضی اللہ عنہم جیسے بلند پایہ فقیہ صحابہ اور حضرت حسن بصری، حضرت قتادہ، حضرت عطاء اور نخعی وغیرہ تابعین حضرات اور امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد، اسحاق اور ابوثور رحمہم اللہ جیسے مجتہدین امت کاربند ہوں کیا وہ اس قابل ہے کہ اس کو غلط وضعیف کہہ کر ٹھکرا دیا جائے اور ان سب حضرات کی تغلیط وتردید کردی جائے؟

امام احمد رحمہ اللہ کے مسلک کی مشہور کتب (الکافی :۱/ ۵۸)، (الفروع: ۱/ ۲۳۶)، (المبدع: ۱/ ۲۶۰)، (منار السبیل: ۱/ ۶۲)، (الروض المربع: ۱/ ۱۰۷) وغیرہ میں بھی حائضہ عورت کے لیے تلاوت کو ممنوع و ناجائز قرار دیا گیا ہے، کیا یہ تمام ائمہ اور علما جاہل اور اناڑی تھے۔

اب آیئے ذرا یہ بھی دیکھ لیں کہ ان ائمہ نے جو مسئلہ بتایا وہ کس بنیاد پر بتایا ہے؟ ان حضرات نے اس مسئلے پر احادیث سے دلیل لی ہے، اور وہ حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما کی حدیثیں ہیں:

(۱) شرح مهذب: ۲/ ۳۵۸-۳۵۹

۱- حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" لا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ شَيْئاً مِّنَ الْقُرْآنِ ."

(حائضہ عورت اور جنابت والا قرآن میں سے کچھ بھی نہ پڑھے۔)(۱)

علماء محدثین کو اس حدیث کی سند پر کلام ہے؛ کیونکہ اس سند میں اسماعیل بن عیاش ایک راوی ہیں جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ حجازیین میں سے کسی سے کرتے ہیں تو ان کی حدیث میں ضعف ہوتا ہے اور یہ حدیث انہوں نے موسی بن عقبی سے روایت کی ہے جو اہل حجاز میں سے ہیں؛ لہٰذا حدیث ضعیف ہوگی۔

مگر اس کے ساتھ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس حدیث کی دیگر دو سندیں اور ہیں جنہیں دار قطنی نے روایت کیا ہے جن میں سے ایک سند میں موسی بن عقبی سے مغیرۃ بن عبد الرحمان نے اور دوسری سند میں ابو معشر نے روایت کیا ہے۔(۲)

اور اصول حدیث کا قاعدہ مسلم ہے کہ اگر حدیث ضعیف دو تین طرق سے مروی ہو تو اس میں قوت آجاتی ہے اور وہ کبھی حسن کے اور کبھی صحیح کے درجے کو پہنچ جاتی ہے۔(۳)

اس اصول کے مطابق ہم کہتے ہیں کہ جب اسماعیل بن عیاش کی متابعت وتائید دو اور طرق سے ہوگئی تو اس میں ضرور قوت آگئی اور وہ ضعف ختم ہوگیا۔

۲- دوسری حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے موقوفاً آئی ہے اس کو دار قطنی رحمہ اللہ

(۱) ترمذی : ۱۳۱، ابن ماجه: ۵۹۶، طحاوی: ۱/ ۸۸، بیهقی فی السنن : ۱/ ۳۰۹، شعب الایمان: ۲/ ۳۷۹

(۲) سنن دار قطنی: ۱/ ۱۱۷، نصب الرایه: ۱/ ۲۵۷

(۳) دیکھو: نخبة الفکر ونزهة النظر ، التقریب والتدریب وغیره

نے سنن میں اور ابن عدی رحمۃ اللہ نے الکامل میں روایت کیا ہے کہ:

"لا یقرأ الحائض و لا الجنب و لا النفساء القرآن."

(قرآن نہ پڑھے حائضہ اور نہ جنبی اور نہ نفاس والی عورت۔)(۱)

یہ سند بھی اگر چہ ضعیف ہے مگر اوپر والی حدیث کی شاہد ہے اور شواہدات میں ضعیف بھی چل سکتی ہے جیسا کہ محدثین نے کتب اصول حدیث میں تصریح کی ہے اور اسکے اوپر والی حدیث کو اور زیادہ تقویت مل جاتی ہے، پھر مزید برآں یہ ہے کہ جس حدیث پر صحابہ کا فتوی ہو اور ائمہ کا عمل ہو وہ اور بھی زیادہ قوی ہو جاتی ہے۔

اس طرح علماء کا یہ مسلک بے دلیل نہیں؛ بل کہ قوی دلیل پر مبنی ہے، اس کے بالمقابل کوئی حدیث ایسی نہیں ہے جس میں یہ کہا گیا ہو کہ حیض والی عورت قرآن پڑھ سکتی ہے۔ رہا امام مالک رحمۃ اللہ کا مسلک تو وہ قیاس پر مبنی ہے؛ ہم اس پر تبصرہ کرنا بے جا سمجھتے ہیں؛ جیسا کہ شروع میں ہم نے کہہ دیا ہے، یہاں صرف یہ بتانا تھا کہ "ریفارمس" نامی پرچہ میں جو فتوی چھپا ہے اس میں دوسرے ائمہ کے مسلک کو غلط و بے دلیل کہا گیا ہے، یہ سو فیصد غلط بات ہے اور ان مسائل کو اچھال کر اُمت میں انتشار پیدا کرنا کسی نیک دل انسان کا کام نہیں ہو سکتا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

(۱) سنن: ۱/۱۲۱۔ اور ابن عدی نے الکامل: ۶/۱۶۳

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تبدیلیٔ جنس کا حکم

سوال

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس باب میں کہ آج کل سائنس اور میڈیکل سائنس کی ترقی سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ مرد اور عورت میں مخالف جنس اثرات ہوتے ہیں؛ لٰہذا مرد میں عورت بننے اور عورت میں مرد بننے کی صلاحیت ہوتی ہے، چناں چہ اس پر تجربہ کر کے کامیابی بھی حاصل کر چکے ہیں کہ مرد کو عورت اور عورت کو مرد بنا چکے ہیں۔

(۱) اسلام میں آیا اس کی جازت ہے کہ کوئی مرد عورت بن جائے یا عورت مرد ہو جائے؟

(۲) دوسرے یہ کہ اگر اس طرح کسی مرد کو عورت اور عورت کو مرد بنا دیا جائے تو اس پر کون سے احکامات لاگو ہوں گے، اس صنف کے احکام جو تبدیلی سے پہلے تھی یا اس صنف کے احکام جو تبدیلی کے بعد ہے، قرآن وحدیث کے دلائل سے جواب مرحمت ہو؟

الجواب ومنہ الصواب

اسلام میں اللہ کی خلقت و بناوٹ میں تبدیلی وتغیر کرنا قطعی طور پر حرام اور ناجائز

ہے، چنانچہ قرآن کریم کہتا ہے:

﴿فِطْرَةَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ.﴾ (الروم :۳۰)

(اللہ کی فطرت پر قائم رہو، جس پر اللہ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے، اللہ کی بناوٹ میں کوئی تبدیلی نہیں۔)

اس آیت "لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ" میں "لا" کے متعدد معانی بیان کئے گئے ہیں، ان میں سے ایک معنی وہ ہے جو ترجمہ میں بیان کیا گیا کہ اللہ تعالیٰ کی بناوٹ میں تبدیلی نہ کرو، گویا خبر بمعنی نہی ہے۔ (۱)

اور یہاں خلق کے معنی مختلف بیان کئے گئے ہیں: بعض نے کہا کہ اس سے مراد اسلام اور دین ہے اور بعض نے کہا کہ مراد صورت وشکل ہے، چناں چہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے پوچھا کہ جانوروں کو خصی کرنا کیسا ہے؟ تو آپ نے اس کو مکروہ و ناپسند قرار دیا اور اس پر استدلال اسی آیت: "لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ" سے فرمایا۔ اور طبری و بغوی وغیرہ نے اسی طرح حضرت عکرمہ اور حضرت مجاہد سے بھی نقل کیا ہے۔ (۲)

اور امام قرطبی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عباس اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہما سے بھی اس کے یہی معنے نقل کئے گئے ہیں۔ (۳)

اس کے معنے یہ ہوئے کہ اس آیت کے مفہوم کی رو سے نر جانوروں کو خصی کرنا

---

(۱) تفسیر ابن کثیر: ۵۷۲/۳، احکام القرآن مفتی شفیع صاحب: ۱۵۴/۳

(۲) تفسیر طبري: ۱۸۲/۱۰، معالم التنزیل: ۲۶۹/۱

(۳) تفسیر القرطبي: ۲۴/۱۴

بھی اللہ کی بناوٹ میں تبدیلی ہے، جس سے اس آیت میں منع کیا گیا ہے، جب یہ بات ہے تو مرد کا عورت اور عورت کا مرد ہو جانا بدرجہ اولی اس آیت میں داخل ہو کر ممنوع قرار پائے گا۔

ایک اور جگہ قرآن میں شیطان کا قول نقل فرمایا گیا ہے:

﴿ وَلَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ . ﴾

(النساء :١١٩)

(شیطان نے کہا ہے کہ میں (لوگوں) کو ضرور حکم دوں گا تو وہ اللہ کی بناوٹ میں تبدیلی کریں گے۔)

مطلب یہ ہے کہ شیطان نے اس بات پر قسم کھا رکھی ہے کہ وہ لوگوں کو بہکا کر اللہ کی بناوٹ میں تبدیلی پر انہیں اکسائے گا، معلوم ہوا کہ اللہ کی بناوٹ میں تبدیلی شیطانی حرکت ہے۔

علماء نے لکھا ہے کہ اللہ کی بناوٹ میں تبدیلی وتغیر میں صورت اور صفت دونوں کی تبدیلی داخل ہے اور اسی طرح مرد عورت کی صفات اختیار کرے تو یہ بھی ممنوع ہوگا کہ یہ صفت کی تبدیلی ہے۔ روح المعانی میں اس آیت کے تحت یہ وضاحت موجود ہے کہ تبدیلی میں صفت وصورت دونوں کی تبدیلی داخل ہے۔ (١)

اور احادیث رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کی بناوٹ میں تبدیلی ناجائز اور باعث لعنت ہے، مثلاً ایک حدیث میں بدن گودنے گدوانے اور دانتوں کے درمیان جگہ پیدا کرنے، چہرے پر سے بال نوچنے والیوں پر لعنت آئی ہے۔

---

(١) روح المعاني : ١٤٩/٥

علامہ قرطبی رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں کہ ان سب سے نہی اس لیے آئی ہے کہ ان میں خلق اللہ اور اللہ کی بناوٹ میں تبدیلی ہوتی ہے۔(۱)

اسی طرح حافظ ابن حجر عسقلانی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''شرح بخاری'' میں لکھا ہے کہ مذکورہ باتوں پر سخت وعید اس لئے آئی ہے کہ اس میں ایک تو دھوکہ ہے (کہ اصل چیز کو بدل دیا) دوسرے خلقت و بناوٹ کی تغییر و تبدیل ہے۔(۲)

ان تفصیلات و تصریحات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام میں اللہ کی خلقت و بناوٹ میں تبدیلی کرنا سخت جرم ہے اور باعث لعنت کام ہے اور جس کام پر لعنت ہوتی ہے اس کے بارے میں بعض علما فرماتے ہیں کہ وہ گناہ کبیرہ ہوتا ہے۔

اس کے بعد سوال مذکورہ پر غور کیا جائے تو صاف سمجھ میں آتا ہے کہ مرد کا عورت بن جانا اور عورت کا مرد بن جانا اسلام میں حرام اور سخت جرم ہے، جب کہ شریعت میں مرد کو عورت اور عورت کو مرد کے سے کپڑے، جوتے، وغیرہ پہننے کی بھی ممانعت کی گئی ہے تاکہ مشابہت نہ ہو، تو عورت کو مرد اور مرد کو عورت بن جانے کی بھلا کیسے اجازت دی جاسکتی ہے؟ اور اس سے ممانعت کی وجہ دراصل یہ ہے کہ اللہ تعالی کی خلقت و بناوٹ میں تبدیلی کی جائے گی تو پورا نظام کائنات کا درہم برہم ہو جائے گا۔

کیوں کہ اللہ تعالی نے ہر چیز کی بناوٹ میں ایک حکمت و مصلحت رکھی ہے جس سے نظام کائنات میں احکام کا ظہور ہوتا ہے، اگر اس میں تبدیلی کی جائے گی تو یہ مصالح و حکم فوت ہو جائیں گے جس سے نظام خراب و فاسد ہوگا، اس لئے سختی کے ساتھ منع کر دیا گیا ہے۔

---

(۱) تفسیر قرطبی: ۵/۳۹۳

(۲) فتح الباري: ۱۰/ ۳۸

(۲) دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ اس کا حکم صراحت کے ساتھ نہ قرآن میں ہے اور نہ حدیث میں اور نہ فقہ میں، البتہ اصولی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اس تبدیل شدہ مرد یا عورت پر اسی صنف کے احکام لاگو ہونے چاہئیں جو تبدیلی کے بعد وجود میں آئی ہے؛ کیوں کہ جب اس میں دوسری صنف کی خصوصیات پیدا ہوگئی ہیں تو انہی کی رعایت کرنا چاہئے ،مثلاً ایک مرد عورت میں تبدیل ہوگیا تو اب وہ عورت ہے؛ لہٰذا اس پر اسلامی نقطۂ نظر سے پردہ واجب ہوگا، حالت حیض میں نماز معاف ہوگی ، اور نماز وغیرہ عبادات میں عورتوں کا طریقہ اس کو اختیار کرنا ہوگا ، میراث میں مرد کی بنسبت نصف حصہ پائے گی ،وغیرہ ،اس کے برخلاف اگر کوئی عورت مرد ہوگئی تو اس پر پردہ نہ ہوگا اور نہ اسے حیض ہوگا نہ نماز معاف ہوگی اور نماز کا طریقہ مردوں جیسا اختیار کرنا ہوگا، اور میراث میں دوگنا حصہ ملے گا۔ واللہ اعلم

فقط

محمد شعیب اللہ خان عفی عنہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مصنوعی عورت سے جنسی تسکین

کیا فرماتے ہیں علما کرام اس مسئلے کے بارے میں کہ آج کل ایک مصنوعی عورت بنائی جارہی ہے، جو ایسا لگتا ہے کہ ربڑ کی قسم کی کسی چیز سے تیار ہوتی ہے اور پھونکنے سے وہ بالکل عورت کی طرح معلوم ہوتی ہے اور جنسی اعضاء بھی ابھر آتے ہیں، باہر ملکوں میں اس گڑیا کا جنسی لذت کے لیے استعمال عام ہوتا جارہا ہے، سوال یہ ہے:

(۱) اس کا استعمال کرنا اور اس سے جنسی لذت حاصل کرنا شرعاً کیسا ہے؟

(۲) اس کے استعمال پر کیا زنا کا حکم لگے گا؟ اور کیا اس پر حد زنا جاری ہوگی؟ تفصیلی طور پر مدلل جواب لکھیں۔

فقط

محمد زبیر (مقیم دبئ)

الجواب ومنه الصواب

اسلام کے نقطۂ نظر سے مرد وعورت کی تخلیق اور ان کے اندر جنسی خواہش کی تولید جس سے کہ وہ ایک دوسرے سے لذت اندوز ہونا چاہتے ہیں ایک خاص حکمت

ومصلحت پر مبنی ہے، اور وہ ہے افزائش نسل، اسی وجہ سے عورت سے مقام حرث (فرج) کے بجائے مقام فرث (دبر) میں جماع کرنا حرام اور لعنت خداوندی کا باعث ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عورت سے لذت اندوزی بھی اس شرط سے مشروط ہے کہ وہ مقام حرث میں ہو نہ کہ مقام فرث میں کہ اس سے اس حکمت خداوندی کا فوت ہونا لازم آتا ہے جو خدا تعالیٰ کا مقصود ہے، نیز استمناء بالید کو بھی اسی وجہ سے حرام قرار دیا گیا ہے کہ اس سے بھی مادۂ منویہ کا ضیاع اور افزائش نسل کے بجائے قطع نسل لازم آتا ہے۔

اس تمہید کے بعد زیر بحث صورت مسئلہ پر غور کیجئے تو اس سوال کا جواب بالکل واضح ہے کہ چوں کہ اس مصنوعی عورت سے لذت اندوزی کا طریقہ بھی قطعِ نسل کا باعث اور مادہ کے ضیاع کا سبب ہے (اور نیز استمناء بالید میں داخل ہے جو کہ حرام ہے) اس لئے شرعاً اس کی اجازت نہیں ہوسکتی؛ بل کہ حرام و ناجائز ہوگا۔

پھر شرعی اعتبار کے علاوہ ذرا اس کے معاشرتی وتمدنی اثرات پر بھی غور کیجئے کہ اگر یہ بات عام ہو جائے تو پھر مردوں کو عورتوں کی ضرورت ہی نہ محسوس ہو اور مرد عورتوں سے استغناء برتنا شروع کر دیں گے اور اس کا اثر یہ ہوگا کہ معاشرہ میں ایک فتنۂ عظیم اور فساد عریض پیدا ہو جائے گا اور عورتیں بھی اپنے جذبات کی تسکین کے لیے مصنوعی مرد یا کسی اور چیز کی متلاشی ہوں گی اور یہ سب یکسر خلاف فطرت و منافی انسانیت باتیں ہیں جس کا خمیازہ سبھی کو بھگتنا پڑے گا۔

غرض یہ کہ لذت اندوزی اور جنسی تسکین کا یہ طریقہ نہ شرعاً قابل قبول ہے اور نہ عقلاً، لہٰذا یہ حرام اور ناجائز ہے، البتہ اس پر زنا کا اطلاق ہوگا یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں غیر محرم کو دیکھنے؛ بل کہ اس کا تصور کرنے پر بھی زنا کا اطلاق آیا ہے؛ لہٰذا جب مذکورہ صورت حرام ہوئی تو اس کو زنا بھی قرار دیا جا سکتا ہے، لیکن زنا کی حد اس پر جاری نہ ہوگی؛ کیوں کہ حدود کا مسئلہ نازک ہے اور اس کے لئے بعض شرائط مقرر ہیں اور جب تک وہ شرائط پورے نہ ہوں حد جاری نہیں کی جاتی، اور انہی میں سے ایک یہ ہے کہ زندہ عورت سے اس کی فرج میں زنا کیا جائے؛ لہٰذا ان شرائط کے تحقق کے بغیر حد زنا جاری نہیں ہوگی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عمان کے فرقۂ اباضیہ کا حکم

سوال

کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ ہم لوگ ہندوستانی و پاکستانی باشندے یہاں سلطنت آف عمان میں زیر ملازمت ہیں۔ یہاں پر ہم لوگوں کے ساتھ ایک مسئلہ درپیش ہے، وہ ہے کہ یہاں کا سلطان اباضی عقیدہ رکھنے والا ہے اور ساری مساجد میں حکومت کی جانب سے ''اباضی عقیدہ'' رکھنے والے امام مقرر ہیں، اور جن مساجد میں ہندوستانی و پاکستانی امام تھے ان کو نکال دیا گیا ہے۔

ان لوگوں کا عقیدہ یہ ہے کہ کلام اللہ مخلوق ہے اور قیامت کے دن اللہ تعالی کی دیدار نہیں ہوگی اور ایک شخص دوزخ میں جانے کے بعد جنت میں نہیں جائے گا اور جنتی جنت میں رہے گا اور دوزخی دوزخ میں رہے گا، ہمیشہ ہمیشہ وہی ان کا مقام ہو گا، یہ لوگ میزان وترازو کے بھی منکر ہیں اور قبر کے بھی سوال وجواب کے منکر ہیں اور مزید عقائد کا ہمیں علم نہیں۔ چند عقائد کا علم ہمیں ہے جو ہمارے عقائد کے خلاف ہیں، ان کے پیچھے ان کی اقتداء میں ہمارا نماز پڑھنا کیا ازروئے شریعت درست ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو ہمیں کیا طریقہ اختیار کرنا چاہئے؛ کیوں کہ یہاں کافی تعداد میں ہندوستانی و پاکستانی لوگ برسر روزگار مقیم ہیں، اکثر عوام کو ان کے عقائد کا علم نہیں ہے، اس صورت حال میں ان کی اقتداء کرنے سے گناہ عائد ہوگا؟ براہ کرم اس

کا جواب قرآن وحدیث کی روشنی میں مکمل ومدلل مرحمت فرما کر عند اللہ ماجور ہوں۔
جزاک اللہ خیر الجزاء فاحسن الجزاء۔

فقط
السائل: سلیم حسن انصاری

الجواب و منه الحق والصواب

عمان میں اباضیہ نام کا جو فرقہ ہے جس کے عقائد سوال میں مذکور ہیں اگر تحقیق سے یہ ثابت ہو جائے کہ مذکورہ عقائد کے وہ لوگ حامل ہیں تو ان کے پیچھے نماز درست نہ ہوگی؛ کیوں کہ یہ عقائد یقیناً اسلامی عقائد سے متصادم ومتعارض ہیں۔ علماء نے مذکورہ بالا عقائد کو ایک گمراہ فرقہ ''خوارج'' کے مزعومات ونظریات میں شمار کرایا ہے اور ان عقائد کی بنا پر اس کو گمراہ قرار دیا ہے۔ نیز علما نے لکھا ہے کہ خوارج کے متعدد فرقے گذرے ہیں اور ان میں سے ایک فرقہ ''اباضیہ'' نام کا بھی ہے جو اس کے بانی اور گرو عبد اللہ بن اباض کے نام سے موسوم ہے، علامہ ابوزہرہ رحمہ اللہ نے اس فرقہ کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ فرقہ خارجیوں میں معتدل اور فکر ورائے میں عام مسلمین سے زیادہ قریب اور غلو اور انتہاء پسندی سے الگ تھا، نیز وہ لکھتے ہیں کہ یہی وجہ ہے کہ عالم اسلام کے بعض اطراف میں یہ اب تک موجود ہیں۔ (۱)

اس سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ فرقہ اباضیہ خوارج کا فرقہ ہے اور یہ اب تک بعض اطراف عالم میں پایا جاتا ہے؛ پھر اس سے زیادہ تصریح کے ساتھ علامہ یاقوت الحموی رحمہ اللہ کا کلام مل گیا کہ عمان میں رہنے والا فرقہ اباضیہ، خارجی فرقہ اباضیہ ہی ہے۔

(۱) تاریخ المذاہب الاسلامیہ مترجم: ۱۰۷

چناں چہ وہ لکھتے ہیں:

”أكثر أهلها فى أيامنا خوارج أباضية ، ليس بها من غير هذا المذهب إلا طاري غريب ، وهم لا يخفون ذلک .“

(یعنی عمان کے اکثر رہنے والے ہمارے زمانہ میں خارجی اباضیہ ہیں، وہاں دوسرے مذہب کا کوئی نہیں سوائے اس کے جو مسافر (باہر سے آیا) ہو اور یہ لوگ اس (اپنے عقیدے) کو چھپاتے بھی نہیں۔)(۱)

اس سے صاف معلوم ہوگیا کہ عمان کے اباضیہ دراصل خوارج ہیں؛ لہٰذا ان کے پیچھے نماز درست نہ ہوگی، اگر چہ کہ یہ بنسبت دیگر فرق خوارج کے معتدل ہیں، تاہم جو بنیادی عقائد خوارج کے ہیں ان میں یہ بھی شامل ہیں۔

واللّٰہ أعلم وعلمه أتم وأحكم

فقط

محمد شعیب اللہ خان عفی عنہ

صفر ۱۴۲۰ھ

---

(۱) معجم البلدان للحموی رحمہ اللہ : ۴/۱۵۰

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اللہ کا دیدار اور اس کی آواز کا سننا

سوال

ہمارے علاقے میں ایک پیر صاحب آئے ہوئے ہیں، جو دراصل عملیات کرتے ہیں اور لوگوں میں عجیب عجیب باتیں کہہ کر لوگوں کے عقیدوں کو خراب کر رہے ہیں، ان کی چند باتیں نقل کرتا ہوں تاکہ یہ معلوم ہو کہ قرآن و حدیث کی رو سے ان باتوں کا کیا حکم ہے؟ یہ صحیح ہیں یا نہیں، براہ کرم دلائل کی روشنی میں اس کا جواب دے کر ماجور ہوں۔

(۱) ان صاحب کا دعویٰ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ جس طرح اور چیزوں کو دیکھ لیتے ہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا دیدار بھی ان کو حاصل ہو جاتا ہے۔

(۲) ایک بات وہ صاحب یہ کہتے ہیں کہ ان کو اللہ تعالیٰ کی آواز سنائی دیتی ہے اور وہ اس کو سنتے ہیں، کیا اللہ تعالیٰ کی آواز کا سننا ممکن ہے؟ اور ان کی یہ بات باور کی جا سکتی ہے؟

الجواب ومنه الصدق والصواب

(۱) دنیا میں ان ظاہری آنکھوں سے اللہ تبارک تعالیٰ کو نہیں دیکھا جا سکتا، حضرت موسیٰ علیہ السلام اللہ کے برگزیدہ پیغمبر ہونے کے باوجود جب انہوں نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی: " رَبِّ اَرِنِیْٓ اَنْظُرْ اِلَیْکَ " (کہ اے میرے رب مجھے

دکھا دیجئے کہ میں آپ کو دیکھوں) تو اللہ نے فرمایا: '' لَنْ تَرَانِیْ '' (کہ آپ مجھے دیکھ نہیں سکتے) پھر اللہ نے فرمایا کہ آپ اس پہاڑ کو دیکھئے ،اس پر ہماری تجلی ہوگی، اگر یہ پہاڑ اپنی جگہ قائم رہا تو پھر آپ دیکھ سکیں گے (ورنہ نہیں)، جب پہاڑ پر اللہ کی تجلی ظاہر ہوئی تو وہ پاش پاش ہو گیا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام بے ہوش ہو کر گر پڑے۔ (الأعراف :۱۴۳)

جب اس دنیا میں ظاہری آنکھوں سے حضرت موسیٰ جیسے جلیل القدر نبی اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکے تو ہمہ وشما کا کیا سوال؟ چنانچہ علماء وصوفیاء نے تصریح کر دی ہے کہ دنیا میں اللہ تعالیٰ کو ان ظاہری آنکھوں سے کوئی نہیں دیکھ سکتا۔

علامہ ابن ابی العز حنفی رحمہ اللہ شارح عقیدۃ الطحاویہ فرماتے ہیں:

''واتّفقتِ الأمةُ على أنه لا يراه أحد في الدنيا بعينيه ، ولم يتنازعوا في ذالک إلا في نبينا صلى الله عليه وسلم خاصةً، منهم من نفى رؤيته بالعين، ومنهم من أثبتها له .''

(امت نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اللہ کو اس دنیا میں اپنی آنکھوں سے کوئی نہیں دیکھ سکتا، اور مسلمانوں نے اس میں کوئی اختلاف نہیں کیا،سوائے اس کے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق خاص طور پر اختلاف کیا،بعض نے آپ کے اللہ کو دیکھنے کی نفی کی اور بعض نے اثبات کیا۔)(۱)

اور مشہور حنفی فقیہ ومحدث اور صوفی علامہ ملا علی القاری رحمہ اللہ نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے،جس کا حاصل یہ ہے کہ جو یہ کہے کہ میں اس دنیا میں ظاہری آنکھ سے خدا کو دیکھتا ہوں تو اگر اس کی مراد خواب میں دیکھنا ہے تو اس کے امکان میں علماء کے

(۱) شرح العقيدة الطحاوية: ۱۹٦

درمیان اختلاف مشہور ہے اور اگر اس کی مراد بیداری میں دیکھنا ہے تو اگر وہ اس سے اللہ کا نور مراد لیتا ہے تو درست ہے؛ لیکن اگر بلا تاویل خدا کو آنکھوں سے دیکھنا مراد لیتا اور اس کا دعوی کرتا ہے تو وہ فاسد اعتقاد اور کھوٹے گمان اور گمراہی اور گمراہ کن پستی اور سخت قابل اعتراض بات میں مبتلا ہے، جو سیدھے راستہ سے دور ہے۔ (۱)

اور حضرات صوفیا بھی یہی کہتے ہیں کہ دنیا میں اللہ کو ظاہری آنکھوں سے دیکھنے کا دعوی غلط و باطل ہے۔ چناں چہ ملا علی قاری رحمہ اللہ صوفیا کی کتب سے اس کو نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ''کتاب التعرف جس کے مثل تصوف میں کوئی کتاب تصنیف نہیں کی گئی اس کے مصنف فرماتے ہیں کہ تمام مشائخ (صوفیا) کا اس شخص کے گمراہ ہونے پر اجماع ہے جو ایسی بات کہے (کہ میں خدا کو دیکھتا ہوں) اور ان تمام نے اس سلسلہ میں بہت سی کتابیں بھی لکھی ہیں جیسے ابو سعید الخزاز رحمہ اللہ ، جنید بغدادی رحمہ اللہ وغیرہ اور انھوں نے تصریح کی ہے کہ جو یہ بات کہے وہ دراصل خدائے بزرگ و برتر کی معرفت سے محروم ہے۔''

پھر آگے اور بزرگوں سے بھی اسی طرح کی بات نقل کی ہے اور آخر میں علامہ قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

> ''اگر دنیا میں خدا کو دیکھنے کا دعویدار کوئی تاویل کرے (یعنی مثلاً یہ کہے کہ خدا سے مراد خدا کی تجلی کے آثار ہیں وغیرہ) تو فبہا ورنہ اس کو سزا دی جائے اور لوگوں میں اس کی تشہیر کردی جائے۔'' (۲)

(۱) شرح الفقہ الاکبر: ۱۰۵
(۲) شرح الفقہ الاکبر: ۱۵۱

ان تمام تفصیلات سے واضح ہوا کہ اس فانی دنیا میں فانی آنکھوں سے اللہ تبارک وتعالیٰ کو دیکھنا شرعاً واقع نہیں ہے اور نہ کسی کے لیے اس کا امکان ہے، سوائے حضرت نبی کریم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کے اور آپ کے بارے میں بھی علما میں اختلاف ہے۔

ان تفصیلات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ان پیر صاحب کا یہ دعوی کہ وہ اللہ تعالیٰ کو دیکھتے ہیں، بالکل جھوٹ اور باطل ہے، اس پر یقین کرنا بھی غلط و باطل ہے؛ لہٰذا اس شخص سے پرہیز کرنا چاہیے۔

(۲) دینا میں ان ظاہری کانوں سے اللہ کی آواز سننا ممکن ہے، چناں چہ حضرات انبیاء کرام نے اس کو سنا ہے، اگر ممکن نہ ہوتا تو یہ بات واقع ہی نہ ہوتی؛ لیکن اس کا دعوی ہر کوئی کردے اور ہم اس کو مان لیں، یہ کوئی معقول بات نہیں: لہٰذا اس کا مدعی جب تک دلیل نہ لائے کیوں کر اعتماد کیا جا سکتا؟

پھر سوال یہ ہے کہ اس آواز میں اس پیر کو کیا بات بتائی جاتی ہے؟ اگر شریعت کی بات ہو تو اصل تو شریعت ہے، لہٰذا اعتبار شریعت کا ہوگا، نہ کہ اس آواز کا؛ اور اگر اس میں شریعت کے علاوہ کوئی بات بتائی جاتی ہے تو اگر خلاف شرع ہے تو اس آواز کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ اس کو خدائی آواز کے بجائے شیطانی آواز سمجھا جائے گا اور اگر خلاف شرع نہ ہو تو اس پر عمل صرف مباح ہوگا، نہ کہ ضروری۔ آخر کار شرع ہی کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ پھر جو صاحب اس کا دعوی کرتے ہیں ان کا منشاء کیا ہے؟ اس کو بھی دیکھنا چاہئے پھر فیصلہ کرنا چاہئے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حوض صغیر سے وضو کا حکم

سوال

عرض خدمت یہ کہ ہماری مسجد قبا (شامپور روڈ، بنگلور) کے حوض سے متعلق ذیل میں ایک استفتاء پیش ہے، ازراہ کرم جواب جلد از جلد مرحمت فرمائیں، نوازش ہوگی۔

ہماری مسجد میں پہلے وضو بنانے کے لئے نل لگے تھے، مقتدیوں کی کثرت اور پانی کی قلت کی وجہ سے ہم نے ایک حوض تعمیر کیا ہے جو ۳۱ ہاتھ لمبائی (گولائی) اور ۲ ہاتھ گہرائی کا ہے، اس میں وضو بنانا کیسا ہے؟ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اس سے وضو جائز نہیں؛ کیوں کہ یہ دہ در دہ نہیں اور بعض نے کہا کہ جائز ہے؛ مگر احتیاط کے خلاف ہے اس حوض پر کافی رقم بھی خرچ ہوئی، اب آپس میں اختلاف پیدا ہوگیا، تو بڑی پریشانی ہے۔ لہٰذا مدلل جواب عنایت فرمائیں۔

فقط والسلام

ذمہ داران مسجد قباء

الجواب منه السداد والصواب

حامداً ومصلیاً ومسلماً: جو حوض دہ در دہ سے کم ہو اس میں وضو کرنا درست و جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر علامہ ابن نجیم المصری رحمۃ اللہ نے "البحر

الرائق‘‘ میں بہت طویل بحث کی ہے، اصل مسئلہ جس کی بنا پر اس میں بحث ہوئی ہے یہ ہے کہ چھوٹے حوض میں وضو کرنے سے جو پانی اعضاء کا اسمیں گرتا ہے وہ ماء مستعمل (استعمال شدہ) ہے اور یہ پانی جب حوض کے پانی میں ملے گا تو حوض کا پانی پاک رہے گا یا ناپاک ہو جائے گا؟

اس میں فقہا کی عبارات میں اختلاف ہے اور صاحب البحر الرائق رَحِمَہُ اللہُ کے مطابق اس اختلاف کی بنیاد ماء مستعمل کے حکم میں اختلاف ہے، ماء مستعمل کے متعلق ایک قول ضعیف یہ ہے کہ وہ نجس و ناپاک ہے؛ مگر صحیح قول یہ ہے کہ وہ پاک ہے، البتہ مطہر نہیں، اب جن علما نے اس حوض کے پانی کو ناپاک قرار دیا ہے جس میں اعضائے وضو کا پانی مل گیا، وہ ماء مستعمل کے نجس ہونے کے قول پر ہے، مگر چوں کہ صحیح قول یہ ہے کہ اعضاء سے گرنے والا مستعمل پانی پاک ہے اس لیے علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ نے بہت سے فقہا سے نقل کیا ہے کہ اس سے حوض کا پانی فاسد و ناپاک نہیں ہوگا اور اس سے وضو کرنا جائز ہے بشرطیکہ حوض کا پانی اعضاء سے گرنے والے پانی کے مقابلے میں زیادہ ہو، ورنہ چونکہ غیر مطہر پانی زیادہ ہو جائے گا اس لئے وضو جائز نہ ہوگا۔

خلاصئہ کلام یہ ہے کہ حوض اگر ’’عشر فی عشر یعنی دہ در دہ‘‘ نہ ہو؛ بل کہ چھوٹا ہو، جیسا کہ سوال میں لکھا گیا ہے تو اس سے وضو کرنا جائز ہے؛ کیوں کہ اس میں اعضاء کا پانی جو پڑتا ہے وہ حوض کے پانی کے مقابلے میں زیادہ نہیں ہوتا؛ بل کہ بہت کم ہوتا ہے۔

علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ نے طویل بحث کے بعد اس سلسلہ میں جو محقق فیصلہ سنایا ہے وہ یہ ہے:

’’ فالحاصل أنه يجوز الوضوء من الفساقي الصغار مالم

يغلب على ظنه أن الماء المستعمل أكثر أو مساوٍ، ولم يغلب على ظنه وقوع نجاسةٍ .''

(حاصل یہ ہے کہ چھوٹے حوضوں سے وضو کرنا جائز ہے جب تک کہ مستعمل پانی کے غالب یا برابر ہونے کا غالب گمان نہ ہو، اور نہ اس میں نجاست کے پڑنے کا بھی غالب گمان ہو۔)(۱)

صاحب درمختار علامہ حصکفی رحمہ اللہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، وہ کہتے ہیں:

'' ففي الفساقي يجوز التوضؤ مالم يُعْلَمْ تساوي المستعمَل على ماحقّقه في البحر والنهر .''

(چھوٹے حوضوں سے وضو کرنا جائز ہے جب تک کہ یہ معلوم نہ ہو کہ مستعمل پانی حوض کے پانی کے برابر ہے، جیسا کہ بحر الرائق اور نھر الفائق میں تحقیق کی ہے۔)

اس پر علامہ شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

''أي الحياض الصغار يجوز التوضؤ منها مع عدم جريانها ، ومن جملة الفساقي مغطس الحمام ، وبِرَك المساجد ، ونحوها ممّا لم يكن جارياً ، ولم يبلغ عشراً في عشرالخ .''

(یعنی چھوٹے حوضوں سے وضو کرنا جائز ہے باوجود کہ وہ جاری نہیں ہوتے، اور چھوٹے حوض میں حمام کے مغطس (غوطہ لگانے کا حوض) اور مسجد کے چھوٹے حوض وغیرہ جو جاری نہ ہوں اور نہ دہ در دہ

(۱) البحر الرائق : ۱/۱۳٦

ہوں وہ سب بھی داخل ہیں۔)(۱)

ان عبارات کا حاصل یہ ہے کہ چھوٹے حوض جن کو فساقی کہتے ہیں ان سے وضو کرنا جائز ہے، اگر چہ وہ بہنے والے پانی کے حکم میں نہیں اور نہ دہ دردہ ہے۔ نیز فتاوی دارالعلوم میں حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رحمۃ اللہ نے بھی ایسے حوض سے وضو کو جائز قرار دیا ہے۔(۲)

لیکن ان سے وضو کا جواز اس وقت ہے جب کہ حوض کے پانی میں اعضاء سے گرنے والا پانی اگر گرتا ہے تو یہ گرنے والا پانی حوض کے پانی سے کم ہو، زیادہ یا برابر نہ ہو، علامہ ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ نے اس مسئلہ پر تفصیل سے کلام کر کے اس کو ثابت کیا ہے۔(۳)

اور علامہ شامی رحمۃ اللہ نے بھی موجودہ زمانے میں اس کی ترجیح کی طرف اشارہ کیا ہے، وہ "منحة الخالق" میں کہتے ہیں کہ:

" وإذا كان كذلك فليكن التعويلُ عليه سيما وقد اختاره كثيرون ، و عامّةُ من تأخر عن الشارح تابعه على ذلك حتى صاحب النهر ، مع ما فيه من رفع الحرج العظيم على المسلمين ."

(اور جب بات ایسی ہے تو اعتماد اسی پر ہونا چاہئے، بالخصوص جب کہ بہت سے فقہا نے اسی کو اختیار کیا ہے اور شارح یعنی ابن نجیم رحمۃ اللہ کے بعد آنے والے حضرات فقہا نے عام طور پر ان ہی کی

(۱) درمختار مع شامی: ۱/۱۸۲

(۲) فتاوی دار العلوم دیوبند: ۱/۱۸۷

(۳) بحر الرائق: ۱/۱۷۴

اتباع کی ہے حتی کہ صاحب نہر الفائق نے بھی، پھر اسی کے ساتھ اس
میں مسلمانوں سے حرج عظیم کو دور کرنے کا فائدہ بھی ہے۔)(۱)

اس سبب کے علاوہ ایک اور بات بھی لائق توجہ ہے، وہ یہ کہ علما نے یہ جو کچھ بحث کی ہے، یہ اس صورت میں ہے کہ جب کہ ان چھوٹے حوضوں میں ہی اعضاء کو دھویا جائے اور ان اعضاء کا پانی حوض کے باہر نہیں؛ بل کہ حوض ہی میں پڑے۔

چناں چہ بحر الرائق میں اس بحث کے درمیان جو فقہی عبارات لائی گئی ہیں ان میں ''**انغماس في الماء**'' اور ''**وضوء في الفسافي**'' وغیرہ کے الفاظ ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ ان حوضوں میں غوطہ لگا کر غسل کیا، یا اعضاء کو اسی میں ڈال کر ان کو دھویا جائے، اب غور طلب یہ ہے کہ جب فقہا نے اس صورت کو بھی جائز قرار دیا ہے جس کی تحقیق اوپر گذری تو ہمارے یہاں حوض سے جو وضو کیا جاتا ہے اس کی صورت تو اور بھی اخف ہے کہ ہاتھ میں پانی لیکر نیچے نالی میں اعضاء کو دھوتے اور دھویا ہوا پانی نالی میں چھوڑ دیتے ہیں، اس صورت میں اس قسم کے حوضوں سے وضوء کرنے میں کوئی حرج و اشکال نہیں ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے صاحب بحر الرائق کی تائید کرنے کے بعد یہ فرمایا کہ احتیاط یہ ہے کہ چھوٹے حوض میں اعضاء نہ دھوئے جائیں بل کہ چلو میں پانی لے کر حوض کے پانی کے باہر دھوئیں۔(۲)

یہ بعینہ وہی صورت ہے جو ہمارے علاقوں میں رائج ہے، علامہ شامی رحمہ اللہ جس کو احتیاط قرار دے رہے ہیں وہی صورت غیر محتاط کیوں کر ہو جائے گی؟

---

(۱) منحة الخالق علی البحر الرائق: ۱/۱۳۶-۱۳۷

(۲) شامی: ۱/۱۸۳

اس پوری بحث کے بعد سوال میں مذکور حوض جو ''دہ دردہ'' نہیں ہے اس میں وضو کے جائز ہونے کے سلسلے میں جو بات منقح ہوئی وہ یہ ہے کہ ایسے چھوٹے حوض جن کی مقدار ''عشر فی عشر'' یعنی ''دہ دردہ'' سے کم ہوان میں غوطہ لگا کر یا ہاتھ ڈال کر وضو وغسل کرنے کے سلسلے میں صحیح ومفتی بہ قول یہ ہے کہ جائز ہے، بہ شرطیکہ بدن سے ملا ہوا پانی حوض کے پانی سے غالب یا برابر نہ ہو؛ بل کہ کم ہو۔اور اگر اس حوض میں بدن کا مستعمل پانی نہ پڑنے دیں جیسے ہمارے علاقوں میں ہوتا ہے کہ ہاتھ میں پانی لیکر نالی میں اعضا دھوتے ہیں تب تو کوئی اشکال ہی نہیں ،اور یہ بلاشبہ وبلا کراہت جائز ہے۔**ھذاماعندی واللّٰہ اعلم وعلمه أتم واحکم**

فقط

محمد شعیب اللہ خان صاحب
مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم۔ بنگلور
۲۷/محرم/ ۱۴۱۶ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

خطبۂ جمعہ اردو میں

سوال

ایک زمانہ سے ہماری جامع مسجد میں اردو بیان ممبر کے اوپر سے چل رہا تھا؛ لیکن اب ایک حافظ صاحب اردو بیان منبر سے ہٹ کر دے رہے ہیں، اب آپ سے گزارش کی جاتی ہے کہ کتاب وسنت کی روشنی میں پیغمبر اسلام اور صحابہ کرام کے عمل سے آپ صاف صاف واضح فرمائیں کہ ممبر سے ہٹ کر اردو بیان کرنا بہتر ہے یا ممبر پر کھڑے ہوکر بیان کرنا بہتر ہے اور ان میں سے سنت کون سا طریقہ ہے اور بدعت کون سا ہے؟ پوری دلیل کے ساتھ واضح فرمائیں اور ہم عوام کو مطمئن فرمائیں اور کچھ نصیحت بھی فرمائیں، عین نوازش ہوگی۔

(سکریٹری وصدر مرکزی شوری کنگل)

الجواب ومنه الصواب

سوالات مذکورہ کے جواب بالترتیب ملاحظہ فرمائیں:

حضرات فقہا کرام نے خطبۂ جمعہ کو فرض قرار دیا ہے اور اس کے شرائط، فرائض، سنن اور آداب بھی بیان کئے ہیں؛ تا کہ ہم خطبۂ جمعہ کے اس فریضہ کو بخوبی انجام دیں اور کسی ناجائز اور مکروہ کام کا ارتکاب کر کے اس فریضہ میں کوتاہی نہ کریں اور

خطبہ کی سنتوں میں ایک سنت اس کا عربی زبان میں ہونا بھی نقل کیا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "مصفی شرح مؤطا" میں فرمایا ہے:

"ولما لاحظنا خُطُب النبی صلی اللہ علیہ وسلم و خلفائه رضی اللہ عنہم وهلُمّ جراً ، فتنقحنا وجود أشياءٍ ، منها الحمد ، والشهادتين، والصلوة على النبي صلی اللہ علیہ وسلم ، والأمر بالتقوى، وتلاوة آيةٍ، والدعاء للمسلمين والمسلمات ، وكون الخطبة عربيةً ."

(ہم نے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اوران کے بعد کے لوگوں کے خطبات کو ملاحظہ کیا تو ان میں چند امور کا ہونا منقح وثابت ہوا، ان میں سے اللہ کی حمد، توحید ورسالت کی شہادت، اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود، تقوی کا حکم، آیت قرآن کی تلاوت، مسلمانوں کیلئے دعاء اور خطبہ کا عربی میں ہونا پایا گیا۔)

پھر آگے فرماتے ہیں:

"خطبہ کا عربی میں ہونا اس لئے کہ مشرق ومغرب میں مسلمانوں کا عمل اسی پر چلا آرہا ہے، حالانکہ بہت سے ممالک میں ان کے مخاطب عجمی تھے۔"(۱)

اس عبارت سے واضح ہوا کہ خطبۂ جمعہ میں اللہ کے نبی علیہ السلام اور آپ کے بعد خلفاء راشدین اوران کے بعد ہر زمانہ اور علاقہ کے مسلمان اور علماوائمہ وخطبا کا طریقہ اور سنت یہی تھی کہ عربی میں ہو۔

(۱) بحوالہ فتاوی عبد الحی لکھنوی: ۲/ ۲۴۸

نیز امام محمد اور امام یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ:

''غیر عاجز یعنی جو عربی میں خطبہ پڑھنے سے عاجز نہ ہو وہ اگر عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں خطبہ دے گا تو یہ خطبہ صحیح نہ ہوگا، یعنی خطبہ ادا ہی نہ ہوگا۔''

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''خطبہ تو ہو جائے گا یعنی ذمہ سے ساقط ہو جائے گا (اگر چہ مکروہ بھی ہوگا۔''(۱)

امام اعظم ابوحنیفہ اور امام یوسف رحمہما اللہ کے اس اختلاف سے یہ بات واضح ہوئی کہ خطبہ کا عربی میں ہونا امام محمد و امام یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اتنا ضروری ہے کہ عربی میں خطبہ پڑھنے کی قدرت کے باوجود غیر عربی میں خطبہ دے گا تو خطبہ ہی نہ ہوگا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے پاس اگر عربی پر قدرت ہو تو اگر چہ خطبہ ادا ہو جائے گا مگر مکروہ ہوگا۔ چنانچہ علامہ عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اپنے فتاوی میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کا یہی مطلب بیان کیا ہے کہ عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں خطبہ دینے سے ادا ہو جائے گا مگر مکروہ ہوگا۔(۲)

حاصل یہ نکلا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بھی غیر عربی میں خطبہ ناجائز ہے؛ البتہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ناجائز ہونے کے باوجود ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ خطبہ ہی ادا نہ ہوگا۔

---

(۱) دیکھو: درمختار مع شامی: ۱/۴۸۴، بدائع الصنائع: ۱/۲۹۹ وغیرہ

(۲) فتاوی عبد الحی: ۲/۳۷۸

اب غور فرمالیں کہ اتنی اہم سنت کو ترک کر کے منبر پر اردو میں خطبہ دینا کیسے روا ہوسکتا ہے؟ علمانے صراحت کے ساتھ اردو میں خطبہ دینے کو بدعت قرار دیا ہے۔

حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رَحِمَهُ الله فرماتے ہیں:

''انہی مروجہ بدعات میں سے جمعہ کے دن اور عیدین میں غیر عربی زبان میں خطبہ دینا ہے یا اس کا عجمی زبان میں ترجمہ کرنا ہے، یہ طریقہ خیرالقرون کے بعد بے علم لوگوں نے ایجاد کیا ہے۔''(۱)

اور حضرت مولانا مفتی شفیع احمد صاحب مفتی اعظم پاکستان رَحِمَهُ الله لکھتے ہیں:

''خطبۂ جمعہ عربی کے سوا کسی اور زبان میں پڑھنا یا عربی میں پڑھ کر دوسری زبان میں اسی وقت ترجمہ کرنا بدعت اور ناجائز ہے اور حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم اور تمام خلفاء راشدین اور تمام صحابۂ کرام کے عمل اور قرون مشہود لہا بالخیر کے تعامل کے خلاف ہے۔''(۲)

لہٰذا صحیح و سنت طریقہ یہی ہے کہ خطیب دو خطبے عربی زبان میں منبر کے اوپر پڑھے، احادیث سے یہی بات ثابت ہوتی ہے، اور علما کے کلام سے بھی اسی کا ثبوت ہوتا ہے۔

جو لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں وہ دو طرح استدلال کرتے ہیں: ایک تو اس طرح کہ خطبہ وعظ و نصیحت اور تذکیر و ترغیب ہے، اگر وہ لوگوں کی ان کی زبان میں نہ ہو تو لوگ اس سے کیسے فائدہ اُٹھائیں گے اور عربی میں وعظ کہنے سے اردو داں طبقہ میں کس کو سمجھ میں آئے گا؟ لہٰذا خطبہ لوگوں کی اپنی زبان میں ہونا چاہیے۔

---

(۱) فتاوی عبد الحی : ۲/۲۴۸

(۲) جواهر الفقه : ۱/۳۵۸

اس شبہ واستدلال کا جواب یہ ہے کہ خطبہ کو قرآن کریم میں ''ذکر'' کہا گیا ہے نہ کہ تذکیر ووعظ، چناں چہ ارشاد ربانی ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلوٰةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوْا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ.﴾ (الجمعۃ: ۹)

(اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن اذان دے دی جائے تو ذکر اللہ کی طرف دوڑو، اور خرید وفروخت چھوڑ دو، یہ تمہارے لیے بہتر ہے اگر تم جانتے ہو۔)

اس آیت میں ذکر اللہ جس کو کہا گیا ہے اس سے مراد خطبہ ہے، معلوم ہوا کہ خطبہ ذکر ہے اور ذکر کے لیے سمجھنا کوئی لازمی بات نہیں؛ بل کہ مقصود اس سے اطاعت وفرماں برداری اور دل سے اللہ کی یاد ہے، جیسے اللہ تعالی نے نماز کو بھی ذکر قرار دیا ہے اور حضرت موسی کو حکم دیا کہ: '' أقم الصلوة لذكري'' (میرے ذکر کے لئے نماز قائم کرو۔) (طٰہٰ: ۱۴)

مگر یہاں کوئی نہیں کہتا کہ نماز اپنی زبان میں ہونا چاہئے؛ کیوں کہ سب جانتے ہیں کہ یہ ذکر ہے اور ذکر میں سمجھنا ضروری نہیں، اسی طرح خطبہ کا مقصود ذکر اللہ ہے نہ کہ وعظ وتذکیر، لہٰذا اس میں بھی سمجھنا لازم نہیں۔

دوسرا استدلال ان لوگوں کا بعض فقہی عبارات سے ہے، مثلاً یہ عبارت جو صاحب ہدایہ رحمہ اللہ نے لکھی ہے کہ: ''والخطبة والتشهد على هذا الاختلاف'' (اسی اختلاف پر خطبہ اور تشہد بھی ہیں)، اس کی وضاحت یہ ہے کہ ہدایہ میں اولاً یہ مسئلہ آیا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں قرآن فارسی وغیرہ عجمی زبان میں پڑھے تو کیا حکم

ہے؟ اس میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ اس سے نماز درست ہوجائے گی لیکن سنت متوارثہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے بلاعذر ایسا کرنے والا گنہگار ہوگا، اور امام ابویوسف و امام محمد رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ جو عربی پڑھنے پر قدرت رکھتا ہو اس کی تو نماز ہی نہ ہوگی اور جو قدرت نہ رکھتا ہو اس کی نماز ہوجائے گی۔(۱)

اس کے بعد وہ عبارت ہے جو ابھی نقل کی گئی کہ "اسی اختلاف پر خطبہ اور اذان کا مسئلہ بھی ہے"، اس سے غیر عربی میں خطبہ کا جواز ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ خطبہ میں بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک جواز کا ہے، مگر یہ استدلال بالکل غلط ہے؛ کیوں کہ اولاً تو خود صاحب ہدایہ رحمہ اللہ نے اسی موقعہ پر ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اصل مسئلہ میں ہی رجوع کرلیا ہے، تو رجوع کے بعد اس سے استدلال ایسا ہے جیسے کوئی منسوخ آیت سے کسی بات پر استدلال کرے، لہٰذا امام صاحب رحمہ اللہ کے اس مسئلہ سے رجوع کے بعد اس سے استدلال کا کوئی حق نہیں، دوسرے اس لئے بھی یہ استدلال صحیح نہیں کہ امام صاحب نے قرأت کے مسئلہ میں بھی یہ وضاحت کردی ہے کہ غیر عربی میں قرآن پڑھنے سے نماز اگرچہ ہوجائے گی مگر وہ شخص عربی پر قدرت رکھنے کے باوجود ایسا کرے گا تو وہ گنہ گار ہوگا؛ کیوں کہ یہ سنت متوارثہ کے خلاف ہے، جب امام صاحب خود اس کو سنت کے خلاف اور اس کے مرتکب کو گنہ گار کہہ رہے ہیں تو اس سے استدلال مطلقاً غیر عربی میں جواز خطبہ پر کرنا کیا صحیح ہے؟

معلوم ہوا کہ فقہا کا منشأ ان عبارات سے صرف یہ بیان کرنا ہے کہ اگر کوئی شخص غیر عربی میں خطبہ دے گا تو خطبہ ہوجائے گا اور اس کے سر سے ذمہ اُتر جائے گا، یہ نہیں کہ یہ عین سنت ہے اور اسی طرح کیا جانا چاہئے اور اس سے بلا کراہت خطبہ ادا ہوجائے گا۔

---

(۱) ھدایہ: ۱/۱۰۱-۱۰۲

ان دو باتوں میں بہت فرق ہے۔لہٰذا انہی عبارات سے نتیجہ یہ نکلا کہ غیر عربی میں خطبہ دینے سے ہوتو جائے گا مگر اس طرح کرنا خلاف سنت اور باعث کراہت اور گناہ ہے۔

البتہ خطبہ سے پہلے یا بعد عام وعظ یا تقریر منبر سے ہٹ کر خواہ کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر کرے تو مضائقہ نہیں اور بعض صحابۂ کرام سے اس کا ثبوت بھی ملتا ہے کہ خطبہ سے پہلے منبر کے قریب لوگوں کو وعظ کہتے تھے۔چناں چہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ جمعہ کے دن منبر کی ایک جانب کھڑے ہوکر احادیث سنا یا کرتے تھے،حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

« كان أبوهريرة يقوم يوم الجمعة إلى جانب المنبر يقول : قال أبوالقاسم ، قال محمد ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال الصادق المصدوق الخ. »

(حضرت ابو ہریرہ جمعہ کے دن منبر کی ایک جانب کھڑے ہوکر (حدیثیں بیان کرتے ہوئے) کہتے کہ حضرت ابوالقاسم نے فرمایا،حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،حضرت صادق المصدوق صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وغیرہ)(۱)

الغرض آپ کے امام صاحب نے جو کچھ کیا وہ سنت کے عین مطابق اور فقہا کرام کے بیانات کے عین موافق ہے۔ فقط

محمد شعیب اللہ خان صاحب
الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم بنگلور
۲۶/ جمادی الاولی ۱۴۲۰ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

خطبۂ جمعہ سے قبل وعظ و بیان

سوال

جمعہ کے دن اذان ثانی سے قبل منبر پر بیٹھ کر تھوڑی دیر اردو میں وعظ وتقریر ہوتی ہے، اس کے بعد اذان ثانی ہوتی ہے، اذان کے بعد منبر پر کھڑے ہو کر دونوں خطبے یعنی خطبۂ اولی اور خطبۂ ثانیہ عربی میں دیتے ہیں، اس کے بعد نماز جمعہ ہوتی ہے۔ کیا یہ طریقہ غلط ہے؟

صورت مسئولہ میں اصل جواب طلب امر صرف اتنا ہے کہ جمعہ کی اذان ثانی سے قبل منبر پر بیٹھ کر جو اردو تقریر ہوتی ہے کیا اس میں کوئی کراہت ہے؟ جمعہ کے اذان ثانی سے پہلے منبر پر بیٹھ کر یا منبر کے نیچے کھڑے ہو کر تقریر کرنا بدعت ہے؟

مولانا اسلام انجم صاحب
(خطیب وامام مسجد ماولی بنگلور)

الجواب ومنه الحق والصواب

جمعہ کی اذان ثانی سے قبل علی المنبر یا تحت المنبر کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر وعظ و بیان کرنا، اردو میں ہو یا اور کسی زبان میں بلا کراہت جائز ہے؛ کیوں کہ وعظ و بیان

لوگوں کی تذکیر کے لئے ہوتا ہے، اور وہ کسی بھی زبان میں کسی بھی وقت جائز ہے۔ اسکے مکروہ و بدعت ہونے کی کوئی دلیل نہیں، جس طرح قبل الفجر یا بعد الفجر یا کسی اور نماز کے پہلے یا بعد وعظ کی اجازت ہے اسی طرح قبل الجمعہ بھی اس کی اجازت ہے۔

حضرات صحابہ میں سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ خطبہ سے قبل منبر کے قریب ہو کر وہ لوگوں کو احادیث سنایا کرتے تھے۔

چنانچہ امام حاکم رحمہ اللہ نے اپنے مستدرک میں روایت کیا ہے:

''كان أبوهريرة رضي الله عنه يقوم يوم الجمعة إلى جانب المنبر ، ثم يقبض على رمانة المنبر ، يقول : قال أبو القاسم ، قال محمد، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال الصادق المصدوق الخ .''

(حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جمعہ کے دن منبر کی ایک جانب کھڑے ہوتے اور منبر کے کونے پکڑ کر (حدیثیں بیان کرتے ہوئے) کہتے کہ حضرت ابو القاسم نے فرمایا، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، حضرت صادق المصدوق صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وغیرہ۔)(۱)

اس حدیث کو بیان کر کے امام حاکم ابو عبد اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

'' إنما الغرض فيه استحباب رواية الحديث على المنبر قبل خروج الامام .''

(یعنی اس حدیث کو پیش کرنے سے غرض یہ بتانا ہے کہ منبر پر امام خطیب کے آنے سے قبل حدیث بیان کرنا مستحب ہے۔)

(۱) مستدرک : ۱/۱۹۰

نیز مصنف ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ میں ہے:

" کان ابو هريرة رضی اللہ عنہ يحدثنا يوم الجمعة حتى يخرج الامام."

(حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہم کو جمعہ کے دن امام کے تشریف لانے تک حدیث سناتے تھے۔)(۱)

اس طرح عبد اللہ بن بشر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ جمعہ میں خطبہ سے قبل احادیث بیان کرتے تھے، اس کو بھی ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے۔(۲)

نیز حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ کے بارے میں آتا ہے کہ انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے وعظ بیان کرنے کی اجازت لی، پہلے تو آپ نے اجازت نہیں دی، پھر اجازت دے دی۔ چناں چہ وہ جمعہ میں حضرت عمر و حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ان حضرات کے تشریف لانے سے پہلے وعظ بیان کرتے تھے۔

امام عبد الرزاق رحمہ اللہ نے اپنے مصنف میں حضرت امام زہری رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا:

" أول من قص تميم الداري على عهد عمر، استأذنه في كل جمعة مقاماً ، فأذِنَ له فكان يقوم ، ثم استزاده مقاماً آخر ، فزاده ، فلما كا ن عثمان رضی اللہ عنہ استزاده مقاماً آخر ، فكان يقص في الجمعة ثلاث مرات ."

(سب سے پہلے حضرت تمیم داری رحمہ اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں بیان کیا تھا، انھوں نے ہر جمعہ میں ایک مقام پر

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ : ۲/۱۳۷

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ : ۲/۱۳۷

بیان کی اجازت چاہی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجازت دیدی، لہٰذا وہ اس مقام پر کھڑے ہوکر بیان کرتے تھے، پھر ایک اور جگہ بڑھانے کی درخواست کی تو انھوں نے اس کی بھی اجازت دیدی، اور جب حضرت عثمان کا زمانہ آیا تو انھوں نے ایک اور موقعہ کی اجازت چاہی تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کی بھی اجازت دیدی، لہٰذا وہ جمعہ میں تین مواقع پر بیان کرتے تھے۔)(۱)

اور کنز العمال میں ہے کہ سائب بن یزید نے کہا:

" أنه لم يكن يقص على عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أبی بكر رضی اللہ عنہ ولا عمر رضی اللہ عنہ، وكان أول من قصّ تميم الدار ی، استاذن عمر أن يقص على الناس قائماً ، فأذن له، فقص قائماً ."

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے اور حضرت ابو بکر و حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے دور میں بیان نہیں کیا جاتا تھا اور سب سے پہلے حضرت تمیم داری رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے، انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اجازت لی کہ وہ لوگوں کو کھڑے ہوکر کچھ بیان کریں گے تو آپ نے اجازت دیدی، پس وہ کھڑے ہوکر بیان کیا کرتے تھے)(۲)

ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ قبل اذان خطبہ متعدد حضرات صحابہ وعظ بیان کرتے تھے اور ان کے علاوہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں حضرت عبید بن عمر رحمہ اللہ

---

(۱) مصنف عبدالرزاق : ۳/۲۱۹

(۲) کنز العمال : ۱۰/۲۸۱

جو مشہور تابعی اور فقیہ ومحدث ہیں وہ بھی وعظ کیا کرتے تھے۔(۱)

بہ ہر حال ان روایات سے معلوم ہوا کہ جمعہ سے قبل وعظ بیان کرنا درست ہے، حضرات صحابہ کے عمل سے ثابت ہے اور حضرت عمر وعثمان رضی اللہ عنہما جیسے اصحاب رسول کے عہد اور دور خلافت میں مسلسل اس پر عمل ہوتا رہا ہے اور کسی سے اس پر نکیر کرنا منقول نہیں؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ بدعت یا مکروہ نہیں ہے۔

اور میں نے جو کہا کہ مسلسل عمل ہوتا رہا ہے تو اس کی دلیل ایک تو یہی ہے کہ بعض جگہ الفاظ اس طرح کے آئے ہیں: "كان يحدثنا" (ہم کو حدیث سناتے تھے)، یہ استمرار کا صیغہ ہے، پھر متعدد حضرات کا نام آنا بھی دلیل ہے اس کی کہ مسلسل یہ کام ہوتا رہا ہے، پھر خود تصریح آئی ہے کہ حضرت تمیم داری رحمہ اللہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے سے عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے تک بھی بیان کرتے رہے۔ جو کام اسطرح مسلسل ہوتا رہا ہو اور سینکڑوں صحابہ وتابعین نے اسکا مشاہدہ کیا ہو اور انکار نہ کیا ہو وہ مکروہ وبدعت کیسے ہوسکتا ہے؟

حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ شرح احیاء العلوم میں ہے کہ عبداللہ بن بسر، عبداللہ بن عمر اور ابو ہریرہ قبل الجمعہ دینی مجلس کو جائز فرماتے ہیں۔(۲)

اس کے بعد قریب زمانے کے اکابر علماء کے بعض فتاوی بھی درج کرتا ہوں جو میری تحریر کی توثیق کرتے ہیں، حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمان صاحب رحمہ اللہ مفتی دارالعلوم دیو بند فرماتے ہیں کہ اگر وقت میں گنجائش ہو اور کچھ ضرورت ہو تو قبل نماز جمعہ وعظ کہنا مکروہ نہیں۔(۳)

---

(۱) کنز العمال: ۱۰/۲۸۱

(۲) بحواله فتاوى رحيميه: ۱/۲٦٦

(۳) فتاوى دارالعلوم ديو بند: ۵/۹۸

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: یہ خطبہ سنانا تذکیر ہے اور آیت: "وذکر فان الذکری تنفع المؤمنین" (اور نصیحت کیا کرو کیوں کہ نصیحت مومنین کو فائدہ دیتی ہے) اپنے عموم سے ہر وقت کے تذکیر کی اجازت دیتی ہے،، بجز ان مواقع کے جو مستقل دلائل سے ممنوع ہیں، (اس کے بعد دو قیدیں بیان فرماتے ہیں) ایک یہ کہ عوام الناس اس کو ہمیشہ کے لئے لازم نہ سمجھیں، دوسری یہ کہ مذکر (واعظ) اس وقت منبر سے دور (الگ) ہو؛ تا کہ ہیئت خطبہ کا ایہام نہ ہو (آگے فرماتے ہیں) ان قیود کے ہوتے ہوئے کوئی امر جواز سے مانع نہیں، لہٰذا جواز کا حکم کیا جائے گا اور کوئی وجہ کراہت کی نہیں، نہ اس فعل میں نہ اس فعل سے نماز میں۔ (۱)

ان حضرات کے فتاوی سے بھی معلوم ہوا کہ خطبہ سے قبل وعظ و بیان جائز ہے، البتہ ایسا التزام نہ کرنا چاہئے کہ لوگ اس کو لازم خیال کر بیٹھیں، لہٰذا یا تو کبھی کبھی ترک کر دیا جائے، یا کم از کم وعظ ہی میں بتا دیا جائے کہ یہ تقریر و بیان خطبہ جمعہ سے الگ ہے، لہٰذا یہ لازم نہیں، تا کہ لوگ حدود سے تجاوز نہ کریں؛ اور منبر سے الگ ہونے کی قید اسلئے کہ لوگ اس کو خطبہ نہ خیال کریں، لہٰذا منبر سے الگ کھڑے ہو کر یا کرسی وغیرہ پر بیٹھ کر بیان کیا جائے۔

حاصل یہ کہ جمعہ کے دن اذان ثانی سے قبل اردو یا کسی اور زبان میں وعظ و تقریر کرنا جائز ہے، اس کے ناجائز یا مکروہ و بدعت ہونے کی کوئی دلیل نہیں۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان صاحب

۲۷، ذی الحجہ ۱۴۱۴ھ

---

(۱) امداد الفتاوی: ۱/۶۴۹-۶۵۰

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مشینی ذبیحہ کا شرعی حکم

سوال

سوال نامہ میں مشینی ذبیحہ کی دوصورتوں کا ذکر کیا گیا ہے جن میں اختلاف ہے:

(۱) مشین میں بہت سی چھریاں لگی ہوتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کے سامنے ایک ایک جانور رکھا جاتا ہے اور ایک بار بٹن دبا کر بجلی سے حرکت کرنے والی ان چھریوں کے ذریعہ تمام جانوروں کو بیک دم ذبح کردیا جاتا ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ کہ ایک ہی چھری ہوتی ہے اور جانور لائن سے لگے ہوتے ہیں جو مشین چلنے سے باری باری اس چھری کے سامنے آتے ہیں جو بجلی سے حرکت کرتی ہے اور وہ چھری ان جانوروں کو باری باری سے ذبح کرتی ہے۔

الجواب و منه الصواب

احقر کی رائے میں دونوں صورتوں میں ذبیحہ حلال ہوجاتا ہے بہ شرطیکہ حلت ذبیحہ کی تمام دیگر شرائط پائی جائیں؛ کیوں کہ شرعی احکام کا مدار مقاصد پر ہوتا ہے، نہ کہ اسباب وآلات، ذرائع ووسائل پر، "الأمور بمقاصدها" فقہی قاعدہ ہے۔

کسی زمانے میں ہاتھ سے چلنے والی چھری تھی اور اب بجلی سے حرکت میں

آنے والی چھری آ گئی ہے، شرائط ذبح کے ہوتے ہوئے، خواہ اس سے ذبح کیا جائے، یا اُس سے ذبح کیا جائے ان دونوں میں شرعاً کوئی فرق نہیں۔ ہاں شرائط کے تحقق ہی میں کلام ہو کہ اس ذریعہ وسیلہ سے کام لینے کی صورت میں شرائط مفقود ہو جائیں تو بات دیگر ہے۔

آخر فقہاء کرام نے جو یہ لکھا ہے:

"حل المذبوح بكل ما افرى الأوداج وانهر الدم ولو بنار وبليطة أو مروة." (۱)

اس سے اتنا تو واضح ہے ہی کہ دیگر شرائط کے پائے جانے کے ساتھ قطع اوداج وانہار دم ہو جائے تو مذبوح حلال ہو جاتا ہے، خواہ قطع کرنے اور انہار کرنے والی چیز چاقو ہو، یا آگ ہو، یا لکڑی ہو، جس سے بھی انہارِ دم وقطعِ اوداج ہو جائے وہ کافی ہے؛ لہٰذا اگر شرائط پائی جائیں تو مشینی ذبیحہ جو بجلی کی چھری سے کام کرنے والی مشین کے ذریعہ ذبح کیا جاتا ہے حلال ہونا چاہئے اور بٹن دبا کر مشین کو حرکت میں لانے والا ذابح شمار ہوگا؛ کیوں کہ فاعل وہی ہے اور قاعدہ ہے کہ فعل ونتیجۂ فعل میں اگر کسی غیر مکلّف شئ کا واسطہ ہو تو نتیجۂ فعل کا انتساب فاعل مختار یعنی انسان ہی کی طرف ہوتا ہے۔

البتہ پہلی صورت میں ذابح یعنی بٹن چلانے والے پر صرف ایک دفعہ تسمیہ واجب ہوگا اور دوسری صورت میں ہر ہر جانور کے ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنا ہوگا اور بٹن چلانا پڑے گا۔

---

(۱) درمختار: ۴۷۸/۹

درمختار میں ہے:

”ولواضجع شاتين إحداهما فوق الأخرى ، فذ بحهما ذبحةً واحدةً بتسميةٍ واحدةٍ حلّا بخلاف ما لو ذبحهما على التعاقب الخ“ (۱)

لہٰذا دوسری صورت میں ایک دفعہ بٹن چلا کر ایک جانور حلال ہوسکتا ہے، پھر دوسرے کے لیے دوسری دفعہ بٹن چلانا اور تسمیہ پڑھنا ہوگا، وإلا فلا۔

فقط

حررہ العبد محمد شعیب اللہ خان

بتاریخ: ۸/ستمبر ۱۹۹۳ء

(۱) شامی: ۶/۳۰۲

اجمالی فہرست

جلد چہارم

Co-Published By:

IMA PUBLISHERS PVT. LTD.

Head Office: #30, 2nd Floor, Bannerghatta Road, Opp. MICO Back Gate, Bangalore-560 030. Tel.: 080-45174517

Branch Office: # 426/3, Matia Mahal, Jama Masjid, Delhi-110 006.

Published by:
MAKTABA MASEEHUL UMMAT, DEOBAND, Minara Market,
Near Masjid Rasheed, Deoband - 247 554.
Mobile: +91-9634307336 Email: maktabamaseehulummat@gmail.com
MAKTABA MASEEHUL UMMAT, BANGALORE,
#84, Armstrong Road, Bangalore - 560 001. Mobile: +91-90367 01512

www.muftishuaibullah.com

جلد پنجم

نفائسُ الفِقہ

علمی و فقہی
مباحث ومضامین کا مجموعہ

مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیبُ اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

مکتبہ مسیح الامت دیوبند و بنگلور

نفائس الفقہ

علمی وفقہی مباحث ومضامین کا مجموعہ

جلدِ پنجم

مؤلف

حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم

بانی ومہتمم الجامعۃ الاسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

وخلیفہ حضرت اقدس شاہ مفتی مظفر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ ناظم مظاہر علوم وقف سہارنپور

مکتبہ مسیح الامت دیوبند وبنگلور

نام کتاب : نفائس الفقہ جلد پنجم

مؤلف : حضرت مولانا مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب مفتاحی دامت برکاتہم
بانی ومہتمم الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم ، بنگلور
وخلیفہ حضرت اقدس شاہ مفتی مظفر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ ناظم مظاہر علوم وقف سہارنپور

صفحات : ۵۲۲

تاریخ طباعت : رجب المرجب ۱۴۳۸ھ

ناشر : مکتبہ مسیح الامت دیوبند وبنگلور

موبائل نمبر : 9036701512 / 09634830797

ای۔میل : maktabahmaseehulummat@gmail.com

نفائس الفقہ (جلد پنجم)
پر ایک اجمالی نظر

- کیا اسلام نے حقِ میراث میں عورت سے ناانصافی کی ہے؟
- فتنہ انکار حدیث پر ایک طائرانہ نگاہ
- مولانا مودودی اور جماعت اسلامی
- قصہ نگاری میں قرآنی اسلوب
- اتفاق واختلاف کے شرعی حدود وآداب
- ربیع الاول کے مروجہ جلوس کا شرعی حکم
- عید کا مصافحہ اور راہ اعتدال
- اسلام اور نفقہ مطلقہ
- ووٹ اسلامی نقطۂ نگاہ سے
- کرسی پر نماز کی فقہی تحقیق
- یوتھینیزیا [EUTANASIA] یعنی جذبہ رحم سے مریض کو ماردینے کا شرعی حکم
- دعائے سری اور جہری پر ایک محققانہ نظر
- عمرہ کیسے کریں؟
- ایک اہم فتوی بہ سلسلہ تبلیغی جماعت
- ہندوستان میں سعودی عرب کے مطابق رمضان وعید ایک علمی وفقہی تبصرہ

فہرس

صفحہ	عناوین
	کیا اسلام نے حقِ میراث میں عورت سے ناانصافی کی ہے؟

اسلام اور نفقہ مطلقہ

کیا اسلام نے حقِ میراث میں عورت سے ناانصافی کی ہے؟

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء و المرسلين: أما بعد

معاندینِ اسلام نے اپنی اسلام دشمنی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اسلام کے خلاف جو محاذ بنانے کی کوشش کی ہے، اس کے لیے وہ ایڑی چوٹی کا زور لگاتے رہتے ہیں اور اس کے لیے اسلام کی جانب جھوٹی سچی باتیں منسوب کی جاتی ہیں اور اسلامی تعلیمات کو بگاڑ کر پیش کرنے کی جدو جہد کی جاتی ہے اور ایک یہ بھی کرتے ہیں کہ اپنی نافہمی وقصورِ عقل وفہم کی وجہ سے سمجھ میں نہ آنے والی باتوں کو اسلام کے لیے عیب ونقص قرار دینے کی سعیٔ لاحاصل کرتے رہتے ہیں۔

اسی سلسلے کی ان کی ایک سعیٔ لا حاصل یہ بھی ہے کہ وہ بار بار یہ دہراتے رہتے ہیں کہ اسلام نے میراث میں عورتوں کو برابر کا حق نہیں دیا اور مرد کے مقابلے میں اس کا آدھا حق قرار دے کر اس کے ساتھ ناانصافی کی ہے۔

چناں چہ ایک فرانسیسی مستشرق "Gaston Wiet" لکھتا ہے:

''اسلامی معاشرے میں عورت کا مقام بہت حد تک حقیر و ذلیل ہے اور اس کے مقام ومرتبے کی حقارت اس کے تمام شعبہ ہائے زندگی میں ایک مسلمہ امر ہے...... یہاں تک کہ میراث میں بھی اس کا حصہ مرد کے حصہ سے آدھا ہے۔''(۱)

---

(۱) بہ حوالہ مفتریات الیونسکو از محمد عبداللہ السمان: ۳۸

یہ تو ان کی اسلام دشمنی کا ایک روپ ہے، جو ان سے کوئی بعید اور نا قابل تصور نہیں ہے؛ بل کہ ان کی اسلام دشمنی کے پیش نظر ان سے اسی کی امید کی جا سکتی ہے؛ کیوں کہ مشہور ہے:

وعين الرضا عن كل عيب كليلة

ولكن عين السخط تبدي المساويا

لہٰذا اگر دشمنان اسلام کی جانب سے ایسی باتیں پیش آئیں اور وہ اسلام کے خلاف زہر اگلیں اور اس کی خوبیوں کو بھی خامیوں کا نام دیں، تو کوئی تعجب و حیرت بالکل بھی نہیں ہے۔

لیکن، لیکن، لیکن؛ افسوس تو یہ ہے کہ یہ بے ہودہ پروپگنڈا ان لوگوں کو بھی متاثر و مرعوب کر رہا ہے، جو اسلام کے نام لیوا اور دین و شریعت کے حامل ہیں، چناں چہ جدید تعلیم یافتہ لوگوں کا ایک طبقہ جو مستشرقین کی کتابوں ہی کو معیارِ حق و انصاف اور تحقیق و ریسرچ کا منبع خیال کرتا ہے، وہ بھی اسلام دشمن لوگوں کے ساتھ ہاں میں ہاں ملاتا نظر آتا ہے۔

چناں چہ ایک مسلم دانشور دکتور ''نصر ابوزید'' نے لکھا ہے:

''اسلام میں عورت کی تکریم و عزت عموماً اور خاص طور پر میراث کے مسئلے میں دورِ اسلام سے پہلے کے لحاظ سے مانی جا سکتی ہے؛ لیکن جب ہم اسلام کے زمانے کے بعد اور خاص طور پر موجودہ دور کے لحاظ سے غور کرتے ہیں، تو اسلام کی تعلیم عورت کی عزت و کرامت کے لائق نہیں معلوم ہوتی؛ کیوں کہ اسلام کہتا ہے کہ لڑکے کو لڑکی کے مقابلے میں دو حصے ہیں؛ بات یہ ہے کہ اسلام کا پیغام اس دور میں آیا تھا، جب

کہ عورت کو میراث میں کوئی بھی حصہ نہ ملتا تھا؛ بل کہ خود عورت کو میراث میں وارثین کو دے دیا جاتا تھا؛ لہٰذا اسلام کی مراد و مقصد اس حکم سے یہ ہے کہ عورت کے مقام کو آہستہ آہستہ آگے لایا جائے۔''(۱)

یہ سب دراصل اسلام کے بارے میں صحیح معلومات نہ ہونے اور دشمنانِ اسلام کی پروپگنڈے سے مرعوب و متاثر ہونے کا نتیجہ ہے۔

اور بعض لوگ جو اس سلسلے میں کچھ سنجیدہ ہیں اور اسلام کی عظمت و فوقیت کے قائل ہیں، وہ بھی قرآن میں بیان کردہ مرحوم کے بیٹے اور بیٹیوں کے حصے کے تفاوت و فرق کو ہضم نہیں کر پاتے اور اس قرآنی حکم میں تاویل کرتے ہیں۔ چناں چہ بعض نے یہ کہا ہے کہ لڑکی کو نصف دینے کا حکم یہ مطلب رکھتا ہے کہ کم از کم اتنا دیا جائے، یہ مطلب نہیں کہ صرف اس قدر دیا جائے۔

لیکن جن انصاف پسند روحوں نے ''قرآنی نظامِ حیات'' اور ''شرعی دستورِ عمل'' کا گہرائی سے مطالعہ کیا ہے، وہ اس بات پر مجبور ہوئے کہ وہ اس قانون و نظام کی دل کھول کر تعریف کریں اور اس کو سب سے زیادہ عمدہ و بہتر قانون و نظام تسلیم کریں۔

غوستاف لوبون اپنی کتاب ''حضارۃ العرب'' میں لکھتا ہے:

''میراث کے جو اصول قرآن بیان کرتا ہے، وہ نہایت ہی عدل و انصاف پر مبنی ہیں اور ان کے پڑھنے والے کے لیے ان آیات سے جو میں نقل کروں گا، اس کو سمجھنا ممکن ہے اور ان آیات اور فرانسیسی اور انگریزی حقوق کے تقابل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی شریعت نے بیویوں کو جن کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ

(۱) بہ حوالہ: شبهات حول قضايا المراة المسلمة : از عبدالحمید عید عوض:۳

مسلمان ان کے ساتھ بہتر معاشرت اختیار نہیں کرتے ، انھیں میراث میں اتنے حقوق دیے ہیں کہ ہم اس جیسے حقوق ہمارے قوانین میں نہیں پاتے''۔(۱)

اور مسز اینی بیسنٹ (Annie Besant) لکچرس میں ایک جگہ کہتی ہیں:

I often thick that woman is more free in Islam than in Christianity. Woman is more protected by Islam than by the faith that preaches monogamy. In Al-Quran the law about woman is more just and liberal. It is only in the last twenty years that Christian England has recognized the right of women to property , while Islam has allowed this right from all times.(۲)

(میں بار با سوچتی ہوں کہ عورت اسلام میں عیسائیت کی بہ نسبت زیادہ آزاد ہے۔عورت اسلام کی جانب سے زیادہ محفوظ ہے بہ نسبت اس نظریے کے جو یک زوجگی کی تعلیم دیتا ہے۔قرآن میں عورت سے متعلق قانون زیادہ عادلانہ اور آزادانہ ہے۔صرف گزشتہ بیس کا عرصہ ہوا ہے کہ عیسائی انگلینڈ نے عورت کا حق ملکیت تسلیم کیا ہے، جب

(۱) المرأة بين الفقه و القانون:۱۷۱،۱۷۲

(۲) The Life and Teachings of Muhammad : 25-26

کہ اسلام نے اس کو یہ حق ہر وقت عطا کیا ہے۔)

الغرض جن لوگوں نے اسلام کا سنجیدگی اور انصاف پسندی کے ساتھ مطالعہ کیا ہے، انھوں نے بے لاگ تبصرہ کرتے ہوئے اس کی خوبیوں اور اس کی معقولیت وانصاف پسندی کو تسلیم کیا ہے۔

ہم یہاں صرف اسی ''میراثِ خاتون'' کے پہلو سے مختصر کلام کرنا چاہتے ہیں اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسلام نے عورت کو جو حق دیا ہے، وہ عدل وانصاف کا ضامن ہے۔

اسلام سے قبل اقوامِ عالم میں عورت کی میراث

اس سلسلے میں اسلامی نقطۂ نظر سے کلام کرنے سے قبل ہم یہ چاہتے ہیں کہ یہ دکھائیں کہ اسلام سے قبل جو اقوام و مذاہب دنیا میں پائے جاتے تھے، ان میں عورت کی میراث کا کیا نظام و قانون تھا؟ تاکہ اس تقابلی مطالعے سے یہ سمجھا جا سکے کہ اسلام کا نظامِ میراث کس قدر معقول و معتدل اور فطرتِ انسانی سے ہم آہنگ ہے اور یہ کہ جو لوگ اسلام کے نظامِ میراث پر تعصب و تنگ دلی کی بنا پر اعتراض واشکال کرتے ہیں، ان کی بات میں کہاں تک صداقت ومعقولیت پائی جاتی ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ قانون و نظامِ میراث تو تمام آسمانی مذاہب اور وضعی قوانین میں ملتا ہے؛ مگر اس کا ایک مکمل نظام اور اس کے تمام اصول وقواعد کے ساتھ جس طرح کہ اسلام نے پیش کیا ہے، کہیں اور نہیں ملتا؛ بل کہ پیش تر مذاہب میں یہ نظام وقانون لوگوں کے اجتہادات کا نتیجہ ہے۔

رہی عورت، تو اس کے بارے میں کہیں افراط سے کام لیا گیا ہے، تو کہیں تفریط کو دخل دیا گیا ہے؛ جس کی وجہ سے عورت سے متعلق نظامِ میراث حدودِ اعتدال سے خارج نظر آتا ہے۔

بابلیوں کا نظامِ میراث اور عورت

بابلیوں کا نظامِ میراث ''حمورابی قانون'' (جس کو ''مدونۂ حمورابی'' کہتے ہیں اور جو بابل کے بادشاہوں میں سے ایک مشہور بادشاہ حمورابی کی جانب منسوب ہے) پر قائم تھا، جو کہ نہایت قدیم قوانین میں شمار کیا جاتا ہے اور یہ ان قوانین میں سے ہے، جن کو زمانۂ قدیم میں ترقی یافتہ قانون سمجھا جاتا تھا۔

اس قانون کی رو سے عورتوں کا کوئی حق میراث میں نہیں مانا جاتا تھا؛ الا یہ کہ وارثین میں کوئی نرینہ اولاد نہ ہو۔

اسی طرح عورت کو اس وقت بھی میراث میں حصہ نہیں تھا، جب کہ میت کا کوئی بھائی موجود ہو؛ لہٰذا میت کی نرینہ اولاد اور کوئی بھائی نہ ہو، تب عورت کو حصہ ملتا تھا۔ (۱)

اور جس لڑکی کی شادی ہو جائے، اس کا باپ کی جائیداد میں کوئی حصہ نہیں تھا، خواہ اس کے ساتھ اس کا بھائی ہو یا نہ ہو؛ البتہ شادی کے وقت اس کو ''جہیز'' دے دیا جاتا تھا، اس کے بعد اس کا کوئی حصہ میراث میں نہیں ہوتا تھا۔ (۲)

یونانیوں کا قانونِ میراث اور عورت

یونانی قوم اپنے وقت کی تہذیب یافتہ اور متمدن اقوام میں شمار ہوتی تھی؛ مگر اس کے باوجود ان کے یہاں قانونِ میراث یہ تھا کہ جو شخص خاندان اور فیملی کی نگہ داشت اور اس کے حقوق و فرائض انجام دینے کی صلاحیت رکھتا تھا، اسی کو میراث کا حق دار قرار دیا گیا تھا۔ لہٰذا ان کے یہاں بھی صرف لڑکوں کو حصہ ملتا تھا، لڑکیاں چوں کہ یہ

---

(۱) الإعجاز لنظام الميراث از احمد یوسف سلیمان

(۲) تاريخ الشرق الأدنى القديم مصر و العراق از عبدالعزیز الصالح

ذمے داری نہیں اٹھاتیں؛ اس لیے ان کا کوئی حصہ میراث میں نہیں۔ (۱)

شیخ مصطفیٰ السباعی لکھتے ہیں:

''رہی قانونی جہت تو اس لحاظ سے عورت ان کے نزدیک ایک گرے پڑے سامان کی طرح تھی، جس کو بازار میں خریدا اور بیچا جا سکتا تھا اور ان تمام حقوق سے جو شہری حقوق کی جانب عائد ہوتے ہیں، اس کو محروم کر دیا گیا تھا اور اس کو میراث میں حق نہیں دیا جاتا تھا۔''(۲)

ہندو قانونِ میراث اور عورت

ہندو مذہب کے مطابق میراث میں عورتوں کا کوئی حق نہیں تھا اور باپ کی ساری میراث لڑکوں کو دی جاتی تھی؛ بل کہ ان کے یہاں ایک زمانے تک عورت اس کی بھی حق دار نہیں سمجھی جاتی تھی، کہ وہ کسی چیز کی مالک بنے اور ہندوؤں کے ایک مکتبِ فکر ''متا کشرا'' کے مطابق مشترک خاندان میں صرف اس قدر حق تھا، کہ وہ اپنے روزانہ کا خرچہ حاصل کرسکتی تھی۔

یہاں ہم عورت کے تعلق سے ہندو قانون کے حوالے سے چند امور کا ذکر کرتے ہیں، جن سے ہندو قانون میں عورت کی میراث پر روشنی پڑتی ہے۔

منوسمرتی (۹:۱۰۲) میں لکھا ہے:

''ماں باپ کی تمام دولت بڑا بیٹا لے، چھوٹا اور منجھلا بھائی سب بڑے بھائی سے اوقات گزاری کریں، جس طرح والدین سے پرورش

---

(۱) أحکام المیراث في الشریعة از دکتور محمد محمد براج:۵۷، میراث المرأة بین الشریعة والقانون:۲۰

(۲) المرأة بین الفقه والقانون:۱۳

پاتے تھے۔''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ہندو قانون کے مطابق ماں باپ کی تمام دولت کا مستحق بڑا بیٹا ہے؛ حتی کہ چھوٹے بیٹے بھی اسی کے دست نگر ہوتے ہیں اور ان کو بھی میراث سے کوئی حصہ نہیں ملتا۔

''مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ'' میں ہندو مذہب کی معتبر کتب: ''یجروید''، ''اتھر وید'' اور ''منو'' وغیرہ کے حوالے سے عورت کے متعلق ہندو مذہب کے درج ذیل قانون بیان کیے ہیں:

(۱) عورت اور شودر دونوں کو نردھن (مال سے محروم) کہا گیا ہے۔

(۲) لڑکی باپ کی جائیداد کی وارث نہیں ہے۔

(۳) اگر کسی بیوہ کو اپنے خاوند کی طرف سے جائیداد ملتی ہے، تو اسے جائیداد کی بیع وفروخت کا کوئی اختیار نہیں۔

(۴) مذکر اولاد نہ ہوتے ہوئے بھی بیٹی وارث نہیں؛ بل کہ متبنی جو غیر کا بیٹا ہوتا ہے، وارث ہوگا۔(۲)

اس سے اندازہ لگانا کوئی مشکل نہیں، کہ ہندو مذہب میں عورت کا کیا مقام ہے اور اس کو کیا حقوق دیے گئے ہیں؟ اور یہ کہ میراث میں اس کا کوئی حصہ نہیں اور اگر خاوند سے جائیداد ملے، تو وہ اس کو بیع وفروخت کرنے کا اختیار نہیں رکھتی تھی۔

پھر ہندوستان میں ۱۹۵۶ء میں ایک ایکٹ منظور ہوا، جس کے ذریعے عورت کو ملکیت کی حق دار قرار دیا گیا، اس ایکٹ کو (Hindu Succession Act 1956)

---

(۱) بہ حوالہ مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ: ۱۶۱

(۲) بہ حوالہ مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ: ۱۲۸

کہا جاتا ہے۔ یہ ایکٹ بھارت کی پارلیمان کی جانب سے ایک قانونی ترمیم تھی؛ تاکہ غیر وصیت شدہ وراثت اور نظام وراثت کو یقینی بنایا جا سکے۔ یہ قانون ہندؤں، بدھ متیوں، جینیوں اور سکھوں میں نافذ ہے۔ یہ ہندؤں کے دو مکاتبِ فکر میتا کشر اور دایہ بھاگ دونوں کے ماننے والوں پر لاگو ہوتا ہے۔ اس قانون کے ذریعے جائیدادوں کے حوالے سے ہندو خواتین کے محدود اختیارات کو کالعدم قرار دیا گیا اور کسی بھی عورت کی محصلہ جائداد پر اس کا مکمل اختیار مانا گیا اور اس کو اس میں تصرف، دیکھ ریکھ اور فروخت کا مکمل اختیار دیا گیا۔

مگر اس میں بھی عورت کو میراث میں حصہ دینے کا کوئی واضح قانون نہیں تھا، اس لیے پھر ۲۰۰۵ء میں ایک بل منظور ہوا، جس کو (The Hindu Succession Amendment Act, 2005) کہا جاتا ہے، اس ایکٹ کی دفعہ ((3/a)) کے ذریعے ہندو عورت کو یہ حق دیا گیا، کہ باپ کی مشترکہ جائداد میں لڑکی کا حصہ بھی لڑکے کے برابر ہوگا۔

یہودی نظامِ میراث اور عورت

یہودی نظامِ میراث میں بھی عورت کا حق اسی وقت تھا، جب کہ اولاد نرینہ نہ ہو اور اولاد نرینہ کے ہوتے ہوئے عورت کو کوئی حقِ میراث میں نہیں دیا جاتا تھا۔

تورات میں جو اس سلسلے میں احکام ملتے ہیں، ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لڑکی کا میراث میں حصہ اس وقت ہے، جب کہ کوئی لڑکا موجود نہ ہو۔

چناں چہ تورات کی کتاب ''گنتی'' میں ہے کہ جب صلافحاد کی بیٹیاں حضرت موسیٰ سے اپنے باپ کی میراث مانگنے آئیں، تو آپ نے ان کا معاملہ خداوند کے

سامنے پیش کیا اور خداوند کا حکم آیا:

''اور تو بنی اسرائیل سے کہہ کہ اگر کوئی آدمی مرجائے اور اس کا کوئی بیٹا نہ ہو، تو اس کی میراث اس کی بیٹی کو دینا۔ اگر اس کی کوئی بیٹی نہ ہو، تو اس کی میراث اس کے بھائیوں کو دینا اور اگر اس کا کوئی بھائی بھی نہ ہو، تو اس کی میراث اس کے باپ کے بھائیوں کو دینا اور اگر اس کے باپ کے بھائی بھی نہ ہوں، تو تو اس فرقے میں جو بھی اس کا سب سے قریبی رشتہ دار ہو، اسے اس کی میراث دینا؛ تاکہ وہ اس کی ملکیت بن جائے اور یہ بنی اسرائیل کے لیے خداوند نے موسیٰ کو دیے ہوئے حکم کے مطابق شرعی فرض ہوگا۔''(۱)

تورات کی ان آیات کی تفسیر کرتے ہوئے بائبل کے معروف و مستند مفسر Metthew Henry نے لکھا ہے:

"In case a man has no son, his estate should go to his daughters, not to the eldest, as the eldest son, but to them all in copartner ship, share and share alike. Those that in such case deprive their daughters of their tight, purely to keep up the name of their family, unless a valuable consideration be allowed them, may make the entail of their land surer than the

(۱) تورات: کتاب گنتی: باب ۲۷/ آیات: ۱۱۵

entail of a blessing with them.(1)

تورات کی ان آیات اور اس کی اس تفسیر سے معلوم ہوا، کہ لڑکی کا حصہ اس وقت بتایا گیا ہے، جب کہ کوئی لڑکا نہ ہو اور اس کے بعد بھی بھائیوں کو دینے کا حکم تو ہے؛ لیکن بہن کو دینے کا کوئی قانون نہیں بیان کیا گیا ہے۔

اسی طرح تورات میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ لڑکی کو میراث کا حصہ اس وقت ملے گا، جب کہ وہ اپنی ہی قبیلے و خاندان میں بیاہی جائے اور اگر باہر کسی اور قبیلے میں اس کی شادی ہوئی تو اس کو میراث کا حصہ نہیں ملے گا۔

تورات کی اسی کتاب ''گنتی'' میں ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اللہ کا یہ حکم آیا:

> ''صلافحاد کی بیٹیوں کے حق میں خداوند کا حکم یہ ہے کہ وہ جس کسی کو چاہیں اس سے بیاہ کرلیں؛ لیکن وہ اپنے باپ دادا کے قبیلے کی فرقوں میں ہی بیاہی جائیں۔ بنی اسرائیل میں میراث ایک قبیلے سے دوسرے قبیلے میں جانے نہ پائے اور ہر اسرائیلی اپنا ملک جسے اس نے اپنے باپ دادا سے میراث میں پایا ہے، اپنے ہی قبضے میں رکھے۔ ہر بیٹی جو بنی اسرائیل کے کسی قبیلے میں میراث پاتی ہے، وہ اپنے آبائی قبیلے کے فرقوں میں ہی بیاہی جائے؛ تاکہ ہر اسرائیلی اپنے باپ دادا کی میراث پر قابض رہے۔کوئی میراث ایک قبیلے سے دوسرے قبیلے میں جانے نہ پائے؛ بل کہ ہر اسرائیلی قبیلہ اپنی اپنی میراث اپنے قبضے میں رکھے۔''(۲)

(۱) Commentary of Bible by Matthew Henry , V : 1, p: 1012

(۲) تورات: کتاب گنتی: باب/36 آیات: ۵،۹

مزید یہ بھی تورات سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی کے دولڑکے ہوں ایک بڑا ایک چھوٹا تو بڑے بیٹے کو دو حصے دیے جائیں گے اور چھوٹے کو ایک حصہ ملے گا۔

تورات کی پانچویں کتاب ''استثناء'' میں ہے:

''اگر کسی مرد کی دو بیویاں ہوں اور وہ ایک سے محبت کرتا ہو اور دوسری سے نہیں اور دونوں سے اس کے بیٹے پیدا ہوں؛ لیکن پہلوٹھا اس بیوی کا ہو، جس سے وہ محبت نہیں کرتا؛ تو جب وہ اپنے بیٹوں کو اپنی جائیداد کا وارث بنائے، تب وہ پہلوٹھے کے حق کے پیشِ نظر اپنی چہیتی بیوی کے بیٹے کو اپنے حقیقی پہلوٹھے پر فوقیت نہ دے، جو اس بیوی کا بیٹا ہے، جو اس کی چہیتی نہیں تھی۔ وہ اپنے غیر محبوبہ بیوی کے بیٹے کو پہلوٹھا مان کر اسے اپنی جائیداد میں سے دوگنا حصے دے۔''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ یہود میں یہ دستور تھا کہ اگر کوئی ان کے یہاں مرتا تھا، تو اس کی ساری جائیداد واملاک کے وارث صرف لڑکے ہوتے تھے اور دوسرے تمام رشتہ دار محروم ہوتے تھے اور لڑکوں میں سے بڑا لڑکا دو حصہ پاتا تھا اور دوسرے لڑکوں کو ایک حصہ ملتا تھا؛ البتہ نابالغ لڑکیوں کو اور غیر شادی شدہ لڑکیوں کو باپ کی چھوڑی ہوئی جائیداد واملاک سے خرچہ ملتا تھا اور اگر کوئی لڑکا نہ ہوتا، تو لڑکیوں کو حصہ دیا جاتا تھا۔

اور بیوی کا کوئی حق میراث میں نہیں تھا اور بیوی اگر کچھ کمائے، تو اس کا مالک شوہر ہوتا تھا اور بیوی کا انتقال ہوجائے، تو شوہر اس کا حق دار سمجھا جاتا تھا۔(۲)

(۱) تورات: کتاب استثناء: باب ۲۱/آیات: ۱۵، ۱۷

(۲) أحکام المیراث في الشریعة از دکتور جمعہ محمد محمد براج: ۴۹

عیسائیوں کا نظامِ میراث اور عورت

عیسائی مذہب کے بارے میں پہلے تو یہ جان لینا چاہیے کہ ایک زمانہ گزرا ہے کہ ''عیسائی چرچ'' اور ''پاپائیت'' نے عورت کو ''انسان'' تک ماننے سے انکار کیا ہے اور عورت کو ایک نجس و ناپاک مخلوق قرار دینے پر اصرار کیا ہے؛ حتیٰ کہ عورت کو ایک بے روح مخلوق کا درجہ دیا ہے۔

معروف عیسائی مصنفہ Matilda Joslyn Gage اپنی کتاب:
Woman , Church and State , A Historical Account of the Status of Woman Through the Chiristain Ages,
میں لکھا ہے:

''یہ قدیم (عیسائی) مذہبی لوگ جو عورت کی فطرت پر بحث کو ایک نتیجہ خیز موضوع سمجھتے تھے، ان میں سے بیش تر لوگ عورت کو روح و عقل سے عاری وحشی انسان Brute) کے زمرے میں داخل مانتے تھے۔ چھٹی صدی (۵۸۵) میں انسٹھ (۵۹) عیسائی بشپوں نے اس سوال پر بحث میں اپنا وقت گزارا کہ عورت کی روح ہوتی ہے یا نہیں؟ ایک جانب اس بات پر زور دیا جا رہا تھا کہ عورت کو انسان نہیں قرار دیا جا سکتا، جب کہ دوسری جانب یہ کہا جا رہا تھا کہ عورت کو انسان کہا جائے گا؛ کیوں کہ اولاً آسمانی کتابیں یہ باور کراتی ہیں، کہ خدا نے انسان، مذکر و مؤنث دونوں کو پیدا کیا اور دوسرے اس وجہ سے حضرت عیسیٰ مسیح، جو کہ عورت کے بیٹے ہیں، ان کو انسان کا بیٹا کہا جاتا ہے۔''

آگے چل کر وہ لکھتی ہے:

''عظیم پتر کے زمانے تک ان علاقوں میں جہاں عیسائیوں کی ولایت وحکومت تھی، جس کو ''عظیم یونانی چرچ'' کہا جاتا ہے، عورتوں کو انسان تسلیم نہیں کیا گیا تھا، وہاں مردم شماری کے وقت صرف مردوں کو گنا جاتا تھا، کسی عورت کو نہیں گنا جاتا تھا۔''

وہ مزید رقم کرتی ہے:

''جب 1854 میں Philadelphia میں حقوق نسواں کنونشن ہوا، اس میں ایک حقوق نسواں پر اعتراض کرنے والے نے برملا یہ لوگوں کے سامنے کہا کہ عورتیں پہلے یہ ثابت تو کریں کہ ان کے روح بھی ہوتی ہے، جب کہ چرچ اور حکومت دونوں اس کا نکار کرتے ہیں۔''(۱)

آپ اس سے اندازہ لگا سکتے ہیں کہ عیسائیوں کے مذہبی وسیاسی دونوں طبقات عورت کو انسان ہی نہیں مانتے تھے، تو اس کو حقوق دینے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے؛ بل کہ وہ عورتوں سے یہی مطالبہ کریں گے کہ اپنا انسان ہونا ثابت کرو، تو حقوق دیے جائیں گے۔

عیسائیوں کے یہاں ان کی کتاب: ''انجیل'' میں اس سلسلے میں کوئی قانون ونظام نہیں ملتا؛ کیوں کہ اس میں عموماً وعظ وتذکیر ہی پر سارا زور دیا گیا ہے؛ اس لیے اس میں زیادہ تر مواعظ وامثال سے کام لیا گیا ہے۔ رہا کسی بھی سلسلے کا قانونی پہلو تو اس سلسلے میں کوئی خاص بات نہیں ملتی؛ اس لیے وہ یا تو خود کو تورات ہی کے احکام کے مکلّف سمجھتے ہیں یا ان کو اپنا نظامِ میراث مختلف شرائع سے لے کر ایک مخلوط قسم کا نظام بنانا پڑتا ہے۔

---

(۱) ۵۵-۵۷

یہاں تک کہ انگریزی قانون میں ۱۸۰۵ء تک یہ قانون تھا کہ مرد اپنی بیوی کو بیچ سکتا ہے اور اس کی قیمت چھ پنس مقرر کی گئی تھی اور جب انقلابِ فرانس واقع ہوا اور یہ اعلان کیا گیا کہ انسان غلامی اور ذلت سے آزاد ہے گا، تو اس میں بھی عورت کو شامل نہیں کیا گیا تھا، حتیٰ کہ فرانسیسی شہری قانون نے یہ تصریح کی کہ اگر عورت شادی شدہ نہیں ہے، تو وہ اپنے ولی کی رضا کی بغیر کوئی معاملہ کرنے کی اہل نہیں ہے۔ (۱)

اور بعض تاریخی روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عیسائیوں میں بھی عورتوں کو میراث میں سے حصہ نہیں دیا جاتا تھا، بل کہ صرف لڑکوں کو دینے کا رواج تھا۔

ایک تاریخی واقعہ

یہاں اس سلسلے میں ایک تاریخی واقعے کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے، جس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ عیسائیوں میں عورتوں کو حق دینے کا نہ صرف یہ کہ رواج نہیں تھا؛ بل کہ اس حق کو ماننے سے بھی انکار تھا اور جہاں کوئی ایسا قانون نافذ کیا گیا، تو وہ اس کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہوئے۔

شیخ مصطفیٰ السباعی نے اپنی کتاب ''المراۃ بین الفقہ والقانون'' میں ذکر کیا ہے، کہ خلافتِ عثمانیہ کے دور میں جب میراث کے متعلق اسلامی شریعت کے احکام لاگو کیے گئے اور وہاں کے عیسائیوں پر بھی وہ لاگو ہوئے، تو جبلِ لبنان کے رہنے والے عیسائی اس پر چراغ پا ہو گئے؛ کیوں کہ اسلامی قانون سے عورت کو اپنے بھائی کا نصف حصہ دیا جاتا ہے اور یہ لوگ عورتوں کو میراث دینے کے عادی نہیں تھے۔

پھر اس واقعے کا ذکر شیخ السباعی نے مطران عبد اللہ کی کتاب'' مختصر الشریعۃ ''پر لکھے گئے پولوس سعد کے مقدمے کے حوالے سے کیا ہے، جس کا

---

(۱) المرأة بين الفقه والقانون للشيخ السباعي:۱۹

خلاصہ یہ ہے:

’’بطریق یوسف حبیش نے جو خط ’’مجمع نشر الإیمان المقدس‘‘ کے رئیس کو ۲۹ر ستمبر ر۱۸۴۰ء کو بھیجا تھا، اس میں لکھا تھا کہ اب جب کہ قاضی حضرات یہاں جبل کے علاقے میں تمام امور شریعتِ اسلامیہ کے مطابق کرنے لگے ہیں، تو یہاں کے لوگ اس تغیر کی وجہ سے ظلم و پریشانی کا شکار ہیں اور خاص طور پر لڑکیوں کی میراث کی وجہ سے؛ کیوں کہ اسلامی شریعت دو لڑکیوں کے لیے ایک لڑکے کے برابر میراث مقرر کرتی ہے اور یہیں سے لڑائیاں اور جھگڑے اور سنگین قسم کی شر انگیزیاں اور ہنگامے واقع ہو گئے؛ اس وجہ سے کہ پہلے سے یہاں جبل کے علاقے میں جمہور کی خواہ وہ مال دار ہوں یا فقیر؛ یہ عادت چلی آ رہی ہے کہ لڑکی کا میراث میں کوئی حصہ نہیں ہے؛ الا یہ کہ اس کو باپ کے مال سے شادی کے وقت جہیز دے دیا جاتا ہے، یا یہ کہ وہ اس کے حق میں کوئی وصیت کر جائے۔ لہٰذا اب قاضیوں کے اس عادت کے خلاف سلوک کی وجہ سے والدین سخت قسم کی خبط الحالی میں مبتلا ہو گئے ہیں، جو ان کی جانوں کے لیے مضر ہے؛ کیوں کہ والدین شریعتِ اسلامیہ کے مطابق اپنی لڑکیوں کو میراث دینے اس لیے راضی نہیں ہیں کہ اس سے ان کے مالوں کا اسراف اور گھرانے کی خرابی پیدا ہوتی ہے اور اس لیے وہ لوگ یہ حیلہ کرنے لگے ہیں کہ اپنی زندگی ہی میں لڑکوں کو بہ طریقِ ہبہ وعطیہ دے دیتے ہیں؛ تا کہ بعد میں لڑکیاں اس کا دعویٰ نہ کر سکیں۔

اس کے بعد بطریق مذکور نے لکھا کہ اس سے ہمارے لیے یہ بات لازمی طور پر واضح ہوگئی کہ ہمیں کوشش کرنا چاہیے کہ لڑکیوں اور عورتوں کی میراث کے سلسلے میں ہم اپنے پرانے طریقے اور عادت کی جانب رجوع کریں یعنی عورتوں کو لڑکوں کے ہوتے ہوئے میراث نہ دیں؛ تاکہ سکون وقرار ہو اور شر کے اسباب ختم ہو جائیں۔ (۱)

اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ عیسائیوں میں لڑکیوں کی میراث کے سلسلے میں کیا حال تھا کہ وہ ان کو میراث دینے کے قطعاً روادار نہیں تھے، یہاں تک کہ خلافتِ عثمانیہ میں جب اسلامی شریعت کے مطابق لڑکی کو ایک حصہ دینے کا قانون نافذ کیا گیا، تو وہاں کے عیسائیوں کی نیندیں حرام ہوگئیں، فسادات و ہنگامے شروع ہوگئے اور ماں باپ پریشان ہو گئے اور اس کے خلاف جد و جہد کرنے پر اتر آئے اور لڑکیوں کو میراث سے محروم کرنے کی خاطر اپنی زندگیوں میں ہی لڑکوں کو ہبہ وتملیک کی شکل میں اپنا مال دینے لگے۔

الغرض عیسائی اقوام میں بھی عورت کو میراث سے حصہ دینے کا کوئی قانون ونظام نہیں تھا، پھر بعد میں یہ لوگ اپنے اپنے ممالک کے رائج قوانین ہی کو اختیار کرنے لگے اور آج اسی پر چل رہے ہیں۔

جاہلی عرب میں نظامِ میراث اور عورت

زمانۂ جاہلیت میں عربوں کے یہاں جو نظام میراث رائج تھا، اس میں بھی عورت کا کوئی حصہ نہیں تھا، ان کا خیال یہ تھا کہ میراث سے اسی کو حصہ ملنا چاہیے، جو جنگوں میں لڑتا ہے اور خاندان کی محافظت ونگہ داشت کرتا ہے اور یہ کہا جاتا تھا کہ ”کیف نعطي المال من لا یرکب فرساً و لا یحملُ سیفاً ولا یُقاتِلُ

(۱) المرأة بین الفقه و القانون للشیخ السباعي:۳۱،۲۳

عَدُوّاً ؟ ''(ہم کیسے مال اس کو دیں، جو نہ گھوڑے کی سواری کرسکتا ہے، نہ تلوار اٹھا سکتا ہے اور نہ دشمن سے لڑ سکتا ہے۔)(۱)

لہٰذا عربوں میں میراث کا حصہ دار وہی ہوسکتا تھا، جو یہ کام کرتا ہو؛ اس لیے بچے بھی وراثت سے محروم ہوتے تھے؛ کیوں کہ وہ یہ کام نہیں کرسکتے ،اسی طرح ان کے یہاں عورت کا بھی میراث میں کوئی حصہ نہیں تھا؛ کیوں کہ وہ جنگوں میں نہیں جاتی اور نہ تلوار اٹھانے اور دشمن سے مقابلہ کرنے کی ہمت رکھتی ہے۔

یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ جاہلی دور کے عربوں میں عورتوں کے لیے میراث کا کوئی حصہ نہیں ہوتا تھا؛ بل کہ ان کے یہاں میراث مخصوص تھی مردوں کے ساتھ، جو جنگ کرنے اور دشمن کا مقابلہ کرنے کی ہمت و طاقت رکھتا ہو۔

جب اسلام آیا اور اس نے ان کے جاہلی رسومات کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا اور اس میں میراث کے احکام بھی نازل ہوئے اور قرآن میں عورتوں کا حق بتایا گیا،تو جو لوگ اسلام لا چکے تھے، ان کو بھی اس پر اولاً حیرت واستعجاب ہوا کہ کیا عورتوں کا بھی میراث میں حصہ ہے؟ حتی کہ ان کو اس پر اس قدر حیرت ہوئی کہ اس حکمِ خداوندی کو آپ علیہ السلام کے سہو ونسیان پر محمول کرنے لگے اور بعض نے یہ خواہش کی کہ یہ حکم منسوخ ہوجائے۔

امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے:

''جب آیتِ میراث نازل ہوئی، جس میں مردوں اور عورتوں کا حصہ فرض کیا گیا ہے،تو بعض کو یہ بات حیرت ناک لگی اور انھوں نے کہا کہ کیا عورت کو بھی حصہ دیا جائے گا اور کیا چھوٹے بچے کو بھی دیا جائے گا،

(۱) روائع البیان للصابوني:۱/۱۹۸

جب کہ یہ لوگ قتال نہیں کرتے اور نہ مال غنیمت لاتے ہیں؟ اس کلام سے خاموشی اختیار کرو، ممکن ہے کہ اللہ کے رسول کو بھول ہوگئی ہو یا یہ کہ آپ اس کو بدل دیں۔ چناں چہ ان لوگوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے جا کر عرض کیا کہ کیا ہم لڑکی کو باپ کے ترکے سے آدھا دیں گے، جب کہ وہ نہ گھوڑے کی سواری کرسکتی ہے، نہ دشمن سے لڑسکتی ہے اور کیا ہم میراث سے بچے کا بھی حصہ دیں گے، جب کہ یہ ہمیں کچھ کام نہیں آتا؟ ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ یہ لوگ جاہلیت میں میراث صرف اسی کو دیتے تھے، جو جنگ میں لڑنے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ پس وہ بڑے لڑکے کو پھر اس کے بعد والے کو ترتیب وار دیتے تھے۔"(۱)

الغرض عربوں کے دستور میں بھی عورتوں کا میراث میں کوئی حق نہیں تھا، صرف لڑکوں کو دینے کا رواج تھا اور وہ بھی صرف بالغ لڑکوں کو، جو جنگ میں ہتھیار سنبھالنے کی استعداد رکھتے تھے۔

اسلام میں عورت کی میراث

اس دور میں جب کہ دنیا کے مختلف مذاہب اور ملتوں میں عورت کے ساتھ ناانصافی نے قانون کی حیثیت اختیار کرلی تھی، اسلام نے آ کر عورت کا میراث میں حصہ دینے کا ایک ایسا اعلان کیا، جو ساری دنیا کو چونکا دینے والا تھا، اس نے عورت کے ساتھ ہونے والی ناانصافی پر ان تمام لوگوں اور فرقوں کا رد کیا، جو عورت کو میراث میں حصہ نہیں دیتے تھے اور قرآن کریم میں یہ معجزانہ اعلان کیا گیا:

﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ ص وَلِلنِّسَآءِ

(۱) تفسیر الطبري:۷/۲۳، تفسیر ابن أبي حاتم:۳/۲۸۸، في ظلال القرآن:۱/۵۹۰

نَصِیْبٌ مِّمَّا تَرَکَ الْوَالِدٰنِ وَ الْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ ط نَصِیْبًا مَّفْرُوْضًا﴾ (النساء: ۷)

(مردوں کا حصہ بھی ہے اس مال میں سے جو والدین اور قریبی رشتے دار چھوڑ جائیں اور عورتوں کا بھی حصہ ہے، اس مال میں سے جو والدین اور قریبی رشتے دار چھوڑ جائیں، کم ہو یا زیادہ بہ طور مقررہ حصے کے۔)

آیتِ کریمہ کا شانِ نزول

اس آیت کے نزول کا واقعہ یہ ہے کہ حضرت اوس بن ثابت انصاری رضی اللہ عنہ کا انتقال ہوا اور انھوں نے ایک بیوی ام کجہ رضی اللہ عنہا اور تین لڑکیاں چھوڑیں؛ مگر مرحوم کے دو چچا زاد بھائی سوید اور عرفجہ نے مرحوم کا سارا مال اپنے قبضے میں کر لیا اور مرحوم کی بیوی اور لڑکیوں کو کچھ نہیں دیا؛ کیوں کہ وہاں کا رواج ہی یہ تھا کہ لڑکیوں اور بچوں کو وراثت میں حصہ نہیں دیتے تھے اور صرف لڑکوں کو میراث میں حصہ دیتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ ہم صرف اسے دیتے ہیں، جو قتال کرتا اور مال غنیمت لاتا ہو۔ مرحوم کی بیوی ام کجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرے شوہر اوس بن ثابت رضی اللہ عنہ کی وفات ہوئی اور انھوں نے میرے ذمہ تین لڑکیاں چھوڑی ہیں اور ایک میں ان کی بیوی ہوں اور میرے پاس ان لڑکیوں پر خرچ کرنے کچھ نہیں ہے اور میرے شوہر نے بہت خوب مال چھوڑا ہے؛ مگر وہ سب سوید اور عرفجہ کے قبضے میں ہے؛ لیکن ان لوگوں نے نہ مجھے کچھ دیا اور نہ میری بچیوں کو کچھ دیا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو بلا کر پوچھا، تو انھوں نے وہی جواب دیا کہ ان کی اولاد نہ تو گھڑسواری کر سکتی ہے اور دشمن کا

مقابلہ کر سکتی ہے۔اس پر قرآن کریم کی مذکورہ آیت نازل ہوئی۔ (۱)

آیتِ میراث کے نزول کا مقصد

اس آیتِ کریمہ کے نزول کا مقصد کیا ہے؟ علامہ ناصر السعدی رحمہ اللہ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''كان العرب في الجاهلية من جبروتهم و قسوتهم لا يورثون الضعفاء ، كالنساء والصبيان ، و يجعلون الميراث للرجال الأقوياء ؛ لأنهم بزعمهم أهل الحرب والقتال والنهن والسلب ، فأراد الرب الرحيم الحكيم أن يشرع لعباده شرعاً يستوي فيه رجالهم ونساؤهم و أقوياؤهم و ضعفاؤهم .'' (۲)

(عرب لوگ اپنی سختی اور تندی کی بنا پر کمزوروں جیسے عورتوں اور بچوں کو میراث میں حصہ نہیں دیتے تھے اور یہ لوگ میراث صرف طاقت ور مردوں کے لیے قرار دیتے تھے؛ کیوں کہ مرد جنگ اور لڑائی کرتے ہیں اور لوٹ گھسوٹ کرتے ہیں، پس رب رحیم وحکیم نے اس کا ایک نظام بندوں کے لیے مقرر کرنے کا ارادہ کیا، جس میں مرد وعورت اور قوی وضعیف سب برابر ہیں۔)

اور امام مروزی رحمہ اللہ نے کہا کہ یونانی میراث کا سارا مال لڑکیوں کو دیتے تھے:

(۱) تفسير الإمام البغوي:۲۷۸،ابن جرير اللباب في علم الكتاب:۶/۱۹۴،تفسير القرطبي:۵/۴۶

(۲) تفسير السعدي:۲۶۵

کیوں کہ لڑکیاں کمائی نہیں کر سکتیں اور اس کے برخلاف عرب کا دستور یہ تھا کہ وہ صرف لڑکوں کو میراث دیتے تھے، لڑکیوں کو نہیں، اس آیت سے اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کا رد کیا ہے۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اس آیت کا مقصد ہی یہ ہے کہ عورتوں کے بارے میں مختلف قوانین ونظاموں میں پائی جانی والی ناانصافیوں اور مظالم کا سد باب کیا جائے اور اس افراط وتفریط کے مابین غلو سے پاک معتدل قانون لاگو کیا جائے، جس میں عورتوں کی حق تلفی اور ان سے ناانصافی بھی نہ ہو اور نہ خواہ مخواہ ان کی بے جا طرف داری کرتے ہوئے مردوں سے ناانصافی کی جائے؛ بل کہ دونوں کا حق دیا جائے۔

آیتِ میراث کے بعض فوائد تفسیری

آیتِ کریمہ میں قابل غور بات یہ ہے کہ اس میں جس طرح مردوں کا حقِ وراثت بیان کیا گیا ہے، اسی طرح مستقلاً عورتوں کا بھی حقِ وراثت بیان کیا گیا ہے، حالاں کہ یہ بھی عین ممکن تھا کہ صرف ایک جملے سے اس حق کو بیان کیا جائے، مثلاً یہ کہا جا سکتا تھا کہ ﴿وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَ الْاَقْرَبُوْنَ﴾ (النسآء: ۷) مگر ایسا کرنے کے بہ جائے اللہ تعالیٰ نے مردوں کا الگ ذکر کیا اور عورتوں کو الگ ذکر کیا، جب کہ اس میں عبارت کی تطویل بھی لازم آتی ہے۔ اس سے ایک جانب اس اہمیت کو جتانا مقصود ہے، جو اسلام نے عورتوں کے حقوق کے سلسلے میں لوگوں کے ذہنوں میں اتارنی چاہی ہے اور دوسری جانب اسلام سے ماقبل جو نظامہائے وراثت جاری تھے اور ان میں عورتوں کے حقوق سے روگردانی اور ان کی حق تلفی کو روا رکھا گیا تھا، اس کا رد کرنا بھی مقصود تھا۔

---

(۱) البحر المحیط: ۱۸۲/۳

دوسرے اس آیتِ کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے جاہلی دور کے اس نظریے پر ضرب لگادی کہ وہ میراث کی بنیاد دشمن کے مقابلے کی صلاحیت اور جنگ کرنے اور مالِ غنیمت لانے کی قوت کو قرار دیتے تھے، پھر اسی باطل نظریے کے مطابق صرف لڑکوں کو میراث دیتے اور لڑکیوں کو محروم کردیتے تھے، اس آیت میں ﴿ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ ﴾ کا اعجازی کلام لا کر یہ بتادیا کہ میراث کی بنیاد ''قریبی رشتے داری'' ہے؛ لہٰذا جہاں بھی یہ ''رشتے داری'' پائی جائے گی، وہاں تقسیمِ وراثت ہوگی، خواہ وہ لڑکی ہو یا لڑکا ہو، بڑا ہو یا چھوٹا ہو۔

تیسرے اس میں کہا گیا ہے: ﴿ نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا ﴾ اس لفظ کے ذریعے یہ واضح کردیا گیا کہ میراث میں حصہ دینا مردوں کو ہو یا عورتوں کو، یہ اللہ کا ایک محکم قانون اور اللہ کی جانب سے بندوں پر فرض ہے، اس میں کسی کو اختیار نہیں کہ اپنی مرضی سے کسی کو دے اور کسی کو محروم کردے، جیسے بعض جاہل لوگ آج بھی ایسے ہیں، جو لڑکیوں کو دینے کے سلسلے میں اپنی مرضی کا استعمال کرتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ہم چاہیں؛ تو ان کو دیں اور ہم نہ چاہیں؛ تو نہ دیں اور بہت سے مقامات پر بھائی لوگ اپنے ماں باپ کی املاک اور اشیا پر قابض ہوجاتے اور اپنی بہنوں کو دینے میں اپنے رحم وکرم کا ان کو محتاج سمجھتے ہیں؛ حالاں کہ یہ اللہ کا قانون اور اس کی جانب سے مقرر کردہ فرض ہے، کہ جس طرح میراث میں لڑکوں کا حصہ ہے، اسی طرح لڑکیوں کا بھی حصہ ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع عثمانی رحمہ اللہ نے ''معارف القرآن'' میں اسی لفظ کی تفسیر میں فرمایا:

''اس سے یہ بھی بتلادیا کہ مختلف وارثوں کے جو مختلف حصے قرآن نے

مقرر فرمائے ہیں، یہ خدا کی طرف سے مقرر کردہ حصے ہیں، ان میں کسی کو اپنی رائے اور قیاس سے کمی بیشی یا تغیر و تبدل کا کوئی حق نہیں اور اسی لفظ سے ایک اور مسئلہ بھی معلوم ہوا کہ وراثت کے ذریعے جو ملکیت وارثوں کی طرف منتقل ہوتی ہے، ملکیت جبری ہے، نہ اس میں وارث کا قبول کرنا شرط ہے، نہ اس کا اس پر راضی ہونا ضروری ہے؛ بل کہ اگر وہ زبان سے بہ صراحت یوں بھی کہے کہ میں اپنا حصہ نہیں لیتا، تب بھی وہ شرعاً اپنے حصے کا مالک ہو چکا ہے، یہ دوسری بات ہے کہ وہ مالک بن کر شرعی قاعدے کے مطابق کسی دوسرے کو ہبہ کر دے یا بیچ ڈالے یا تقسیم کر دے"۔ (۱)

میراث سے کسی کو محروم کرنے کا وبال

جب یہ معلوم ہو گیا کہ میراث حکم جبری ہے اور جب کوئی انتقال کرتا ہے، تو اس کا ترکہ اس کے وارثین میں اللہ کے قانون کے مطابق خود ہی ان کی ملکیت میں منتقل ہو جاتا ہے، تو اسی سے یہ واضح ہو گیا کہ کسی کو اس کے حق وراثت سے محروم کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا مملوک مال اس سے چھینا گیا اور غصب کیا گیا ہے؛ اسی لیے اسلام نے کسی کو حق میراث سے محروم کرنے پر سخت وعیدیں سنائی ہیں۔

حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

«سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : مَنْ ظَلَمَ مِنَ الأَرْضِ شَيْئًا فَإِنَّهَا تُطَوَّقُهُ مِنْ سَبْعِ أَرَضِينَ» (۲)

---

(۱) معارف القرآن: ۲/۳۱۲

(۲) البخاري: ۲۲۷۲، أحمد: ۱۶۴۱، صحيح ابن حبان: ۵۱۶۳، مسند أبي يعلى: ۹۵۶، سنن البيهقي: ۱۱۳۱۱، تهذيب الآثار للطبري: ۱۵۳۰

(میں نے رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ جوشخص زمین میں سے کچھ بھی مار لے گا، تو اس کو سات زمینوں کا طوق گردن میں ڈالا جائے گا۔)

ایک حدیث حضرت عائشہ رَضِیَ اللہُ عَنْہَا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا:

«مَنْ ظَلَمَ قِيدَ شِبْرٍ مِنْ أَرْضٍ طُوِّقَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرَضِينَ.» (۱)

(جوشخص کسی کی زمین میں سے ایک بالشت بھر بھی دبالیتا ہے، تو اس کو سات زمینوں کا طوق پہنایا جائے گا۔)

حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللہُ عَنْہُ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا:

« مَنْ أَخَذَ مِنَ الْأَرْضِ شَيْئًا بِغَيْرِ حَقِّهِ خُسِفَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى سَبْعِ أَرَضِينَ .» (۲)

(جس نے کسی کی زمین میں سے بلا استحقاق کچھ بھی مارلیا، تو وہ قیامت کے دن سات زمینوں تک دھنسادیا جائے گا۔)

ان احادیث میں کسی کی زمین دبالینے یا غصب کرلینے پر جوسخت وعیدیں ہیں، یہ وراثت سے کسی کو محروم کردینے کو بھی شامل ہیں؛ لہٰذا جولوگ کسی کی میراث مار لیتے ہیں، ان کے لیے بھی یہ عذاب مقرر ہے، خواہ کسی عورت کا حق ماریں یا کسی مرد کا، بچے کا یا کسی بڑے کا، سب کا حکم یہی ہے۔

(۱) البخاري:۲۲۷۳، مسلم:۴۲۲۲، مسند أحمد : ۲۴۵۴۸، سنن البيهقي: ۲۲۳۱۴، مستخرج أبي عوانة:۴۴۹۳

(۲) البخاري:۲۲۷۴، شرح السنة:۲۱۶۶، أحمد:۵۷۴۰

میراث سے متعلق دوسری آیت

مذکورہ بالا آیتِ کریمہ سے مردوں کے ساتھ میراث کے سلسلے میں عورت کا حق ہونا ثابت ہوگیا اور دوسری آیات میں اس کی تفصیل بیان کی گئی ہے کہ کس کا کتنا حق ہے؟ ان میں سے ایک آیت یہ ہے:

﴿يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ ۚ فَاِنْ كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَاِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۭ﴾ (النساء: ۱۱)

(اللہ تعالیٰ تمھیں تمھاری اولاد کے بارے میں وصیت کرتا ہے کہ لڑکے کو دو لڑکیوں کے برابر حصہ ہے اور اگر ایک سے دو لڑکیوں سے زائد ہوں، تو انھیں چھوڑے ہوئے مال سے دو تہائی ہے اور اگر ایک ہی لڑکی ہو تو اسے کل مال کا نصف ملے گا۔)

اس آیت میں اور اس کے بعد کی آیات میں مختلف حیثیتوں کے افراد اور رشتے داروں کا حقِ میراث بتایا گیا ہے اور اس میں سے ایک یہ حکم بیان کیا گیا ہے کہ اگر مرنے والے کی اولاد میں لڑکے اور لڑکیاں دونوں موجود ہوں، تو میراث میں لڑکوں کو لڑکیوں سے دوگنا ملے گا اور اگر لڑکا نہ ہو، صرف لڑکیاں ہو؛ تو اگر ایک ہی لڑکی ہے، تو اس کو کل مال کا نصف ملے گا اور اگر ایک سے زائد لڑکیاں ہوں؛ تو ان کو دو تہائی مال مشترک طور پر ملے گا۔

اس آیت کا شانِ نزول یہ ہے کہ حضرت سعد بن ربیع رضی اللہ عنہ کی غزوۂ احد میں شہادت ہوگئی، تو ان کی بیوی حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! یہ سعد بن الربیع رضی اللہ عنہ کی دو لڑکیاں ہیں، ان کے

باپ سعد کا غزوۂ احد میں آپ کے ساتھ انتقال ہوگیا اوران کے چچا نے ان کا مال لے لیا ہے اوران لڑکیوں کے لیے کچھ نہیں چھوڑا اوران لڑکیوں کی شادی بغیر مال کے ہو نہیں سکتی؟ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس کا فیصلہ کریں گے۔اس پر یہ آیت نازل ہوئی تو آپ نے ان لڑکیوں کے چچا کو بلایا اور فرمایا کہ سعد رضی اللہ عنہ کی بیٹیوں کو دوتہائی دے دینا اوران کی ماں کو آٹھواں حصہ دینا اور جو بچے وہ تمھارا ہوگا۔(۱)

میراث میں عورت کا حصہ

اب آیئے دیکھتے ہیں کہ اسلام نے عورت کا میراث میں حصہ کیا دیا ہے؟ مذکورہ بالا پہلی آیتِ کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے مردوں کے ساتھ بالتخصیص عورتوں کا بھی حق میراث بیان کرتے ہوئے اخیر میں اتنی بات فرمائی ہے کہ ﴿نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ (ان کے حصے مقرر ہیں)؛ مگراس میں یہ نہیں بتایا کہ کس کا کتنا حصہ ہے؛ کیوں کہ مرد وعورت کے میراث پانے کی صورتیں مختلف ہیں اوراسی لحاظ سے ان کے حصے بھی مختلف ہیں اوران حصوں کی تفصیل اس دوسری آیت اور دیگر آیات میں ذکر کی گئی ہے اوراحادیثِ نبویہ میں ان کا بیان وشرح وارد ہوئی ہے۔اس میں کہیں مرد کو دُگنا اورعورت کو ایک حصہ ملتا ہے اور کہیں دونوں کو برابر بھی ملتا ہے اور کہیں مرد کے مقابلے میں عورت کو زیادہ ملتا ہے۔

ہماری اس وضاحت سے یہ اندازہ ہوگیا ہوگا کہ عام طور پرعورت کا حق میراث بتاتے ہوئے جو یہ کہا جاتا ہے کہ اسلام میں عورت کا حق مرد کے مقابلے میں نصف (آدھا) ہے، یہ علی الاطلاق صحیح نہیں ہے؛ بل کہ حقیقت یہ ہے کہ عورت کو مرد کے مقابلے میں ''آدھا حصہ'' ملنے کی بات صرف بعض صورتوں اور حالتوں میں ہے اور

(۱) الدر المنثور:۴/۲۵۴،ابن کثیر:۲/۲۲۵

اس کے علاوہ متعدد صورتیں اور حالتیں میراث کی وہ ہیں، جن میں کہیں عورت کو مرد کے برابر ملتا ہے اور کہیں مرد سے بھی دوگنا بھی ملتا ہے۔

مگر افسوس کہ بعض متعصب حلقوں یا دین و شریعت سے بے گانہ لوگوں کی جانب سے ان سب امور کو نظر انداز کرتے ہوئے، یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ اسلام میں عورت کو مرد کے مقابلے میں آدھا ملتا ہے اور یہ عورت کے حق میں ناانصافی اور ظلم ہے اور اس سے زیادہ افسوس کی بات یہ ہے کہ اس غلط فہمی یا غلط بیانی کو خود بہت سے مسلمان اس طرح قبول کر لیتے ہیں گویا کہ یہ واقعی اور حقیقی بات ہو؛ حالاں کہ یہ سراسر غلط ہے یا کسی غلط فہمی پر مبنی ہے۔

میراث کے حوالے سے مرد و عورت کے احوال مختلف ہیں

لہٰذا ہم یہاں چاہتے ہیں کہ اس مسئلے کی وضاحت پیش کر دیں؛ تاکہ عمومی طور پر پھیلی ہوئی یہ غلطی یا غلط فہمی دور اور کافور ہو جائے۔

سب سے پہلے یہ سمجھ لیں کہ میراث کے حوالے سے مردوں اور عورتوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں، مثلاً یہ کہ میراث کے حق داروں میں عورت کے ساتھ اسی درجے کا کوئی مرد اس کے ساتھ ہے یا نہیں ہے، جیسے بہن کے ساتھ بھائی بھی موجود ہو، تو ایک حال اور بھائی موجود نہ ہو، تو دوسرا حال؛ اسی طرح اس کے ساتھ اس کی کوئی بہن موجود ہو، تو یہ ایک حال اور اگر اس کی کوئی بہن موجود نہ ہو؛ تو یہ دوسرا حال؛ لہٰذا مختلف حالات کے لحاظ سے عورت کو میراث میں الگ الگ انداز سے حصہ ملتا ہے۔

جب ہم میراث کے احکام و مسائل پر نظر ڈالتے ہیں، تو ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے بعض مواقع پر عورت کو مرد کے لحاظ سے آدھا حصہ دیا ہے اور ایسا چار مواقع پر ہوا ہے اور بعض صورتوں میں عورت کو مرد کے برابر حصہ ملتا ہے اور ایسی

صورتیں بھی متعدد ہیں اور بعض مواقع پر عورت کو مرد سے زیادہ ملتا ہے اور ایسے دس مواقع ہیں اور اس سے بھی بڑھ کر یہ ہے کہ بعض صورتوں میں مرد کو کچھ بھی نہیں ملتا، جب کہ اسی کے درجے کی عورت کو حصہ ملتا ہے۔ یہاں بہ طور نمونہ از خروارے چند ایک صورتوں کا ذکر کر کے اس اجمال کی توضیح کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

(الف) مرد کے مقابلے میں صرف چار صورتوں میں عورت کو آدھا ملتا ہے:

مرد کے مقابلے میں عورت کو آدھا صرف چار صورتوں میں ملتا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے:

(۱) جب کسی کا انتقال ہوا اور اس کی اولاد میں لڑکے اور لڑکیاں دونوں ہوں، اس صورت میں مرنے والے کی میراث سے لڑکی کو ایک حصہ تو لڑکے کو دو حصے ملتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن نے فرمایا:

﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ ﴾ (لڑکے کو دو لڑکیوں کے برابر حصہ ہے۔)

(۲) جب کسی کا انتقال ہو اور اس کے وارثین میں ماں اور باپ ہوں اور نہ اولاد ہو نہ بیوی یا شوہر، تو اس صورت میں باپ کو دو تہائی اور ماں کو ایک تہائی ملتا ہے۔

مثلاً زید کا انتقال ہوا اور وارثین میں ماں اور باپ ہیں، کوئی اولاد نہیں ہے اور نہ بیوی ہے، اسی طرح مثلاً خالدہ کا انتقال ہوا اور اس نے ماں، باپ چھوڑے؛ مگر نہ اولاد ہے اور نہ شوہر ہے۔ اس میں ماں کو ایک تہائی ملتا ہے اور باپ کو دو تہائی ملتا ہے۔

(۳) جب کوئی اپنے ورثہ میں صرف بھائی اور بہن چھوڑ جائے، تو اس صورت میں بھائی کو دو حصے اور بہن کو ایک حصہ ملتا ہے۔

﴿وَاِنْ كَانُوْٓا اِخْوَةً رِّجَالًا وَّنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ ﴾ (النساء: ۱۷۶)

(۴) جب کسی کی بیوی کا انتقال ہوا اور وہ شوہر چھوڑ کر مرے اور بچے نہ ہوں، تو

شوہر کو بیوی کے مال میں سے نصف ملے گا اور شوہر کے ساتھ بچے بھی چھوڑ جائے، تو اس صورت میں شوہر کو بیوی کے مال میں سے چوتھائی ملے گا۔

جب کہ اس کے برخلاف شوہر مرے اور بیوی چھوڑ جائے، بچے نہ ہوں؛ تو بیوی کو چوتھائی اور اگر بچے بھی ہوں؛ تو بیوی کو آٹھواں حصہ ملتا ہے۔

(ب) وہ مواقع جن میں عورت کو مرد کے برابر حصہ ملتا ہے:

اور وہ مواقع، جن میں عورت کو مرد کے برابر حصہ ملتا ہے، وہ یہ ہیں:

(۱) جب کسی کا انتقال ہو اور وہ اپنے پیچھے ایک لڑکا اور ماں باپ چھوڑ جائے۔ اس صورت میں ماں اور باپ دونوں کو مرحوم بیٹے یا بیٹی کی میراث سے چھٹا چھٹا حصہ ملتا ہے اور بقیہ مال مرحوم کے بیٹے کو ملتا ہے۔ اس صورت میں غور کیجیے کہ ماں اور باپ دونوں کو برابر حصہ مل رہا ہے اور یہ کہنے کی کیا ضرورت ہے کہ ان میں سے ایک عورت ہے اور دوسرا مرد ہے۔

(۲) جب کوئی انتقال کر جائے اور ماں، باپ اور دو بیٹیاں چھوڑ جائے۔ اس صورت میں دو بیٹیوں کو اپنے مرحوم باپ کی میراث سے دو تہائی (۲/۳) اور ماں کو چھٹا حصہ ملے گا اور باقی چھٹا باپ کو عصبہ ہونے کی وجہ سے ملے گا۔

یہاں بھی ماں کو جس قدر ملا، باپ کو بھی اسی قدر ملا، جب کہ سب جانتے ہیں کہ ماں عورت ہے اور باپ مرد ہے۔

(۳) ایک شخص کا انتقال ہوا اور اس نے ایک بیٹا، باپ اور نانی چھوڑی۔ اس صورت میں باپ کو چھٹا اور نانی کو چھٹا حصہ دیا جائے گا، جب کہ بیٹے کو مابقیہ دو تہائی ملے گا۔

یہاں بھی باپ کو جتنا مل رہا ہے، اتنا ہی نانی کو مل رہا ہے، حالاں کہ نانی رشتے میں باپ سے دور کی ہے، پھر بھی عورت ہوتے ہوئے اسی قدر پا رہی ہے، جس قدر

کہ مرحوم کا باپ مرد ہونے کے باوجود پا رہا ہے۔

(۴) اسی طرح ان تمام صورتوں میں مرد وعورت کو برابر حصہ ہے، جب کہ وہ وارث میت کے ماں شریک بھائی بہن ہوں۔

چناں چہ فرض کرو کہ ایک عورت کا انتقال ہوا اور اس نے وارثین میں شوہر، ماں اور ایک ماں شریک بھائی چھوڑا، تو اس صورت میں شوہر کو نصف، ماں کو تہائی اور ماں شریک بھائی کو چھٹا حصہ ملتا ہے اور اگر مرنے والی عورت ہو اور اس نے شوہر، ماں اور ماں شریک بہن چھوڑا، تو یہاں بھی شوہر کو نصف، ماں کو تہائی اور اس بہن کو چھٹا حصہ ملے گا۔ غور کیجیے کہ یہاں ماں شریک بھائی کو بھی چھٹا حصہ ملا اور ماں شریک بہن کو بھی اسی قدر ملے گا۔ یعنی بھائی بہن دونوں کو برابر حصہ ملے گا۔

(۵) اسی طرح اگر میت کے ماں اور شوہر اور ماں شریک بھائی و بہن دونوں وارث ہوں، تو یہاں بھی یہ بھائی و بہن دونوں ثلث (تہائی) میں برابر کے حق دار ہوں گے؛ لہٰذا اس صورت میں ماں کو چھٹا، شوہر کو نصف اور باقی ثلث میں ماں شریک بھائی و بہن برابر کا حصہ پائیں گے۔

(۶) جب کسی عورت کا انتقال ہوا اور اس کے وارثین میں شوہر اور حقیقی بھائی ہو، تو شوہر کو نصف اور باقی سب (نصف) بھائی کو ملے گا، اسی طرح اگر حقیقی بھائی کے بہ جائے حقیقی بہن ہو تو اس کو بھی اس صورت میں نصف ملے گا۔

(ج) جن صورتوں میں عورت کو مرد سے زیادہ ملتا ہے:

(۱) کسی عورت کے وارثین میں ماں، باپ، شوہر اور دو بیٹیاں ہوں تو شوہر کو چوتھائی اور ماں کو چھٹا اور باپ کو چھٹا ملے گا اور دو لڑکیوں کو دو ثلث (۲/۳) ملے گا، اس لحاظ سے کل ترکے کے ساٹھ حصے ہوں گے، پھر اس مسئلے میں عول ہونے کی وجہ

سے تقسیم اس طرح ہوگی کہ ان میں سے شوہر کو چوتھائی (بارہ حصے) باپ کو (آٹھ حصے) ماں کو بھی (آٹھ حصے) دو بیٹیوں کو دو ثلث (بتیس حصے) یعنی ہر لڑکی کو سولہ سولہ حصے دیے جائیں گے۔

مذکورہ مثال میں بتایا گیا کہ صورت مذکورہ میں دو لڑکیوں میں سے ہر ایک کو سولہ (۱۶) حصے ملیں گے؛ لیکن اگر اسی صورت میں دو لڑکیوں کی جگہ دو لڑکے ہوں، تو اب تقسیم اس طرح ہوگی کہ کل ترکہ ساٹھ حصوں کا ہوگا، اس میں سے شوہر کو پندرہ حصے، باپ کو دس، ماں کو دس، اور ہر ایک بیٹے کو ساڑھے بارہ، ساڑھے بارہ ملیں گے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسلام نے اس صورت میں لڑکوں کا حصہ کم اور لڑکیوں کا حصہ زیادہ رکھا ہے۔

(۲) اس سلسلے کی ایک اور مثال لیجیے کہ اگر کسی عورت کا انتقال ہو اور اس کے وارثین میں شوہر، ماں، باپ اور ایک بیٹی ہو، تو اس میں کل ترکے لیے ایک سو چھپن (۱۵۶) حصے کیے جائیں گے اور یہاں بھی مسئلے میں عول ہے؛ اس لیے تقسیم اس طرح ہوگی کہ شوہر کو چھتیس (۳۶) حصے، باپ کو چوبیس (۲۴) اور ماں کو چوبیس (۲۴) حصے اور لڑکی کو بہتر (۷۲) حصے دیے جائیں گے؛ لیکن اگر اسی صورت میں لڑکی کی جگہ لڑکا ہو، تو پھر تقسیم کی صورت یہ ہوگی کہ شوہر کو ۳۹/ حصے، باپ کو ۲۶ اور ماں کو ۲۶/ حصے اور لڑکے کو ۶۵/ حصے ملیں گے۔

صرف لڑکی تھی تو اس کو ۷۲/ حصے اور صرف ایک لڑکا ہے، تو اس کو لڑکی سے کم صرف ۶۵/ حصے ملیں گے۔

(د) وہ صورتیں جن میں عورت کو حصہ ہے؛ مگر مرد کو کچھ بھی نہیں:

ایک عورت کا انتقال ہوا، اس کے وارثین میں شوہر، ماں، باپ، بیٹی اور پوتی

ہیں: اس صورت میں تقسیم اس طرح ہوگی کہ مرحومہ کے کل مال کو ۱۹۵/ حصوں میں کر کے، ان میں سے شوہر کو ۳۹، باپ کو ۲۶/ حصے، ماں کو ۲۶/ حصے اور بیٹی کو ۷۸/ حصے اور پوتی کو ۲۶/ حصے دیے جائیں گے؛ لیکن اسی میں اگر پوتی کی جگہ پوتا ہو، تو تقسیم اس طرح ہوگی کہ شوہر کو ۴۵/ حصے، باپ کو ۳۰/ حصے، ماں کو ۳۰/ حصے، بیٹی کو ۹۰/ حصے اور پوتے کو کچھ بھی نہیں؛ کیوں کہ یہ عصبہ ہے، جو بچا ہوا لیتا ہے اور یہاں کچھ نہیں بچا؛ لہٰذا کچھ نہ ملے گا۔

میراث کی بعض صورتوں میں عورت کا حصہ مرد سے کم کیوں ہے؟

اب ہم اس سوال کے جواب کی جانب متوجہ ہوتے ہیں، جو عام طور پر اٹھایا جاتا ہے اور اس کو بنیاد بنا کر اسلام کو عورتوں کے حق میں ظالم ٹھہرانے کی ناپاک کوشش کی جاتی ہے۔ چناں چہ یہ کہا جاتا ہے کہ اسلام میں عورتوں کے ساتھ ناانصافی کی گئی ہے؛ کیوں کہ میراث کی تقسیم میں لڑکے کو دو حصے دیے جاتے ہیں، تو لڑکی کو ایک حصہ دیا جاتا ہے۔

ہم نے اوپر یہ واضح کر دیا ہے کہ عورتوں کے لیے ایک حصہ اور اس کے مقابلے میں مرد کے لیے دو حصے دینے کا قانون تمام احوال اور صورتوں میں نہیں ہے؛ بل کہ بعض صورتوں میں ہے، جس کی تفصیل گزر گئی؛ لہٰذا جو لوگ اس کو علی الاطلاق بیان کرتے ہیں، وہ لوگوں کو گم راہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اسلام کے خلاف ذہن تیار کرنے کی سازش کے مرتکب ہیں، یا یہ کہ خود ہی کسی غلط فہمی یا لاعلمی کا شکار ہیں۔

اب رہا کہ سوال کہ بعض صورتوں میں اسلام نے عورت کو مرد کے مقابلے میں کم کیوں دیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جن صورتوں میں اسلام نے عورت کو ایک حصہ اور مرد کو دو حصے دیے ہیں، وہ بھی عین حکمت و مصلحت اور عین عدل و انصاف پر مبنی ہے،

چناں چہ امام نووی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”وَحِكْمَته أَنَّ الرِّجَال تَلْحَقهُمْ مُؤَن كَثِيرَة بِالْقِيَامِ بِالْعِيَالِ وَالضِّيفَان ، وَالْأَرِقَّاء وَ الْقَاصِدِينَ ، وَ مُوَاسَاة السَّائِلِينَ وَ تَحَمُّل الْغَرَامَات وَ غَيْر ذَلِكَ “(۱)

(اس کی حکمت یہ ہے کہ مردوں پر اہل وعیال اور مہمان ، غلام اور آنے جانے والوں کی ذمے داریاں اٹھانے اور مانگنے والوں کی دل جوئی اور بعض تاوان وغیرہ کا بوجھ اٹھانے کی ذمے داریوں کی وجہ سے بہت سے اخراجات آپڑتے ہیں۔)

اور علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے ”إعلام الموقعين“ میں لکھا ہے:

”وأما الميراث فحكمة التفضيل فيه ظاهرة فإن الذكر أحوج إلى المال من الأنثى لأن الرجال قوامون على النساء والذكر أنفع للميت في حياته من الأنثى.“(۲)

(رہی میراث، تو اس میں مردوں کو دگنا دینے کی حکمت ظاہر ہے؛ کیوں کہ مرد مال کا زیادہ محتاج ہے؛ کیوں کہ وہی عورتوں پر نگراں ہے اور اس لیے بھی کہ مرد اولاد باپ کے حق میں دنیوی زندگی میں لڑکی سے زیادہ فائدہ مند ہوتا ہے۔)

اس اجمالی جواب کے بعد ہم اس کا تفصیلی جواب دینا چاہتے ہیں؛ لہٰذا عرض ہے کہ مرد کو عورت پر بعض صورتوں میں ترجیح دینے کی متعدد وجوہات ہیں:

(۱) ایک یہ کہ اسلام نے لڑکی کا نفقہ وخرچہ خود اس کے ذمے نہیں لگایا؛ بل کہ

(۱) شرح مسلم للنووي

(۲) إعلام الموقعين :۲/۱۶۹

پیدائش سے لے کر شادی کرنے تک اس کے کل اخراجات کی ذمے داری اس کے باپ پر ڈالی گئی اور شادی ہو جانے کے بعد اس کے شوہر پر اس کے تمام اخراجات کا بار ڈالا گیا اور شوہر کے انتقال کے بعد خود اس کے اپنے بچوں پر ماں ہونے کی حیثیت سے اس کے اخراجات کی ذمے داری عائد کی گئی۔

اس کے برخلاف لڑکا باپ کی ذمے داری میں بلوغ تک یا اور کچھ زمانے تک رہتا ہے؛ مگر اس کے بعد اسے خود اپنے اخراجات اٹھانے پڑتے ہیں؛ لہٰذا خود کمانا، جمع کرنا اور اپنے اخراجات کو برداشت کرنا اس کی اپنی ذمے داری میں آ جاتے ہیں۔

(۲) دوسرے یہ کہ عورت پر کس بھی مرحلے میں اپنے ماں باپ کا نان نفقہ عائد نہیں کیا گیا، خواہ کتنی بھی مال دار کیوں نہ ہو؛ لیکن اس کے برخلاف مرد پر یہ عائد کیا گیا کہ وہ جب خود کفیل بن جائے، تو اپنے ماں باپ کی بھی ذمے داری اٹھائے؛ لہٰذا مرد پر اپنی ذاتی ذمے داریوں کے ساتھ ساتھ اپنے والدین کے اخراجات بھی آ جاتے ہیں۔

(۳) تیسرے یہ کہ عورت پر کسی بھی مرحلے میں اپنے بھائی بہنوں یا رشتے داروں میں سے کسی کا کوئی خرچہ چلانا واجب نہیں، اس کے برخلاف مرد پر جہاں خود اپنی ذمے داری عائد ہوتی ہے، وہیں اس کے چھوٹے بھائی بہنوں کی بھی ذمے داری آتی ہے، اسی طرح اس کے قریبی رشتے داروں کی ذمے داری بھی عائد ہوتی ہے۔

(۴) چوتھے یہ کہ جب عورت کی شادی ہوتی ہے، تو اس میں بھی اس پر کوئی مالی بوجھ نہیں آتا، نہ شادی کرنے کے سلسلے کا، نہ اس کے بعد کے اخراجات کا؛ بل کہ شادی کے اخراجات باپ یا بھائی وغیرہ برداشت کرتے ہیں اور شادی کے بعد اس کا ہونے والا شوہر اس کا مہر بھی ادا کرتا ہے اور اس کے نان نفقے اور رہائش وغیرہ کی ساری ذمے داری بھی اسی پر عائد ہوتی ہے؛ لیکن جب مرد شادی کرتا ہے، تو بسا

اوقات شادی کے بھی تمام اخراجات خود اس کو اٹھانے پڑتے ہیں اور شادی کے ساتھ آنے والے بیوی کا مہر اور نان ونفقہ بھی لڑکے کو ادا کرنا پڑتا ہے۔

(۵) پانچویں یہ کہ عورت اگر شادی کے بعد صاحبِ اولاد ہوئی، تو ان بچوں کے کھانے پینے اور رہائش وغیرہ امور کے متعلق اخراجات اوران کی تعلیم وتربیت کے سلسلے کی مالی ذمے داریوں میں سے کوئی بھی عورت پر عائد نہیں ہوتی، ہاں عورت کے ذمے اپنے بچوں کی تربیت وتعلیم کے بارے میں غیر مالی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، اس کے برخلاف مرد کے ذمے اپنی اولاد کی تمام تر ضروریات کی کفالت ہوتی ہے، خواہ وہ نان ونفقے کا مسئلہ ہو یا رہائش ومکان کا مسئلہ ہو یا تعلیم وتربیت کی بات ہو، دوا دارو کا مسئلہ ہو یا دیگر ضروریات کا، سب کی ذمے داری مرد پر آتی ہے۔

یہ پانچ باتیں بہ طور مثال غور وفکر کے لیے دی گئی ہیں، ان میں غور کیجیے، تو معلوم ہوگا کہ اسلام نے عورت کے اوپر شروع سے لے کر اخیر تک کوئی مالی ذمے داری نہیں ڈالی ہے، نہ خود اس کی اپنی ضروریات کے حوالے سے، نہ اس کے ماں، باپ یا بھائی بہن کے حوالے سے، نہ اپنی اولاد کے حوالے سے؛ بل کہ ان سارے امور میں مرد ہی ذمے دار ہوا کرتا ہے اوران میں مالی ذمے داری اسی پر عائد ہوتی ہے۔

ایک عمدہ مثال

یہاں ایک مثال کا ذکر کر دینا مناسب ہوگا، جسے علامہ محمد علی الصابونی (سابق استاذ جامعہ ام القری، مکۃ المکرّمہ) نے وضاحت کی خاطر پیش کی ہے، وہ یہ کہ فرض کرو کہ ایک باپ کا انتقال ہوا اور اس کے وارثین میں ایک لڑکا اور ایک لڑکی تھی اور اس نے تین ہزار ریال ترکہ میں چھوڑے۔

اس صورت میں شریعت کے مطابق لڑکے کو باپ کے مال میں سے دو حصے

(یعنی تین ہزار ریال میں سے ۲۰۰۰/ ہزار ریال) ملیں گے اور لڑکی کو ایک حصہ (یعنی تین ہزار میں سے ایک ہزار ریال) ملیں گے۔اس طرح یہ کل تین ہزار ریال کو تقسیم کر دیا جائے گا۔

اب فرض کرو کہ ان دونوں کی شادی طے ہوگئی اور لڑکے نے شادی کی اور بیوی کا مہر دو ہزار ریال طے ہوا، تو اس کو باپ کی میراث سے جو کچھ ملا تھا، وہ سب کا سب خرچ ہوگیا اور اس کے علاوہ اس پر بیوی کے نان ونفقہ اور رہائش وغیرہ کی ذمے داری بھی آ گئی۔

اسی طرح لڑکی کی شادی ہوئی، تو اس کا مہر فرض کرو کہ دو ہزار ریال طے ہوا اور اس کے شوہر نے اس کو دو ہزار ریال دیے، تو اس کے پاس پہلے سے باپ کی میراث سے ملے ہوئے ایک ہزار ریال تھے اور اب دو ہزار مہر میں ملے، تو کل تین ہزار ریال اس لڑکی کے پاس جمع ہوگئے؛ مگر اس کو ان میں سے کچھ خرچ کرنے کی کوئی ذمے داری نہیں۔

اس طرح لڑکا دو ہزار ریال میراث میں پایا؛ مگر اس کے اوپر اس سے زیادہ اخراجات آتے رہے اور کچھ نہ بچا اور لڑکی کو میراث میں صرف ایک ہزار ریال ملے؛ مگر اس پر خرچ کی کوئی ذمے داری نہیں؛ بل کہ مزید مہر کی رقم جمع ہوگئی اور ایک ہزار کے تین ہزار ریال ہوگئے۔

بتائیے کہ کیا شریعت کی تقسیم عقل وانصاف کے خلاف ہے یا عقل وانصاف کی منطق کے عین مطابق ہے؟ غور وفکر کرنے اور انصاف کا مفہوم سمجھنے والے یہی کہیں گے کہ بلاشبہ یہ منطق عقل کے بالکل مطابق ہے۔(۱)

عورت کا حق میراث اس کے نفقے سے مربوط ہے

جب یہ واضح ہوگیا کہ عورت کو بعض صورتوں میں مرد کے مقابلے میں کم جو ملتا

(۱) المواريث الإسلامية : ۲۲

ہے، وہ بھی منطق عقل و انصاف کے خلاف نہیں ہے؛ بل کہ عین عدل و انصاف ہے، تو اب ہم آپ کی عنانِ توجہ ایک اہم بحث کی جانب موڑنا چاہتے ہیں، جس سے اللہ کے اس قانون کی دقت و گہرائی سمجھ میں آئے گی۔

بات یہ ہے کہ عورت کا حق میراث دراصل اس کے اوپر ہونے والی خرچ سے مربوط ایک نظام ہے، کہ جہاں اس کو کسی بھی جانب سے نفقہ اور خرچے کے ملنے کی راہ و سبیل موجود ہے، وہاں اس کو حصہ کم دیا گیا ہے اور جہاں ایسی کوئی سبیل نہیں ہے، وہاں اس کو زیادہ دیا گیا ہے۔ یہ ایک نہایت گہری اور دقیق حکمت ربانی ہے۔

اس کی توضیح کے لیے ہم یہاں چند مثالیں پیش کریں گے:

(۱) فرض کیجیے کہ ایک شخص کا انتقال ہوا اور اس نے اپنے وارث کے طور پر صرف ایک لڑکی چھوڑی، اس کے علاوہ اس کا کوئی اور وارث نہیں ہے، تو باپ کا پورا ترکہ اس لڑکی کو مل جائے گا اور وہ اس طرح کہ آدھا ترکہ اپنے فرض حصے کے طور پر اور باقی آدھا براہ رد؛ لہٰذا وہ پورے ہی ترکے کی حق دار ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر لڑکی کے بہ جائے وارث صرف ایک لڑکا ہو، تو وہ بھی پورا ترکہ پالے گا، اس طرح کہ کسی اور وارث کے نہ ہونے کی صورت میں یہ عصبہ ہونے کی بنا پر سارا ترکہ پا جائے گا۔

اس مثال میں لڑکی اور لڑکے دونوں کو یکساں طور پر میراث مل رہی ہے، کیوں کہ یہاں اس لڑکی کا نفقہ و خرچہ چلانے والا کوئی خاندانی شخص موجود نہیں ہے؛ کیوں کہ باپ تو انتقال کر گیا اور بھائی یا چچا وغیرہ کوئی نہیں ہیں؛ لہٰذا اس صورت میں حکمتِ ربانی کا تقاضا ہوا کہ اس کو اتنا دیا جائے، جتنا لڑکے کو دیا جاتا ہے۔

پھر اگر یہ لڑکی شادی شدہ ہو یا بعد میں شادی کر لے، تو اس کو شوہر کی جانب سے نان نفقہ اور ساری ضرورتیں بھی فراہم ہو جاتی ہیں اور وہ لڑکے سے زیادہ نفع میں رہتی

ہے؛ کیوں کہ لڑکا اگر شادی کرے، تو وہ اپنی بیوی کے کل اخراجات پورے کرتا ہے، اس طرح اس پر مالی ذمے داری آ کر اس کا مال کم ہو جاتا ہے۔

(۲) ایک اور مثال لیجیے کہ اگر مرنے والے کے وارثین میں ایک بیٹی اور اس کا باپ موجود ہو، تو وراثت کی تقسیم اس طرح ہوگی کہ آدھا ترکہ بیٹی کو ملے گا؛ کیوں کہ ایک ہی بیٹی ہونے کی صورت میں اس کا مقررہ حصہ آدھا ہے اور باپ کو بھی آدھا ملے گا؛ کیوں کہ اس صورت میں اس کا مقررہ حصہ سدس (چھٹا) ہے اور چوں کہ وہ عصبہ ہے؛ اس لیے باقی بچا ہوا بھی اسی کو مل جائے گا، اس طرح آدھا اس کا ہو جائے گا۔

اور اگر اسی مثال میں فرض کیجیے کہ مرنے والے کے باپ کی جگہ دادی موجود ہو، تو بیٹی کو بہ طور فرض آدھا اور دادی کو سدس (چھٹا) ملے گا اور جو باقی ہے، وہ بھی بیٹی کو براہ رد مل جائے گا، اس طرح بیٹی کو یہاں آدھے سے زائد ملے گا اور کل مال کے یہاں تین حصے بنا کر دو بیٹی کو اور ایک دادی کو دیا جائے گا۔

اس تشریعِ ربانی میں غور کیجیے کہ مرنے والے کا باپ بھی بیٹی کے ساتھ اگر موجود ہو، تو بیٹی کو باپ کے ترکے سے صرف آدھا حصہ ملا اور اگر مرنے والے کے باپ کی جگہ دادی ہو، تو بیٹی کا حصہ آدھے سے بڑھ گیا، کیوں؟ یہاں بھی وہی نان ونفقے کی حکمت کارفرما ہے؛ کیوں کہ باپ جو کہ بیٹی کا دادا ہے، وہ اگر موجود ہے، تو ضرورت کے وقت پوتی کی کفالت اس کی ذمے داری ہوتی ہے؛ لہٰذا بیٹی کو صرف آدھا دیا گیا، اس کے برعکس مرنے والے کی دادی ہو موجود ہو، تو چوں کہ دادی کی ذمے داری نہیں کہ وہ اپنے پوتوں کا نان ونفقہ برداشت کرے؛ لہٰذا اس صورت میں بیٹی کا حق بڑھا دیا گیا۔

(۳) ماں باپ کا حصہ میراث میں بعض صورتوں میں برابر برابر ہوتا ہے اور بعض مواقع پر ماں کو باپ کا نصف ملتا ہے۔

مثلاً کسی کے وارثین میں صرف ماں اور باپ موجود ہوں، تو مرحوم کے ترکے سے ماں کو تہائی ملتا ہے اور باپ کو بقیہ دو تہائی بہ حیثیتِ عصبہ ہونے کے ملتا ہے، یعنی ماں کو ایک حصہ تو باپ کو دو حصے ملتے ہیں۔

یہاں مثال میں ماں اور باپ کے حصوں میں فرق ہے کہ باپ کو دو تہائی، تو ماں کو ایک تہائی، یہ کیوں؟ اس لیے کہ یہاں ماں کی ذمے داری اٹھانے والا باپ موجود ہے؛ لہٰذا باپ کو دوگنا دیا گیا اور ماں جس کو باپ کی کفالت حاصل ہے، اس کو ایک تہائی دیا گیا۔

(۴) ایک اور مثال ملاحظہ کیجیے کہ اگر کسی مرنے والے نے ماں اور ایک سگا بھائی چھوڑا ہو، تو ماں کو تہائی اور باقی سارا مال بھائی کو مل جائے گا اور اگر ایک بھائی کے بہ جائے دو یا زیادہ بھائی ہوں، تو ماں کو سدس (چھٹا) اور باقی سب بھائیوں کو ملے گا۔

مرحوم کے ایک بھائی ہونے کی صورت میں ماں کو تہائی مل رہا ہے، جب کہ دو یا زیادہ بھائی ہوں، تو ماں کو گھٹ کر صرف سدس یعنی چھٹا مل رہا ہے، ایسا کیوں؟ اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ مرحوم کے بھائی، جو کہ اس کی ماں کے بیٹے ہیں، موجود ہیں، تو ان پر ماں کا نان نفقہ عائد ہے؛ ایک بھائی ہو، تو ساری ذمے داری اس ایک پر آتی ہے اور اگر کئی بھائی ہوں، تو ان سب پر ذمے داری تقسیم ہو جاتی ہے، لہٰذا ایک بھائی ہونے کی صورت میں ماں کو زیادہ دیا گیا؛ تاکہ بھائی پر زیادہ بوجھ نہ پڑے اور جب متعدد بھائی ہوں تو ماں کو کم کر دیا اور سارا بھائیوں کو دیا؛ تاکہ یہ سب مل کر ماں کا نان نفقہ برداشت کریں۔

(۵) اس سلسلے کی چند اور مثالوں پر غور کیجیے:

(الف) اگر کسی شخص نے اپنے وارثین میں باپ اور بہن کو چھوڑا، تو سارا مال باپ کو ملتا ہے اور بہن محروم ہوتی ہے؛ کیوں کہ اس مرحوم کی یہ بہن جو کہ باپ کی بیٹی

لگتی ہے، اس کا سارا نان ونفقہ باپ چلاتا ہے؛ لہٰذا اس کو یہاں محروم کر دیا گیا۔

(ب) اگر کسی نے وارثین میں بھائی بہن چھوڑے ہیں، تو بھائی کو دوگنا اور بہن کو اس کا نصف یعنی ایک حصہ ملے گا، جیسا کہ بیٹی کے مسئلے میں ہے؛ کیوں؟ اس وجہ سے کہ بھائی اپنی بہن کا ایک درجے میں ذمے دار ہوتا ہے اور اس کا نان ونفقہ بھائی پر عائد ہوتا ہے؛ لہٰذا یہاں بہن کا حصہ اس وجہ سے کم کر دیا کہ ایک درجے میں اس کی کفالت کے لیے بھائی موجود ہے۔

(ج) اگر کسی عورت کا انتقال ہوا اور اس نے اپنے وارثین میں شوہر اور ایک بہن چھوڑی ہو، تو شوہر کو کل مال کا آدھا اور بہن کو باقی آدھا ملے گا؛ کیوں؟ اس لیے کہ یہاں اس بہن کا کوئی کفیل نہیں ہے؛ لہٰذا اس کا حصہ بڑھا دیا گیا؛ تاکہ وہ خود کفیل ہو سکے۔

یہ چند مثالیں ہیں، جن سے یہ سمجھنا آسان ہے کہ اسلام کا یہ ''نظام وراثت'' کوئی الل ٹپ وضع نہیں ہو گیا ہے؛ بل کہ اس میں انتہائی گہرائی اور باریک بینی کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ یہ پورا نظام نہایت معقول بھی ہے اور کامل عدل پر مبنی بھی۔

میراث کے مقررہ حصے زیادہ تر عورتوں کے لیے ہیں

یہاں ایک اور خاص بات کی جانب توجہ دلانا چاہتا ہوں: وہ یہ کہ اسلام نے میراث کی تقسیم میں بعض لوگوں کا حصہ متعین ومقرر کر دیا ہے، کہ فلاں کو اتنا ملے گا اور فلاں کو اتنا اور ایسے لوگوں کو ''اصحاب الفروض'' کہا جاتا ہے اور بعض کا حصہ متعین ومقرر نہیں کیا گیا؛ بل کہ یہ کہہ دیا گیا کہ ان کو بہ طور تعصیب (عصبہ ہونے کی بنا پر) بقیہ مال مل جائے گا، ان کو ''عصبات'' کہا جاتا ہے اور یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ تعصیب کی بنا پر بقیہ مال اُس وقت ملتا ہے، جب کہ فرض کردہ حصہ پانے والے اپنا حصہ پانے کے بعد کچھ مال اگر باقی ہو اور اگر جن کا حصہ متعین ہے، ان کو فرض دینے

کے بعد کچھ نہ بچا، تو عصبہ کو کچھ نہیں ملے گا۔

اب یہاں یہ بات سمجھیں کہ میراث میں بیش تر مقررہ حصے عورتوں کو دیے گئے ہیں اور اس میں مردوں کا حصہ کم ہے اور عصبہ ہونے کی بنا پر بچا ہوا مال لینے کے لیے اکثر مردوں کو مقرر کر دیا گیا ہے۔ چناں چہ قرآن وسنت میں جو حصے مقرر ہیں، ان کو ملاحظہ کیجیے اور ساتھ ساتھ یہ بھی دیکھتے جایے کہ یہ حصے پانے والے مرد کتنے ہیں اور عورتیں کتنی؟ تو یہ بات سمجھ میں آ جائے گی۔

قرآن وسنت میں مقرر حصے یہ ہیں:

(الف) ثلثان یعنی دو تہائی۔ یہ چار لوگوں کو ملتا ہے: (۱) دو یا زیادہ بیٹیاں (۳) دو یا زیادہ پوتیاں (۳) دو یا زیادہ سگی بہنیں (۴) دو یا زیادہ باپ شریک بہنیں۔

اس فرض میں صرف عورتوں کا حصہ ہے، اس میں مرد کا کوئی حصہ نہیں؛ لہٰذا چار کی چار عورتیں ہیں جو اس فرض کو پانے والی ہیں۔

(ب) نصف یعنی آدھا یہ پانچ لوگوں کو ملتا ہے:

(۱) ایک بیٹی (۲) ایک پوتی (۳) ایک سگی بہن (۴) ایک باپ شریک بہن (۵) شوہر۔

اس فرض میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ کل پانچ لوگوں کو ملتا ہے؛ مگر ان پانچ میں مرد صرف ایک ہے اور وہ شوہر ہے، باقی چار عورتیں ہیں۔

(ج) ثلث یعنی ایک تہائی یہ تین لوگوں کو دیا جاتا ہے:

(۱) ماں (۲) ماں شریک بہن (۳) ماں شریک بھائی۔

یہ فرض میں تین لوگ شریک ہیں، جن میں دو تو عورتیں ہیں اور مرد صرف ایک ہے۔

(د) سدس یعنی چھٹا۔ یہ فرض کل آٹھ لوگوں کو ملتا ہے:

(۱)ماں (۲)دادی (۳)پوتی (۴)باپ شریک بہن (۵)ماں شریک بہن (۵)ماں شریک بھائی (۷)باپ (۸)دادا۔

اس میں غور کیجیے کہ آٹھ میں سے پانچ عورتیں ہیں، جو یہ حصہ وفرض پاتی ہیں، باقی صرف تین مردوں کو اس فرض میں سے ملتا ہے۔

(ہ)ربع یعنی چوتھائی۔ یہ حصہ صرف دوافراد کو دیا جاتا ہے:(۱)بیوی (۲)شوہر۔

مطلب یہ ہوا کہ اس حصے میں اگر ایک مرد ہے،تو دوسری عورت بھی ہے، جو اس کی حق دار بنتی ہے۔

(و)ثمن یعنی آٹھواں۔ یہ حصہ صرف ایک کے لیے متعین ہے اور وہ ہے بیوی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اصحاب الفروض، جن کے حصے قرآن وسنت میں مقرر ہیں، وہ کل تیئیس (۲۳)افراد ہیں اور ان تیئیس میں سے صرف چھ مرد ہیں اور باقی سترہ سب کی سب عورتیں ہیں، جو میراث میں سے مقررہ حصے پاتی ہیں۔

اب یہ دیکھیے کہ علما نے قرآن وسنت کی روشنی میں ''عصبات''، جو اصحاب الفروض کو دینے کے بعد بقیہ مال سے اپنا حصہ پاتے ہیں، ان کی تعداد بیس بیان کی ہے اور وہ سب کے سب مرد ہیں، ان میں کوئی ایک بھی عورت نہیں، جس کا مطلب واضح طور پر یہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو تو مقررہ حصہ دے دیا ہے؛ لیکن بہت سے مردوں کو میراث میں صرف بچا ہوا حصہ دیا جاتا ہے۔

کیا اس کے باوجود کسی کو یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ اسلام نے عورتوں کے ساتھ ناانصافی کی ہے اور ان کو برابر کا حق نہیں دیا ہے؟!!

فقط

محمد شعیب اللہ خان

فتنۂ انکارِ حدیث

پر ایک طائرانہ نظر

[یہ مقالہ دار العلوم وقف دیوبند میں بتاریخ: ۱۶/محرم الحرام/۱۴۳۲، مطابق ۲۳/ڈسمبر/۲۰۱۰ بروز جمعرات منعقدہ شعبۂ مناظرہ کے افتتاحی اجلاس میں پڑھا گیا تھا]

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فتنۂ انکار حدیث پر ایک طائرانہ نگاہ

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی سید المرسلین،

اما بعد:

صدر عالی مقام، اساتذۂ عظام، طلبۂ کرام اور مہمانان ذی احترام!

سب سے پہلے میں خدائے ذو الجلال والاکرام کی بارگاہ لازوال و بے مثال میں شکر بجالاتا ہوں کہ اس نے ہمیں یہاں ملت اسلامیہ کے اکابرین، علوم وثقافت کے ماہرین، ارباب نظر وفکر اور اساطین علم وفن اور اصحاب فضل وعرفان کے مابین جمع فرما کر اپنی ''نعمت خاصہ'' سے مالا مال فرمایا، پھر میں ارباب دارالعلوم وقف کی خدمات میں جذباتِ تشکر کا ہدیہ پیش کرتا ہوں جنھوں نے مجھ جیسے بے بضاعت ایک طالب علم کو دارالعلوم وقف جیسے باوقار وقابل رشک ادارے میں دعوت دے کر میری ہمت افزائی کے ساتھ ساتھ عزت افزائی کا بھی بھرپور سامان کیا اور اس ادارے میں منعقد اس پر وقار اجلاس کے موقعہ پر مجھے ''فتنۂ انکار حدیث'' کے موضوع پر اظہار خیال کا موقعہ عطا کیا۔ بلا کسی تصنع وتکلف کے میرا خیال ہے کہ یہ بات میرے لیے انتہائی خوش بختی وسعادت مندی، فرحت ومسرت اور اعزاز وافتخار کا باعث ہے۔

کہاں میں اور کہاں یہ نکہت گل　　　نسیمِ صبح تیری مہربانی
اگر ہر موئے من باشد زبانم　　　کجا تا شکر ایں نعمت گزارم

حضرات گرامی قدر!

اس وقت کے لیے جس موضوع ''فتنۂ انکارِ حدیث'' کا انتخاب کیا گیا ہے، یہ درحقیقت حدیث وسنت کی حفاظت وحجیت کی بحث کا تکمیلی پہلو ہے اور اس لحاظ سے ہمارے لیے اور ہر مسلمان کے لیے یہ بڑا خوشگوار ودلچسپ موضوع ہے اور ہونا چاہیے؛ کیوں کہ یہ بات ہر شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ اہل اسلام کے نزدیک دنیا کا کوئی فکر وفلسفہ ہو، کوئی مسلک و مذہب ہو، فکر وفن کا کوئی رنگ ہو، زندگی کا کوئی ڈھنگ ہو اور تہذیب وتمدن کا کوئی آہنگ ہو، سیرت نبوی وسنت محمدی کے سامنے ان کی کوئی حیثیت نہیں۔ وہ نجات کا مدار، کامیابی کا راستہ اور دنیا وآخرت کی صلاح وفلاح کا ضامن اگر کسی چیز کو سمجھتے ہیں تو قرآن کریم کے بعد سنت وسیرت نبوی کی اتباع کرنے، لوائے محمدی وخیمۂ مصطفوی کے زیرِ سایہ لمحات زندگی گزارنے اور فکری واعتقادی، عملی وانتظامی، انفرادی واجتماعی اور تمدنی وسیاسی زندگی کے ہر محاذ پر اسی کی رہبری وسرپرستی میں جینے ومرنے کو سمجھتے ہیں۔ اور اس سنت وسیرت کے راستے میں آڑے آنے والا ہر فتنہ لازمی طور پر ان کے نزدیک جہالت وضلالت کی پیداوار، کفر وارتداد کا زینہ، اور بے علمی ونفسانیت کی تیرہ بختیوں کا نتیجہ ہے۔ لہٰذا فتنۂ انکارِ حدیث بھی یقیناً اسی زمرے ودائرے میں آتا ہے؛ لہٰذا اس کے خلاف سینہ سپر ہونا اور اس سے پنجہ آزمائی کرنا ایک اہم فریضہ ومقدس کام ہے جس کے لیے یہاں ان طالبان علوم وحاملان فنون کو تیار کیا جارہا ہے اور وہ اس شعر کا مصداق ہیں:

ہو حلقۂ یاراں تو ریشم کی طرح نرم
رزمِ حق وباطل ہو تو فولاد ہے مومن

حضرات! تاریخ کے کسی بھی طالب علم سے یہ حقیقت پوشیدہ نہیں رہ سکتی کہ

اسلام کے منصۂ شہود پر جلوہ گر ہونے کے ساتھ ہی اس ربانی دعوت کے خلاف طاغوتی طاقتوں نے یلغار شروع کردی تھی، پھر اس کو ختم کرنے یا کمزور کرنے کی وہ کون سی تدبیر وحربہ تھا جس کو انھوں نے استعمال نہیں کیا اور وہ کون سا دقیقہ تھا جس کو فروگزاشت کرنا روا رکھا گیا؟ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فتنوں کا ایک سیلاب تھا جو اس کے خلاف اُمڈ آیا تھا۔ پھر یہ فتنے بہت سے تو خارجی تھے، جو غیر اقوام کی جانب سے کھڑے کئے گئے تھے، جن کی سرپرستی یہود بے بہبود اور نصاریٰ کر رہے تھے، ان کے علاوہ داخلی فتنے بھی کم نہیں تھے۔ اور یہ فتنے صورتوں وشکلوں میں اختلاف، طرز و انداز میں تغیر، ناموں اور لیبلوں میں جدت اور اپنے اپنے خاص ومخصوص امتیازات و تشخصات کے باوجود............ایسا لگتا ہے کہ............ایک متفقہ نصب العین پر پوری طرح متحد وکمر بستہ تھے اور وہ نصب العین اسلام کی مخالفت وعداوت اور اسلام کی بیخ کنی وپامالی تھا۔ اور اس مقصد ونصب العین کی تکمیل وکامیابی کے لیے سب سے زیادہ وسیع پیمانے پر جس حربے کو کام میں لایا گیا وہ اسلام میں فرقہ ساز اور ناعاقبت اندیش علماء سوء کے ذریعہ فتنہ سامانی کا حربہ تھا۔ سبائیت، رفض وتشیع، خارجیت واعتزال، جبر وقدر، خلق القرآن، قدم وحدوث عالم، ارجاء وابتداع، مہدویت وقادیانیت وغیرہ بے شمار فتنے اسی منظّم منصوبے وایجنڈے کی پیداوار ہیں، جو بظاہر مختلف مگر مقصد ومنشأ اور نصب العین کے لحاظ سے ایک ہیں۔

ان میں سے وہ فتنے بڑے خطرناک وزہریلے اور ان کے اپنے مشن کے لحاظ سے بڑے کامیاب ثابت ہوئے جو اسلام دشمنی میں اسلام ہی کے نام پر اور عمل بالقرآن یا عمل بالحدیث کے نعروں اور دعوؤں کے ساتھ سامنے آئے۔ اسی قسم کا ایک فتنہ ''فتنۂ انکار حدیث وسنت'' بھی ہے، جس نے اپنا نام ''برعکس نہند نام زنگی کافور'' کے بہ مصداق اہل القرآن رکھ لیا ہے۔

فتنۂ انکار حدیث کی تخم ریزی

فتنۂ انکار حدیث کی ابتداء کب ہوئی؟ تاریخی وثائق سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس فتنہ کی ابتداء اسی وقت سے ہوگئی تھی جس وقت سے انکار رسالت کا فتنہ وجود میں آیا، کیوں کہ جو لوگ انکار رسالت کے مرتکب ہوئے وہ لازمی طور پر انکار حدیث کی راہ پر بھی پڑ گئے اور کہا جا سکتا ہے کہ اس کے اصل بانی منافقین ہیں۔ اور اس کی دلیل وہ واقعہ ہے جس میں آتا کہ ایک منافق و مسلمان میں کسی مسئلہ پر جھگڑا تھا اور انھوں نے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں فیصلہ چاہا اور آپ نے منافق کے خلاف فیصلہ کیا تو اس نے اس فیصلہ کو ماننے سے انکار کر دیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے فیصلہ چاہا اور انھوں نے تحقیق کے بعد اس منافق کو قتل کر دیا اور فرمایا:

« هكذا أقضي بين من لم يرضَ بقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم . »

(جو اللہ کے رسول کا فیصلہ نہ مانے میں اس کا یہی فیصلہ کرتا ہوں۔)(۱)

یہ اکے دکے واقعات اگر چہ اس فتنہ کی مستقل تاریخ کا جز قرار نہیں دیئے جا سکتے، تاہم اس میں کیا شک ہے کہ اس سے اس فتنے کی ابتداء کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ بھی کہ اس کی ابتدائی تخم ریزی ''کفر و نفاق'' کی سرزمین میں ہوئی ہے۔

انکار حدیث کا تاریخی پس منظر

اس کے بعد یہ فتنہ ایک مستقل حیثیت اس وقت اختیار کر گیا جب خوارج، شیعہ اور معتزلہ کے بعض فرقوں و طبقوں نے انکار حدیث و سنت کو اپنا شعار بنالیا، شیعہ نے اس وجہ سے کہ وہ سوائے چند کے تمام صحابہ کو نعوذ باللہ کافر و مرتد قرار دیتے تھے اور ان

(۱) الدر المنثور: ۴/۴۲۵

کی عدالت وثقاہت میں طعن وقدح کر کے ان کی روایات کو ناقابلِ اعتبار ٹھہراتے تھے اور احادیث میں سے صرف ان احادیث کو قابلِ اعتبار سمجھتے تھے جن کا سلسلۂ سند ان کے ائمہ (جن کو وہ لوگ معصوم مانتے اور ان کے مقام کو مقامِ نبوت سے بھی برتر سمجھتے ہیں) تک جا پہنچے۔

اور خوارج نے حضرت علی وحضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے مابین ہونے والی جنگ میں پیش آنے والے واقعۂ تحکیم کو بنیاد بنا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ کو کافر اور کم از کم فاسق قرار دیا اور اسی بنیاد پر ان کی احادیث کو ناقابلِ احتجاج ٹھہرایا اور یہ دعوی کیا کہ قرآن میں سب کچھ ہے اور وہی ہمارے لیے کافی ہے۔ اور زنا کی سزا میں رجم کا انکار کیا، مسح علی الخفین کا انکار کیا، کم بیش ہر قسم کی چوری پر سزا کو روا رکھا، آخرت میں دیدارِ خداوندی کا انکار کیا، عذابِ قبر کا انکار کیا؛ کیوں کہ یہ سب امور قرآن میں مذکور نہیں ہیں۔

اور معتزلہ اپنے باطل نظریات کے ساتھ آیاتِ قرآنیہ میں بے جا تاویل اور بعض جگہ تحریف کے ساتھ ساتھ احادیثِ نبویہ میں سے اخبارِ آحاد کا انکار کیا کرتے تھے؛ لیکن تاریخ واصول کی کتابوں سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام معتزلین کا مسلک نہیں تھا؛ بل کہ ان میں سے بعض سے صراحت کے ساتھ اخبارِ آحاد کا حجت ہونا بھی منقول ہے، جیسے ابوالحسین بصری معتزلی کے بارے میں نقل کیا گیا ہے۔ اور بعض معتزلہ سے اس کا انکار نقل کیا گیا ہے اور اس کی بنیاد دراصل یہ تھی کہ وہ عقل کو دین کا معیار قرار دیتے تھے اور جو بات عقل کی کسوٹی پر نہ اترے اس کو یا تو بے جا تاویل سے رد کرتے یا سرے سے اس کو درخورِ اعتناء ہی نہ سمجھتے تھے؛ لہذا احادیث میں سے بہت سی احادیث کا انھوں نے اسی بنیاد پر رد کر دیا، جیسے آخرت میں رویت

باری کی احادیث، عذاب قبر کی احادیث، میزان ووزن اعمال کی احادیث وغیرہ۔

ان فرقوں کے عقائد باطلہ وانحرافات زائغہ کے ساتھ ساتھ احادیث کے انکار کی یہ صورت فرق اسلامیہ پر لکھنے والے متعدد مؤرخین نے اپنی اپنی کتب میں تفصیل وتحقیق کے ساتھ سپرد قلم کی ہیں۔ جیسے ابن حزم ظاہری، محمد بن عبدالکریم شہرستانی، عبد القاہر البغدادی، اور ابوزہرہ رحمہم اللہ وغیرہ۔

الغرض ان تین فرقوں کی جانب سے انکار حدیث کے فتنے کو تقویت وتحریک ملی اور وہ پروان چڑھتا گیا اور ان فرقوں میں سے خوارج ومعتزلہ اگرچہ اپنی موت آپ مرگئے اور ان میں سے خوارج کے ایک فرقے اباضیہ کے سوا دوسرے فرقے اپنا کوئی خاص وجود نہیں رکھتے، تاہم ان کے نظریات میں سے کسی کسی کو بعض بعض افراد و اشخاص نے اختیار کیا اور ان کو اپنی تحریرات و کتابوں، مقالات ومباحث میں زندہ رکھنے کی کوشش کی۔ اور شیعہ نے اپنے دائرۂ اثر ورسوخ میں اپنے دیگر باطل مزعومات کے ساتھ اس نظریے کو بھی باقی و جاری رکھا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فتنۂ انکار حدیث نے خوارج، شیعہ ومعتزلہ کی گود میں جنم لیا اور پروان چڑھا ہے۔

فتنۂ انکارِ حدیث کا نیا روپ

یہاں تک کہ اس باطل فتنے کے جراثیم زمانے کی رفتار کے ساتھ ساتھ بڑھتے و پھیلتے گئے اور ان کے اگلوں سے ان کے پچھلوں میں موروثی بیماریوں کی طرح منتقل ہوتے ہوتے انیسویں صدی عیسوی کے اواخر و بیسویں صدی عیسوی کے اوائل۔ یعنی چودھویں صدی ہجری کے اوائل میں۔ ہندوستان کی طرف چلے آئے اور یہاں اس فتنے نے ایک کروٹ لی اور نیا روپ اختیار کرلیا اور باطل کی سربلندی وحق سے برگشتگی کے ناپاک ومجرمانہ جذبات کے ساتھ وہ سرے سے حجیت حدیث کے

انکار اور رسول کی ذات سے بے اعتنائی و بے نیازی؛ بل کہ اس سے استہزاء و مذاق اور صرف قرآن پر مدار دین ہونے کے بودے نعرے و دعوے؛ بل کہ اس سے آگے خود قرآن کو مشکوک بنانے کی ناکام فکر و سعی کو اپنی تمام تر مساعی خبیثہ کا محور بنالیا۔ الغرض اس فتنہ نے مختلف باطل و ناپاک نظریات و خیالات، بے ہودہ افکار و انظار اور بے سر و پا عقائد و مراسم کو اسلام و قرآن کے نام پر رواج دینے کی سعی و کوشش کی اور کذب و افتراء اور دھوکہ و فریب کے کند ہتھیار سے لیس ہو کر اسلام کا مقابلہ کرتا رہا ہے۔

اس سے پہلے اس قدر کھل کر کسی نے احادیث کی حجیت کا انکار نہیں کیا تھا اور نہ علی الاطلاق انکار حدیث کا نعرہ لگایا تھا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو سرے سے ناقابل اعتناء ٹھہرایا تھا؛ بل کہ صرف جزوی طور پر احادیث سے انکار اور اپنے باطل مزعومات کے تحت بعض بعض احادیث سے انکار تک بات محدود تھی، مثلاً شیعہ نے اپنے ائمہ کی سند سے آنے والی حدیث کے سوا دیگر طرق کی احادیث کا انکار کیا، خوارج نے بھی واقعہ تحکیم میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھ دینے والوں کی احادیث کو ناقابل اعتبار کہا؛ مگر دوسری احادیث کے قبول کرنے میں اس کو تأمل نہ تھا، معتزلہ نے ان کے اپنے معیار عقل پر نہ اترنے والی احادیث کا انکار کیا اور دوسری احادیث سے بے اعتنائی و بے نیازی نہیں برتی۔ مگر اس نئے فتنے نے سب سے پہلی دفعہ یک لخت تمام احادیث کا سرے سے انکار کر دیا اور اسلام میں ان کے حجت ہونے کی بالکلیہ نفی کر دی۔ اس طرح یہ فتنہ اس سے ماقبل اس فتنے کا ایک نیا انداز اور کامل روپ کہا جا سکتا ہے۔

حدیث میں فتنۂ انکار حدیث کی پیش گوئی

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس فتنے کے بارے میں خود حدیث رسول میں پیش

گوئی موجود ہے۔ چناں چہ حضرت مقدام بن معدیکرب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« أَلاَ اِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ، أَلاَ يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلٰى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِهٰذَ الْقُرْآنِ، فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلاَلٍ فَأَحِلُّوهُ وَمَا وَجَدتُّمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ ، الخ. » (۱)

(خبر دار کہ مجھے کتاب کے ساتھ اسی جیسی ایک اور چیز عطا کی گئی ہے، خبر دار رہو کہ ایک پیٹ بھرا شخص اپنے آراستہ و مزین تخت پر بیٹھے کہے گا کہ "تم پر صرف یہ قرآن لازم ہے؛ لہٰذا جو اس میں تم کو حلال ملے اس کو حلال سمجھو اور جو اس میں تم کو حرام ملے اس کو حرام سمجھو۔)

ایک اور حدیث میں حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

« لَا أُلْفِيَنَّ أَحَدَكُمْ مُتَّكِئًا عَلٰى أَرِيكَتِهِ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ فَيَقُولُ: لَا نَدْرِي ، مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللّٰهِ اتَّبَعْنَا. » (۲)

(میں تم میں سے کسی کو اس حال میں نہ پاؤں کہ وہ اپنے تخت پر ٹیک لگائے ہوئے ہو، اس کے پاس میرے حکموں میں سے کوئی حکم آئے جس کا میں نے حکم دیا ہو یا اس سے میں نے منع کیا ہو اور وہ کہے کہ ہم اس

---

(۱) ابو داود: ۴۶۰۶، ابن ماجہ: ۱۲، ترمذی: ۲۶۶۴

(۲) ابو داود: ۴۶۰۷، ابن ماجہ: ۱۳، ترمذی: ۲۶۶۳، سنن کبری بیھقی: ۷/۷۶

کو نہیں جانتے، جو ہم نے کتاب اللہ میں پایا ہم نے اس کی اتباع کی ۔)

یہ حدیث صاف الفاظ میں اس فتنے کی نشان دہی کر رہی ہے اور چودہ سو سال قبل اس فتنے کی پیش گوئی کر کے یہ بھی ثابت کر رہی ہے کہ حدیث سچی ہے، گویا یہ حدیث خود حدیث کے سچا ہونے اور حجت ہونے کی دلیل ہے۔

نیز اس حدیث میں اس فتنے کے بانی مبانی لوگوں کے بارے میں چند حقائق سے پردہ اٹھایا گیا ہے اور اس فتنے کے اسباب وبواعث کی بھی نشان دہی کی گئی ہے۔

چناں چہ اس حدیث میں ایک بات یہ فرمائی گئی ہے کہ: ''رجل شبعان'' (پیٹ بھرا آدمی) یعنی یہ فتنہ پیٹ بھرے شخص سے ظاہر ہوگا۔ اور یہ بدفہمی وغباوت ذہنی سے کنایہ ہے جو عام طور پر خوب کھا جانے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے قاضی عیاض رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

''انما وصفه بالشبع لأن الحامل له على هذا القول اما البلادة و سوء الفهم ومن اسبابه الشبع و كثرة الاكل، واما الحماقة والبطر ومن موجباته التنعم والغرور بالمال والجاه''.

(حضور نے اس کو پیٹ بھرا ہونے سے اس لیے تعبیر کیا کہ اس کو یہ بات کہنے پر یا تو بلادت و بدفہمی ابھارتی ہے اور اس کے اسباب میں سے پیٹ بھرا ہونا اور زیادہ کھانا ہے، یا اس پر ابھارنے والی چیز حماقت واکڑ ہے اور اس کے اسباب میں سے تن پروری اور مال و جاہ پر غرور ہے۔)(۱)

---

(۱) مرقاة المفاتيح: ۲/۳۴

لہٰذا اس میں اشارہ ہے کہ منکرین حدیث کا یہ فتنہ ان کی بدفہمی و بلادت ذہنی یا ان کی حماقت وتکبر کا نتیجہ ہوگی، اگر چہ وہ خود اپنے کو بڑے عقل مند و دانشور سمجھتے ہوں۔

دوسرے اس حدیث میں ہے ''متكئاً على أريكته'' کہ وہ شخص اپنے تخت پر ٹیک لگائے ہوگا اور اریکہ اس تخت کا نام ہے جو انواع واقسام کے مزین کپڑوں سے آراستہ کیا گیا ہو جیسے دلہن کے لیے پلنگ سجایا جاتا ہے۔ علامہ بغوی رَحِمَہُ اللّٰہُ شرح السنہ میں لکھتے ہیں کہ اس سے اصحاب عیش وترفہ مراد ہیں جو مال دولت کی فراوانی کی وجہ سے گھروں میں پڑے رہتے ہیں اور طلب علم میں نہیں لگتے۔ (۱)

اس کے مطابق اس میں اشارہ ہے کہ انکار حدیث اصحاب عیش وعشرت، اور علم وطلب علم سے دور رہنے والوں میں جنم لے گا اور انہی سے پروان چڑھے گا۔ الغرض یہ فتنہ ایک تو مال و دولت کی فراوانی اور عیش کوشی وخواہش پرستی کا نتیجہ ہوگی اور دوسرے بے علمی و جہالت، علم وعلما سے بعد و دوری اس کا باعث ہوگی۔

سرسید احمد خان

اب یہ بھی سنتے چلیں کہ ہندوستان میں اس فتنے کو پروان چڑھانے والے متعدد لوگ ہیں۔ تاریخ کی شہادت یہ ہے کہ ہندوستان میں اس فتنے کی ابتداء سرسید احمد خان رَحِمَہُ اللّٰہُ سے ہوئی جنھوں نے برطانوی سامراج وانگریزی اقتدار سے مرعوبیت، مغربی تہذیب وتمدن سے بے پناہ عقیدت ومحبت کے نتیجہ میں دین کے بہت سے عقائد واحکام کو تاویل وتحریف سے رد کیا اور جنت و دوزخ، جن وملائک، معجزات وکرامات وغیرہ حقائق کا انکار کیا، بہت سے احکام اسلامیہ کی بے جا تاویل کی، قرآن مجید کی تفسیر میں تفسیر بالرائے کا مبینہ ارتکاب کیا، یہاں تک کہ احادیث

(۱) شرح السنة: ۱/۲۰۱

رسول کو نا قابل اعتبار قرار دیا اور احادیث سے ثابت شدہ احکام ومسائل کو علماء وائمہ کے استنباطات و اجتہادات کا درجہ دیا، اور اپنے ذہن سے حدیث کے رد و قبول کا ایک معیار ایسا وضع کیا جس کا حاصل سوائے انکار حدیث کے کچھ نہیں نکلتا۔ ظاہر ہے کہ اس تمام تر مساعی و کاوش کا مقصد وحید انکار حدیث و تردید سنت کی راہیں و سبیلیں ہموار کرنا تھا اور اس کی پشت پر جو جذبہ کارفرما تھا وہ یہ کہ قرآن کی من مانی تفسیر و تشریح کے ذریعہ حسب منشأ رنگ آمیزی کی جائے اور مطلب براری کے لیے اس کو حسب موقعہ توڑا مروڑا جا سکے۔

مولوی عبداللہ چکڑالوی

اس فتنے کے بانیین میں دوسری اہم شخصیت مولوی عبداللہ چکڑالوی کی ہے، جو بمقام چکڑالہ ۱۸۳۰ عیسوی کے آس پاس پیدا ہوا اور عام طریقہ پر مدارس میں تعلیم پائی اور دہلی میں حدیث کے اسباق حاصل کئے اور پھر درس و تدریس کی خدمات میں لگ گیا اور تالیف و تصنیف کا شغف اختیار کیا اور اسی زمانے میں حدیث کے متشابہ و مشکل مقامات پر پہنچ کر اپنی ایک الگ فکر قائم کی اور اس کا اعلان کیا کہ قرآن ہی در اصل اللہ کا کلام و وحی ہے۔ اور سنت و حدیث اللہ کی جانب سے نہیں، پھر اس نے ایک فرقے کی بنیاد ڈالی جس کا نام۔ ''اهل الذكر والقرآن'' رکھا، جو بعد میں اختصاراً صرف ''اہل قرآن'' رہ گیا۔

اس نے اس سلسلے میں متعدد کتابیں و رسائل لکھے اور اپنی فکر کی جانب دعوت دی، اس کا مرکز لاہور تھا، اس نے شریعت اسلامیہ کی متعدد باتوں میں تحریف کی، اذان و نماز کا نیا طریقہ ایجاد کیا۔ اس کے عقائد کی تفصیل اس کی کتاب ''برهان الفرقان على صلاة القرآن'' اور ''الصلاة لله'' میں مذکور ہے۔

خواجہ احمد الدین

اس فتنے کے علمبرداروں میں سے ایک خواجہ احمد الدین ابن خواجہ محمد امرتسری ہے، جو ۱۸۶۱عیسوی میں بہ مقام امرتسر پیدا ہوا اور علوم دینیہ کے بعد عیسائی اسکول سے منسلک ہوا اور علوم عصریہ کی تحصیل کی پھر اس میں خوب محنت کر کے تاریخ، جغرافیہ، فلکیات، منطق وریاضی میں مہارت پیدا کی اور اردو، عربی، فارسی کے ساتھ انگریزی زبان پر بھی قابو پایا۔ پھر سرسید احمد خان کے افکار سے متأثر ہوا اور عبد اللہ چکڑالوی و غلام احمد قادیانی سے رابطہ پیدا کیا اور عبد اللہ چکڑالوی کے خیالات ونظریات سے نہ صرف متأثر ہوا؛ بل کہ ان کو قبول کر کے اس کا علمبردار بن گیا۔ پھر دروس کے ذریعہ لوگوں کو اس فتنے کی دعوت دینا شروع کیا اور ایک جماعت ''امت مسلمہ'' کے نام سے قائم کی اور اس کا ایک آرگن جاری کیا جس کا نام ''جماعت'' رکھا۔ خواجہ احمد الدین کی زبان نرم وشیریں تھی اور مزاج میں نرمی وملاطفت تھی، اس لیے لوگ اس کی باتوں سے بہت جلد متأثر ہو جاتے تھے۔ اور سب سے بڑی بات اس میں یہ تھی کہ توریہ وتقیہ سے کام لیتا تھا جس سے لوگ اصل حقیقت سے ناواقف رہتے اور اس کی باتوں میں آجاتے تھے۔ لہٰذا اسکولوں اور کالجوں کے پڑھے لکھے لوگ اس کے حلقے میں داخل ہونے لگے۔ اس نے متعدد کتابیں لکھی ہیں، ان میں سے معجزۂ قرآن اور ''تفسیر بیان للناس'' معروف ہیں۔

حافظ محمد اسلم جیراجپوری

اس فتنے کو پروان چڑھانے میں جن لوگوں نے نمایاں کام کیا ان میں ایک حافظ محمد اسلم جیراجپوری ہے۔ جو ۱۸۸۰عیسوی میں پیدا ہوا اور اس نے اس فتنے کو بھڑکایا اور اہل اسلام کے دلوں کے زخموں پر نمک پاشی کا کام کیا، یہ شخص ''جامعہ ملیہ''

اور ''علی گڑھ'' یونیورسٹی میں محاضر بھی رہا، پھر تقسیم ہند کے بعد پاکستان چلا گیا؛ مگر فضا کو ناہموار پا کر دوبارہ ہندستان لوٹ آیا اور مرتے دم تک اس فتنے کی اشاعت و ترویج میں لگا رہا۔ اس کی تالیفات میں'' اسلام میں وراثت''، ''حیات عمرو بن العاص''، ''تاریخ نجد''، ''تاریخ القرآن''، ''تاریخ ملت اسلامیہ''، ''عقائد الاسلام'' اور ''تعلیمات قرآن'' ہیں۔

غلام احمد پرویز

اس سلسلے کی ایک بہت اہم ومعروف شخصیت غلام احمد پرویز کی ہے جس کی جانب منسوب کر کے اس فتنہ کو'' پرویزی فتنہ'' کہا جاتا ہے۔ یہ شخص پنجاب میں بمقام بٹالہ ۱۹۰۳ عیسوی میں پیدا ہوا اور اپنے دادا رحیم بخش سے علوم دینیہ کی تحصیل کی، پھر اسکول میں عصری علوم کے لیے داخل ہوا اور تکمیل نہیں کر سکا۔ پھر منکرین حدیث کی کتابیں پڑھنے کے نتیجہ میں ان سے متأثر ہوا اور احادیث کی حجیت کے انکار میں اپنے پیشرو قائدین سے بھی آگے بڑھ گیا اور اسلام و رسول دشمنی میں سب سے آگے نکل گیا۔

اس نے اولاً مساجد میں اپنے دروس اور خطبات کے ذریعے اپنے نظریات و افکار کو پھیلانا شروع کیا، پھر ۱۹۳۸ء میں ایک رسولہ'' طلوع اسلام'' کے نام سے جاری کیا اور اس سے ان خیالات کی ترویج کی، پھر مقالات و کتابوں کے ذریعہ اپنے زیغ وضلال کی اشاعت میں لگ گیا اور تقسیم ہند کے بعد پاکستان منتقل ہو کر کراچی کو اپنا مرکز بنایا جب کہ پاکستان کی کرسی صدارت پر محمد علی جناح متمکن تھے۔ اور افسوس ناک بات یہ ہے کہ اس وقت حکومت پاکستان نے اس فتنے کی آبیاری وترقی کے لیے اس کے حق میں گرانٹ بھی منظور کیا۔ اس کی کتابوں میں ''تبویب القرآن''،

''معارف القرآن''، ''ابلیس وآدم''، ''اسلامی معاشرہ''، ''قادیانی تحریک''، ''قرآن اور ڈاکٹر اقبال'' وغیرہ ہیں۔

اسی طرح اس فتنے کے علمبرداروں میں جعفر شاہ پھلواری، محمد رمضان، چراغ علی، اور عنایت اللہ مشرقی بھی ایک خاص مقام رکھتے ہیں اور اس فتنے کی ترقی وترویج میں ان کی محنت وجد وجہد کو بڑا دخل رہا ہے۔ یہاں یہ عرض کر دینا بھی مناسب ہے کہ جس طرح سنت وحدیث سے بغاوت وعداوت کی یہ تحریک ''اہل قرآن'' کے نام سے ہندوستان میں جاری ہوئی، اس کے اثرات دوسرے ممالک پر بھی پڑے اور مصر وشام و دیگر عربی ممالک میں بھی کچھ لوگ اس تحریک کے حامی ہوئے ہیں۔ ان میں سے چند اہم لوگوں کا اجمالی ذکر کرتا ہوں: ۱- احمد صبحی منصور: ۲- امین یوسف: علی ۳- جمال الدین افغانی: ۴- مفتی محمد عبدہ: ۵- رشید رضا مصری ۶- صالح ابو بکر ۷- محمود ابوریہ مصری ۸- احمد زکی ابوشادی ۹- احمد امین۔ ان سب نے کسی نہ کسی حیثیت سے حدیث وسنت کا انکار کیا اور س کو اپنا شیوہ بنایا ہے۔

منکرین حدیث کے غیر اسلامی نظریات

منکرین حدیث اسلام، اہل اسلام اور اسلامی تعلیمات کے خلاف بہت سے نظریات رکھتے ہیں، ان میں سے یہاں بعض اہم اہم نظریات کا ذکر کرتا ہوں:

۱- ان لوگوں کا ایک عقیدہ ونظریہ یہ ہے کہ وحی الٰہی صرف قرآن کی شکل میں آئی ہے، اس کے علاوہ کسی اور شکل میں نہیں۔ مولوی عبد اللہ چکڑالوی نے اپنی کتاب ''برہان الفرقان'' میں لکھا ہے کہ: سنو کہ وہ شیء جو محض قرآن مجید ہی ہے جو رسول اللہ کی طرف وحی کی گئی، اس کے سوا اور کوئی چیز ہرگز ہرگز خاتم النبیین پر وحی نہیں ہوئی۔ (۱)

---

(۱) بحوالہ جواھر الفقہ: ۱/ ۳۹-۴۳

۲- یہ لوگ کہتے ہیں کہ حدیث وسنت کی کوئی ضرورت نہیں، کیوں کہ قرآن خود مشرح ومفصل ہے۔ عبداللہ چکڑالوی ''کتاب مناظرہ'' میں کہتا ہے کہ: قرآن مجید میں دین اسلام کی ہر ایک چیز من کل الوجوہ مفصل ومشرح بیان ہوگئی ہے تو اب وحی خفی یا حدیث کی کیا حاجت رہی؟ بلکہ اس کا ماننا اور دین اسلام میں اس پر عمل درآمد کرنا سراسر کفر، شرک، ظلم، فسق ہے۔(۱)

اور جب قرآن کے لیے سنت وحدیث کی عدم ضرورت کا دعوی کیا تو حدیث کو مشکوک قرار دینے کی ان لوگوں نے ان تھک کوشش شروع کر دی اور کہا:

''حدیث کا پورا سلسلہ ایک عجمی سازش تھی اور جس کو شریعت کہا جاتا ہے وہ بادشاہوں کی پیدا کردہ ہے''۔(۲)

اور کہتے ہیں کہ حدیثیں ظنی ہیں اور قرآن کی رو سے ظن کی پیروی منع ہے۔(۳)

اور عبداللہ چکڑالوی کہتا ہے کہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے سیکڑوں برس پیچھے بعض خودغرض لوگوں نے از خود یہ ہزلیات گھڑ لیں اور کمال سیاہ دلی سے ان کو ناحق محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ لگا دیا ہے۔(۴)

الغرض ان لوگوں نے جب قرآن پر کفایت کا دعوی کیا تو حدیث رسول کی عدم ضرورت ثابت کرنا بھی ان کے لیے ضروری ہوگیا اور اس کے لیے حدیث کو مشکوک بنانے کی فکر شروع کر دی اور دعوی کرنے لگے کہ حدیثیں حضور کے زمانے میں مدون نہیں ہوئیں اور تیسری صدی تک سماع وروایت کے ذریعہ نقل کی جاتی رہی اور جب

---

(۱) کتاب مناظرہ: ۱۱۹ از مقام حدیث

(۲) طلوع اسلام: اکتوبر ۱۹۵۲ء

(۳) طلوع اسلام: جولائی ۱۹۵۰ء

(۴) الزکاۃ والصدقات از مقام حدیث: ۱۱۰

لوگ ایک جمعہ پہلے کی بات یاد نہیں رکھتے تو سوسوا حادیث کو یاد رکھنا کیسے ممکن ہے؟(۱)

۳- منکرین حدیث کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف پیغام قرآنی پہنچانے کے لئے آئے تھے، اس کے سوا آپ کا کوئی اور کام بھی نہیں، مقام بھی نہیں۔ چنانچہ محمد اسلم جیراجپوری اپنی کتاب ''تعلیمات قرآن'' میں کہتا ہے:

''رسول کی اطاعت بحکم الٰہی اور بحیثیت منصب رسالت فرض ہے، اور بحیثیت منصب رسالت رسول کا فریضہ صرف پیغام الٰہی کی تبلیغ ہے اور بس...... اس لیے رسول کی اطاعت کا مفہوم یہ ہوا کہ اللہ کا پیغام جو وہ لایا ہے اس پر عمل کیا جائے؛ لہٰذا رسول کی اطاعت بعینہ اللہ کی اطاعت ہوئی،...... ہمارے رسول صرف اللہ کی کتاب یعنی قرآن کے مبلغ تھے۔''(۲)

اور اس سے آگے ان کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت شرک ہے۔ مولوی عبد اللہ چکڑالوی کہتا ہے کہ: سوائے اللہ تعالے اور کسی کا حکم ماننا شرک فی الحکم ہے۔(۳)

۴- قرآن میں اللہ و رسول کی اطاعت سے مراد مرکز ملت یعنی وقت کی حکومت کی اطاعت ہے۔ غلام احمد پرویز آیت کریمہ: ''یا ایھا الذین اٰمنوا اطیعوا اللّٰہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم'' کے متعلق لکھتا ہے:

''اس آیت مقدسہ کا مفہوم بالکل واضح ہے، اس میں اللہ و رسول

---

(۱) دیکھو: اشاعۃ السنۃ: ۱۹/۱۵۲، ۱۹۰۲ء

(۲) تعلیمات قرآن: ۱۵۵

(۳) بحوالہ جواہر الفقہ: ۱/۳۹-۴۳

سے مراد ہی مرکز ملت ہے اور" اولو الامر" سے مفہوم افسران ماتحت ، اس سے مطلب یہ ہے کہ اگر کسی مقامی افسر سے کسی معاملہ میں اختلاف ہو جائے تو بجائے اس کے کہ وہیں مناقشات شروع کر دو، امر متنازع فیہ کو مرکزی حکومت کے سامنے پیش کر دو، اسے مرکزی حکومت کی طرف (REFER) کر دو ، مرکز کا فیصلہ سب کے لئے واجب التسلیم ہوگا۔"(۱)

جب ان لوگوں نے حکومت کو خدا اور رسول کا درجہ دے دیا تو لازمی بات ہے کہ اس کو خدائی اختیارات بھی حاصل ہونا چاہئے ؛ لہٰذا ارشاد ہوتا ہے کہ مرکز ملت کو نماز کی جزئیات میں تغیر وتبدل کا حق ہے۔(۲)

اور اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت صرف آپ کے زمانے تک محدود ہو اور وہ بھی صرف اس حیثیت سے کہ آپ حاکم ہیں ، باقی رسول کی حیثیت سے آپ کی کوئی اطاعت نہیں ۔ لہٰذا یہ لوگ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو احکام بیان فرمائے ہیں وہ صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے ساتھ مخصوص تھے، ہر زمانے کے لحاظ سے ان میں تغیر وتبدل کیا جا سکتا ہے۔(۳)

ان عقائد سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ فرقہ اہل القرآن (جو درحقیقت منکر حدیث ومنکر قرآن ہے) کس قدر اسلام سے بعید اور بدترین قسم کے کفر کا مرتکب ہے۔

---

(۱) اسلامی نظام: ۱۱۰-۱۱۱

(۲) طلوع اسلام: جون ۱۹۵۰ء

(۳) معارف القرآن: ۲۹۲/۴، طلوع اسلام: جون ۱۹۵۰ء

انکار حدیث اور مستشرقین

یہاں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اس فتنۂ انکار حدیث میں معاندین اسلام میں سے مستشرقین کو بھی بڑا دخل رہا ہے، مستشرقین نے وقفہ وقفہ سے اسلام اور اہل اسلام کو جو نشان ملامت بنایا اور اسلام و اہل اسلام کے خلاف جو زہر اگلا ہے، اس میں ایک یہ بھی ہے کہ سنت رسول نا قابل احتجاج ہے اور یہ کہ اس میں شک وشبہ ہے۔ اس سلسلہ میں مشہور مستشرق "Gold Ziher" نے اپنے ناپاک قلم سے سنت کو مخدوش قرار دیتے ہوئے لکھا ہے: حدیث کی ایک بڑی تعداد صرف قرن اول وثانی میں اسلام کی دینی وسیاسی واجتماعی ترقی کا نتیجہ ہے اور یہ بات صحیح نہیں ہے جو کہی جاتی ہے کہ حدیث اسلام کے عہد اول یعنی اس کے ابتدائی دور میں اسلام کا وثیقہ رہا ہے؛ بل کہ یہ ترقی کے دور میں اسلام کی کوششوں کا ایک اثر ہے۔ (۱)

یہی مستشرق اپنی کتاب ''العقیدۃ والشریعۃ فی الاسلام'' میں کہتا ہے کہ: وہاں یعنی اسلام میں کچھ باتیں عہد قدیم (تورات) اور عہد جدید (یعنی اناجیل) اور ربانیوں کے اقوال سے لی گئی ہیں اور کچھ باتیں من گھڑت اناجیل سے اور یونانی فلاسفروں کی تعلیمات اور پارسی و ہندولوگوں کی حکیمانہ باتوں سے لی گئی ہیں اور ان سب نے حدیث کے نام سے اسلام میں اپنی جگہ لے لی۔ (۲)

لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کے خیالات مستشرقین سے اور ان کے علاوہ کسی بھی کافر سے نہ حیرت انگیز ہیں نہ کوئی بعید از قیاس؛ کیوں کہ یہ لوگ جب آنخضرت

---

(۱) دراسات اسلامیہ: بحوالہ: دفاع عن الحدیث النبوی دکتور احمد عمر ہاشم، رئیس جامعہ الازہر: ۳۶

(۲) العقیدۃ والشریعۃ فی الاسلام مترجم :۵۱

صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو اللہ کا نبی ہی نہیں مانتے تو ان کا یہ کہنا کہ حدیث حجت نہیں، کیوں کر قابل حیرت و تعجب ہو سکتا ہے؟ یہ لوگ نہ صرف سنت رسول کو؛ بل کہ خود قرآن کریم کو بھی اللہ کا کلام نہیں مانتے؛ لہٰذا ان لوگوں کی جانب سے ان آراء کا اظہار چنداں حیرت افزا نہیں۔

علماء اسلام کا منکرین حدیث کے بارے میں موقف

حضرات علمائے اسلام نے جہاں اور جب بھی اور جس شکل وصورت میں بھی یہ فتنہ پیدا ہوا، اس کا مقابلہ کیا اور انکارِ حدیث کو اسلام ورسول کی مخالفت وعداوت کا نتیجہ قرار دیا۔ سب سے پہلے اس سلسلے میں امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ کا نام تاریخ نے محفوظ کیا ہے، جنھوں نے انکارِ حدیث کے خلاف ''الرسالۃ'' لکھ کر آواز بلند کی اور احادیث کی حجیت پر دلائل کا انبار لگا دیا اور اخبارِ آحاد سے احتجاج کے درست ہونے کو مدلل کیا۔ نیز آپ نے اپنی کتاب ''الام'' میں ایک فصل قائم کر کے اس میں منکرین حدیث کے ساتھ اپنا مناظرہ نقل کیا ہے۔ اور اس میں ثابت کیا ہے کہ منکرِ حدیث کا دعوی باطل ومردود ہے۔

نیز علامہ ابن حزم رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اپنی کتاب ''الاحکام'' میں منکرینِ حجیتِ سنت کا بھرپور رد لکھا اور اس میں سنت رسول کی حجیت کے انکار اور قرآن پر اکتفاء کے نظریے کو کفر قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں:

''ولو أن امرءاً قال: لا نأخذ الا ما وجدنا فی القرآن لکان کافراً باجماع الأمۃ.''

(اور اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ ہم نہیں لیتے مگر صرف وہ بات جو ہم قرآن میں پاتے ہیں تو وہ باجماعِ امت کافر ہوگا۔)(۱)

(۱) الاحکام: ۸۰/۲

علامہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے حدیث وسنت کا انکار کرنے اور حاملین وقائلین حدیث کا مذاق اڑانے والوں کے رد میں ''شرف اصحاب الحدیث'' لکھی اوران لوگوں کا بھرپور رد کیا۔

امام سیوطی رحمہ اللہ نے منکرین حدیث کے رد میں ایک مستقل رسالہ لکھا جس کا نام ''مفتاح الجنة فی الاحتجاج بالسنة'' ہے۔اس میں انھوں نے فرمایا:

''اعلموا اَن من أنکر کون حدیث النبي صلی اللہ علیہ وسلم قولًا کان أو فعلاً بشرطه المعروف في الأصول حجةً کَفُرَ و خَرَجَ عن دائرة الاسلام و حُشِرَ مع الیهود والنصاری أو مع من شاء اللّٰه من فِرَقِ الکفرة.''

(جان لو کہ جو شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ،خواہ وہ حدیث قولی ہو یا فعلی اس کی شرط کے مطابق جو اصول میں معروف ہے، اس کے حجت ہونے کا انکار کرے،وہ کافر اور دائرۂ اسلام سے خارج ہے اور وہ یہود ونصاری اور ان کافر لوگوں کے ساتھ محشور ہوگا جن کے ساتھ اللہ چاہیں گے۔)(۱)

نیز متعدد حضرات علما نے اپنی اصولی کتابوں اور بحثوں کے ضمن میں اس فتنے کے خلاف لکھا اور اس کا رد کیا اور انکار حدیث کو گمراہی وضلالت قرار دیا۔نیز عالم اسلام کے مشہور اہل افتاء علماء نے اس فتنے پر سخت ترین الفاظ میں رد کیا ہے اور انکار سنت کو صاف الفاظ میں کفر وارتداد قرار دیا ہے۔

علامہ شیخ عبداللہ بن باز رحمہ اللہ نے ایک مصری رشاد خلیفہ جس نے اہل قرآن

(۱) مفتاح الجنة: ۵

کا نقطۂ نظر اختیار کیا تھا اور سنت کی حجیت کا منکر تھا، اس کے بارے میں لکھا:

"ان ما تفوّه به رشاد خليفة من انكار السنة والقول بعدم الحاجة اليها كفر و ردة عن الاسلام لأن من أنكر السنة فقد أنكر الكتاب و من أنكر هما أو أحدهما فهو كافر بالاجماع."

(رشاد خلیفہ نے انکار حدیث اور اس کی حاجت نہ ہونے کی جو بکواس کی ہے یہ کفر اور اسلام سے ارتداد ہے، کیوں کہ جو شخص سنت کا انکار کرتا ہے وہ کتاب اللہ کا انکار کرتا ہے اور جو ان دونوں کا یا ان میں سے ایک کا انکار کرے وہ بالاجماع کافر ہے۔)(۱)

اور خاص اس جماعت اہل القرآن اور غلام احمد پرویز اور اس کے حواریوں کے بارے میں جب حضرت علامہ شیخ محمد یوسف بنوری رَحِمَہُ اللہُ نے ایک سوال مرتب کیا اور اس میں ان لوگوں کے کلام کے نمونے پیش کئے اور وہ مجلہ: "الحج" میں شائع ہوا اور شیخ ابن باز رَحِمَہُ اللہُ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو آپ نے اس کے جواب میں لکھا:

" كل من تأمل تلک النماذج التي ذكرها المستفتي في استفتاء ه من عقائد غلام أحمد برويز وهي عشرون نماذجاً موضحة في الاستفتاء المنشور في المجلة المذكورة، كل من تأمل هذه النماذج من ذوى العلم والبصيرة يعلم علماً قطعياً لا يحتمل الشک بوجهٍ أن

(۱) فتاوى الشيخ ابن باز: ٦/٣٧٦

معتنقها و معتقدها والداعي اليها كافرٌ كفراً أكبرَ مرتدٌ عن الاسلام الخ.‘‘

(جو بھی شخص اس غلام احمد پرویز کے عقائد کے ان نمونوں پر غور کرے گا جن کو سائل نے ذکر کیا ہے اور وہ بیس نمونے ہیں جو مجلّہ مذکورہ میں استفتاء میں واضح انداز میں بیان کئے گئے ہیں، ان پر اہل علم و بصیرت حضرات میں سے جو بھی ان میں غور کریں گے وہ بلا کسی شک کے یقیناً جان لیں گے کہ ان عقائد کا ماننے ولا، ان کو قبول کرنے والا اور ان کی جانب لوگوں کو بلانے والا بہت بڑا کافر، اسلام سے مرتد ہے۔)(۱)

نیز سعودی عرب کے دارالافتاء ’’اللجنة الدائمة‘‘ سے منکر حدیث غلام احمد پرویز اور اس کے فرقے کے بارے میں تفصیلی سوال کیا گیا، تو وہاں سے شیخ بکر ابو زید، شیخ عبداللہ بن غیان، شیخ صالح الفوزان اور عبدالعزیز بن عبداللہ رحمہم اللہ آل الشیخ کے دستخطوں کے ساتھ ایک تفصیلی فتوی صادر کیا گیا، جس میں لکھا ہے:

’’ان لوگوں کے عقائد پر اطلاع پانے کے بعد یہ بات واضح ہوئی کہ ان لوگوں نے متعدد گمراہیوں کو جمع کرلیا ہے جس میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت سے انکار، حجیت سنت کا انکار اور یہ عقیدہ کہ شریعت کی بنیاد صرف قرآن ہے۔ اور ارکان اسلام میں قرآن وسنت و اجماع کے خلاف تحریف، جنت و دوزخ کا انکار، وجود آدم کا انکار، وغیرہ گمراہ کن عقائد و آرا جن کو اس جماعت نے اختیار کیا ہے اور لوگوں کو ان کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ اور ان عقائد میں سے ایک

(۱) فتاوی الشیخ ابن باز: ۳/۲۶۸

عقیدہ بھی اس جماعت کو اسلام سے نکل جانے اور مرتدوں سے مل جانے کے لیے کافی ہے تو ان سارے کفریات کو جمع کر لینے کا کیا حال ہوگا۔ لہٰذا جو شخص اس جماعت کی اتباع کرے گا یا اس کی جانب دعوت دیگا یا لوگوں کے لیے ذرائع ابلاغ میں سے کسی بھی طریقہ پر اس کو مزین کر کے پیش کرے گا وہ کافر، اسلام سے مرتد ہے۔"(۱)

نیز شیخ عبدالرزاق عفیفی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ "شبهات حول السنة" میں لکھا ہے:

" الحكم فيمن ردّ السنة جملةً أي كلها فهو كافر، فمن لم يقبل منها الا ما كان في القرآن فهو كافر؛ لأنه معارض للقرآن فهو كافر مناقض لآيات القرآن. فدعواه أنه يعمل بالقرآن عقيدةً وعملاً خلقاً ويرد السنة جملة – هذه الطائفة التي تسمي نفسها (القرآنية) دعوى باطلة".

(جو شخص کلی طور پر سنت کا رد کرے وہ کافر ہے، پس جو شخص احادیث میں سے صرف ان احادیث کو قبول کرے جو قرآن میں موافق ہیں تو وہ کافر ہے؛ کیوں کہ وہ قرآن کا مخالف ہے؛ لہٰذا وہ کافر ہے؛ کیوں کہ وہ آیاتِ قرآن کا مخالف ہے۔...... پس اس فرقے کا جو خود کو اہل قرآن کہتا ہے یہ دعوے کہ وہ قرآن پر عقیدہ، عمل واخلاق کے لحاظ سے عمل کرتا ہے اور سنت کا رد کرتا ہے، اس کا یہ دعوے باطل ہے۔)(۲)

---

(۱) فتاوى اللجنة الدائمة مجموعه اولى: ۲۷/۱۱۷، مجموعه ثانيه: ۲/۱۱۸

(۲) شبهات حول السنة: ۴۱-۴۲

اور شیخ محمد صالح المنجد رَحِمَہُ اللہُ ایک فتوے میں منکرین حدیث جو اپنے کو اہل قرآن کہتے ہیں ان کے رد میں متعدد دلائل سے حجیت حدیث ثابت کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

" حكم من أنكر حجية السنة أنه كافر لانكاره ما هو معلوم من الدين بالضرورة."

(جو حجیت سنت کا انکار کرے اس کا حکم یہ ہے کہ وہ کافر ہے، کیونکہ وہ ضروریات دین کا انکار کرنے والا ہے۔)(۱)

اسی طرح حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللہُ نے ان کو خارج از اسلام و کافر قرار دیا ہے، وہ فرقۂ چکڑالویہ کے بارے میں ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں کہ جو شخص وہ عقائد رکھے جو فرقۂ چکڑالویہ کی کتابوں سے سوال میں ظاہر کیے گئے ہیں وہ بلا شبہ ملحد، زندیق اور کافر خارج از اسلام ہے؛ کیوں کہ وہ بہت سی ضروریات دین کا منکر ہے۔(۲)

قدیم وجدید منکرین حدیث کے مابین فرق

ایک بات یہاں یہ بھی ملاحظہ فرمائیں کہ قدیم زمانے میں جن جن لوگوں نے انکار حدیث کا نظریہ اختیار کیا تھا ان میں اور ان جدید منکرین حدیث جو خود کو اہل قرآن کہتے ہیں، ان میں ایک بہت بڑا فرق ہے، وہ یہ کہ قدیم منکرین حدیث نے احادیث کا انکار اس بنا پر کیا تھا کہ وہ رسول اللہ صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ تک ان کی سند کو قابل اعتبار نہیں سمجھتے تھے، خواہ اس لیے کہ سند کے راوی میں ان کو کلام تھا یا اس لیے

(۱) فتاوی الاسلام: ۱/۵۲۸۸

(۲) جواھر الفقه: ۱/۴۷

کہ ان کے خیال کے مطابق احادیث کی جمع وتدوین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے دوسو سال بعد ہوئی، یا اس وجہ سے کہ حدیث میں بیان کردہ بات ان کے نزدیک عقل کے معیار پر نہ اترنے کی وجہ سے وہ اس کو قول رسول نہیں سمجھتے تھے۔

الغرض ان میں سے کسی وجہ کی بنا پر وہ احادیث کو ناقابل اعتبار قرار دیتے تھے مگر ان میں سے سوائے غالی شیعہ کے کسی کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اور فی ذاتہ آپ کے اقوال وافعال ناقابل حجت نہیں سمجھے جاتے تھے۔ بل کہ سب کے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات تقدس مآب ومعصوم ومطاع سمجھی جاتی تھی۔ ہاں شیعہ کا ایک غالی فرقہ ایسا گزرا ہے جس کا عقیدہ یہ تھا کہ نعوذ باللہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے نبی نہیں؛ بل کہ اصل رسول تو حضرت علی رضی اللہ عنہ تھے، اس فرقے نے البتہ آپ کو ناقابل حجت قرار دیا ہے اور اس میں کوئی بعد وتعجب بھی نہیں، کیوں کہ جب وہ آپ کو رسول نہیں مانتے تو حجت ماننے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ ”مفتاح الجنہ“ کے ابتدائیہ میں لکھا ہے:

”وأصل هذا الرأي الفاسد أن الزنادقة و طائفة من غلاة الرافضة ذهبوا الى انكار الاحتجاج بالسنة والاقتصار على القرآن وهم في ذلک مختلفوا المقاصد فمنهم من يعتقد أن النبوة لعلي و أن جبريل أخطأ في نزوله الى سيد المرسلين، ومنهم من أقرّ للنبي صلی اللہ علیہ وسلم بالنبوة ولكن قال: ان الخلافة كانت حقاً لعلي فلما عدل بها

الصحابة عنه الی أبي بكر ﷺ قال هؤلاء المخذولون لعنهم اللّٰه: كفروا حيث جاروا وعدلوا بالحق عن مستحقه وكفروا لعنهم اللّٰه علياً ﷺ أيضاً لعدم طلبه حقه فبنوا على ذلک رد الاحاديث كلها لأنها عندهم من رواية قوم كفار.''

(اس فاسد رائے کی اصل یہ ہے کہ زندیق لوگ اور روافض کا ایک غالی فرقہ حجیتِ سنت کے انکار اور قرآن پر اکتفاء کرنے کی طرف گئے ہیں اور وہ لوگ اس میں مقصد کے لحاظ سے آپس میں اختلاف رکھتے ہیں، بعض یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ نبوت حضرت علی ﷺ کا حق ہے اور جبریل نے سید المرسلین کی جانب اس کو لانے میں غلطی کر دی اور بعض حضور کے لیے نبوت کا اقرار تو کرتے ہیں کہ؛ لیکن یہ کہتے ہیں کہ خلافت حضرت علی ﷺ کا حق تھا، پس جب صحابہ نے خلافت حضرت علی ﷺ کے بجائے حضرت ابو بکر ﷺ کو دے دی تو یہ رسوا لوگ (اللہ ان پر لعنت کرے) یہ کہتے ہیں کہ: صحابہ سب کافر ہو گئے؛ کیوں کہ انھوں ظلم کیا اور حقدار کے حق سے اعراض کیا اور حضرت علی ﷺ کو بھی انھوں نے کافر قرار دیا؛ کیوں کہ انھوں نے اپنا حق طلب نہیں کیا اور اسی بنیاد پر وہ احادیث کا رد کرتے ہیں کہ یہ ان کے نزدیک کافر قوم (یعنی صحابہ) کی روایات سے ہیں۔)(۱)

الغرض سوائے اس غالی شیعہ فرقے کے کسی نے بھی مطلقا حجیت حدیث کا انکار

(۱) مفتاح الجنة: ٦

نہیں کیا؛ لیکن منکرین حدیث کے اس جدید فرقہ ''اہلِ قرآن'' نے ایک طرف یہ بھی ماننے کا دعوی کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اور دوسری جانب اس نے یکسر آپ کی ذات ہی کو نا قابل حجت اور آپ کی احادیث وسنن کو عام لوگوں کی باتوں کی طرح قرار دیا ہے۔ بالفاظ دگر اگر احادیث معتبر سند سے بھی ثابت ہوں اور روز اول سے محفوظ بھی ہونا ثابت ہو اور اس کی تدوین کا رسول ہی کے زمانے سے ہونا ثابت کر دیا جائے تب بھی ان کے نزدیک اس لیے سنت وحدیث نا قابل اعتبار و احتجاج ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کوئی حجت نہیں ، نہ آپ کے اقوال وافعال حجت شرعیہ ہیں؛ بل کہ جیسا کہ اوپر نقل کر چکا ہوں ان کے نزدیک رسول کی بات کا ماننا شرک فی الحکم ہے اور یہ کہ اللہ نے صرف قرآن ہی نبی پر اتارا ہے، اس کے علاوہ کوئی چیز نہیں اتاری۔

یہاں ایک ایک مثال اس سلسلے میں نقل کرتا ہوں۔ عبد اللہ چکڑالوی اور حافظ اسلم جیراجپوری کہتے ہیں:

> ہمیں صرف وحی کے ذریعے جو اللہ نے نازل کیا، اس کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے اور اگر بالفرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک بعض احادیث کی نسبت قطعی طور پر بھی ثابت ہو جائے تو وہ صحیح ہونے کے باوجود واجب الاتباع نہیں؛ کیوں کہ وہ اللہ کی وحی سے نہیں ہیں۔ (۱)

اور عبد اللہ چکڑالوی کہتا ہے کہ: کتاب اللہ کے موجود ہوتے ہوئے رسولوں کے اقوال وافعال وتقریرات پر لوگوں کو ابھارنا ایک قدیم بیماری ہے اللہ نے اپنے رسولوں وانبیاء کو ان حدیثوں سے بری کیا ہے بلکہ ان

---

(۱) خلاصہ: از اشاعۃ السنۃ: بابت ۱۹۰۲، و مقام حدیث: ۱۳۹

احادیث کو کفر و شرک قرار دیا ہے۔ (۱)

اور خواجہ احمد الدین رحمۃ اللہ نے اپنی تفسیر ''بیان للناس'' میں لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ کہ: لوگوں نے شرک کو زندہ کرنے کے مختلف طریقے ایجاد کر لئے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ ہم ایمان رکھتے ہیں کہ اصل مطاع تو اللہ ہی ہے مگر اللہ ہی نے رسول کی اتباع کا حکم دیا ہے، لہٰذا اس کی اطاعت بھی اصل کی اطاعت ہے، اس فاسد دلیل سے وہ لوگ شرک کی تمام قسموں کو صحیح کہتے ہیں۔ (۲)

اس سے قدیم و جدید منکرین حدیث کے نقطۂ نظر میں فرق روز روشن کی طرح عیاں ہے، جس سے یہ بات نکلتی ہے کہ اس فرقے سے کلام و بحث کے موضوعات وہ نہیں ہیں جو قدیم منکرین حدیث سے کلام کے موضوعات ہیں، مثلاً تدوین حدیث کب ہوئی؟ حدیث میں صحیح و غلط احادیث کے مختلط ہونے یا ہونے کے بحث وغیرہ، بلکہ ان لوگوں سے صرف دو موضوعات پر کلام ہونا چاہئے: ایک تو مقام رسالت کے بارے میں اور دوسرے حدیث کے وحی ہونے کے بارے میں؛ کیونکہ ان لوگوں نے اصل نشانہ انہی دو امور کو بنایا ہے، باقی امور تو محض وقت گزاری اور اپنے مخاطب کو الجھانے کے لئے چھیڑے جاتے ہیں۔

انکار حدیث سے تشکیک فی القرآن تک

اور اس پوری کارروائی و جانفشانی سے اصل مقصد یہ نہیں ہے کہ قرآن کی عظمت و برتری ثابت کی جائے، اس کی صداقت و سچائی کو آشکارا کیا جائے اور اس کے احکامات و تعلیمات کی تعمیل کی جائے، بلکہ اس سے ان لوگوں کا اصل ہدف یہ تھا اور ہے کہ رسول سے حق تفسیر و تشریح چھین کر خود اس پر قبضہ جمالیں، پھر آیات قرآنیہ میں

---

(۱) خلاصہ: مباحثہ: ۴۲

(۲) تفسیر بیان للناس: ۲/۳۹۵

حسب موقعہ و مرضی رنگ آمیزی جائے ، من مانی تفسیر وتشریح کے ذریعے جو جی میں آئے اس کو ''مراد ربانی'' کے عنوان سے پیش کر دیا جائے ،قرآنی احکامات وتعلیمات کونفس و مرضی کے تابع کر دیا جائے اور اس طرح قرآن کو بھی مشکوک بنا دیا جائے۔

سر سید احمد خان نے جن و ملائک کی تفسیر اچھی بری قوتوں سے کر دی اور جن و ملائک کے حقیقی وجود سے انکار کر دیا، جبریل کی تفسیر ملکۂ نبوت سے کر دیا، آسمان کی تفسیر دخان سے کر دی ، وغیرہ ۔اسی طرح ان منکرین حدیث کا کہنا ہے کہ نمازیں صرف دو ہیں، باقی سب نوافل ۔(۱)

غلام احمد پرویز کہتا ہے کہ قربانی کا کوئی ثبوت نہیں ، حج میں قربانی کا مقصد حج میں شرکت کرنے والوں کے خورد ونوش کا انتظام ہے ۔اور اس کے علاوہ جو قربانی ہوتی ہے اس میں عید کے دن دس کروڑ روپے کا قومی سرمایہ ضائع ہوتا ہے۔(۲)

بعض کہتے ہیں کہ صرف مردار، بہتا خون ،خنزیر اور غیر اللہ کے نام کی طرف منسوب چیزیں حرام ہیں، ان کے علاوہ کچھ حرام نہیں ۔ بلکہ محمد صبیح اڈوکیٹ لکھتا ہے کہ مذکورہ چار چیزوں کے علاوہ باقی چیزوں کا کھانا فرض ہے۔(۳)

نیز یہ لوگ معجزات وکرامات کا انکار کرتے ہیں، عذاب قبر کا انکار کرتے ہیں اور جنت و دوزخ کے بارے میں مختلف الخیال ہیں ۔کوئی ان کو موجود کہتا ہے اور کوئی یہ کہتا ہے کہ فی الحال یہ موجود نہیں ، اور کوئی کہتا ہے کہ یہ تمثیلی چیزیں ہیں، اور کوئی ان کو روحانی چیزیں کہتا ہے۔

یہ سب دراصل اسی لئے ہے کہ قرآن کے معانی ومفاہیم کو اپنے نفس وخیال کے

(۱) طلوع اسلام: جون ۱۹۵۰ء

(۲) قرآنی فیصلے

(۳) طلوع اسلام: جون ۱۹۵۲ء

تابع کردیا جائے، اور اسلام کی وہ تشریح وتفسیر پیش کی جائے جو سامراجی طاقتوں اور اپنے مغربی و یورپی آقاؤں کی خواہش کی مطابق ہو اور یہ کام اس وقت ممکن نہ تھا جب حدیث پیش نظر ہوتی، لہٰذا حدیث ہی کو غیر معتبر و مشکوک قرار دیدیا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان لوگوں کا مسلک نہ قرآن ہے، نہ حدیث، بلکہ ان کا مسلک وہ ہے جو اس شعر میں پیش کیا گیا ہے:

سدا ایک ہی رخ نہیں ناؤ چلتی
چلو تم ادھر کو، ہوا ہو جدھر کی

اور اس میں کسی شک کی گنجائش نہیں کہ اس فتنہ کی پشت پر مادی فوائد و مصالح، دنیوی اغراض و منافع اور اس عالم ناپائیدار کی دلفریبیاں اور رنگینیاں پوری طرح کام کررہی تھیں۔

ان لوگوں نے قرآن کی من گھڑت تفسیر وتوضیح کی، خود کو بدلنے کے بجائے قرآن ہی کو بدل ڈالنے کی ناکام کوشش کی اور اس فتنے کے علمبرداروں سے اس سلسلہ میں انتہائی مضحکہ خیز باتیں صادر ہوئیں، یہاں بطور نمونہ ایک دو امور نقل کرتا ہوں:

۱- قرآن پاک میں حضرت سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے واقعات میں فرمایا گیا ہے:

﴿ وَاِذِ اسْتَسْقٰى مُوْسٰى لِقَوْمِهٖ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوْا وَاشْرَبُوْا مِنْ رِّزْقِ اللّٰهِ وَلَا تَعْثَوْا فِى الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ ﴾ (البقرۃ: ۶۰)

(اور جب موسیٰ ﷺ نے اپنی قوم کے لیے پانی مانگا تو ہم نے کہا کہ اپنی لاٹھی پتھر پر مارو، پس اس سے بارہ چشمے جاری ہو گئے، ہر ایک نے اپنا مشرب پہچان لیا، اللہ کے رزق میں سے کھاؤ اور پیو اور زمین میں فساد مچاتے نہ پھرو۔)

اس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ایک معجزے کا ذکر ہے کہ جب اللہ کے حکم سے انھوں نے پتھر پر لاٹھی ماری تو اس سے بارہ چشمے جاری ہو گئے، اب سنئے اس کی وہ تفسیر جس میں محض اپنی عقل و سمجھ کا من مانے طور پر استعمال کیا گیا ہے، سر سید نے لکھا ہے کہ:

''اس مقام (مرہ) کے پاس پہاڑیاں ہیں، جن کی نسبت خدا نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہا کہ **''فاضرب بعصاک الحجر''** یعنی اپنی لاٹھی کے سہارے چڑھ چل، اس پہاڑی کے پرے ایک مقام ہے جس کو توریت میں ایلم لکھا ہے وہاں بارہ چشمے پانی کے جاری تھے، جس طرح پہاڑی ملک میں پہاڑیوں کی جڑ یا چٹانوں کی دراروں میں سے جاری ہوتے ہیں، جن کی نسبت خدا نے فرمایا کہ **''فانفجرت منی اثنتا عشرة عینا''** یعنی اس سے پھوٹ نکلے ہیں بارہ چشمے۔''(۱)

یعنی یہ معجزہ نہیں تھا اور نہ پتھر پر مارنے کا حکم تھا، نہ مارا گیا تھا، نہ اس مارنے سے چشمے نکلے تھے؛ بل کہ ''اِضْرِبْ'' کے معنے چڑھنے و چلنے کے ہیں اور پہاڑوں پر چڑھنے کا حکم تھا جہاں پہاڑوں پر پہلے سے چشمے موجود تھے۔ یہ سب دراصل معجزات کے انکار کا راستہ ہے۔

۲-قرآن کریم میں آیت آئی ہے:

---

(۱) تفسیر القرآن سر سید

﴿ قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ اِنْ أَخَذَ اللّٰهُ سَمْعَكُمْ وَاَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلٰى قُلُوْبِكُمْ ، مَنْ اِلٰهٌ غَيْرُ اللّٰهِ يَأْتِيْكُمْ بِهٖ ، اُنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْاٰيٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُوْنَ ﴾

(اے نبی! کہہ دیجئے کہ اگر اللہ تعالیٰ تمہاری سماعت اور بصارت کو سلب کرلے اور تمہارے دلوں پر مہر لگادے تو اللہ کے سوا کون معبود ہے جو تمہیں یہ قوتیں لادے گا، دیکھئے ہم کس طرح بار بار نشانیاں بیان کرتے ہیں، پھر بھی یہ لوگ ان سے آنکھیں چراتے ہیں۔)

اس آیت کا مضمون ومفہوم بالکل واضح ہے؛ مگر جب ان لوگوں نے ایک خاص ذہنیت سے احادیث کے انکار پر اپنے مسائل وافکار کی بنیاد رکھی اور خود ساختہ مطالب قرآن سے اخذ کرنا چاہا تو انتہائی مضحکہ خیز باتیں ان کے قلم وزبان سے صادر ہونے لگیں، لیجیے ایک نمونہ ملاحظہ کیجئے:

عبداللہ چکڑالوی نے ''برہان الفرقان'' میں اسی آیت قرآنی سے خود ساختہ نماز میں تکبیر تحریمہ کے وقت کان پکڑنے کا حکم اسی آیت سے اخذ کیا اور آیت کا مطلب اس طرح بیان کیا ہے:

''اے پیغمبر! (جولوگ کانوں، آنکھوں اور دلوں کو نماز میں حقیر وذلیل نہیں کرتے یعنی کانوں کو نہیں پکڑتے، آنکھوں کو ادھر ادھر دیکھنے سے نہیں روکتے اور دل میں خوف ربی نہیں رکھتے ان سے) کہہ دو کہ سوچ سمجھ کر بتاؤ کہ اگر اللہ تمہارے کان پکڑے (بڑے کردے) اور تمہاری آنکھیں (مٹادے) اور تمہارے دلوں پر بندش کردے تو سوائے خدا کے تمہارا کوئی بزرگ ہے جو تم کو یہ چیزیں لادے (پس

جب کوئی ایسا نہیں تو بہتر ہے کہ تم خود ہی نماز میں اپنے کان پکڑا کرو، آنکھوں کو ادھر ادھر دیکھنے سے روکا کرو، دل میں خدا کا خوف رکھوتا کہ خدا تمہارے کان نہ پکڑے، آنکھیں نہ مٹادے، دلوں پر بندش نہ کردے۔)(۱)

۳-اس سلسلے کا ایک اور نمونہ دیکھتے چلیے: آیت قرآنی ہے:

﴿ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً أُولِيْ أَجْنِحَةٍ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبَاعَ يَزِيْدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾

(تمام تعریفیں اللہ کے لیے سزاوار ہیں جو آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنے اور جو دو دو، تین تین چار چار پروں والے فرشتوں کو اپنا پیغام بر بنانے والا ہے، وہ مخلوق میں جو چاہتا ہے زیادہ کرتا ہے۔)

اس کی تفسیر عبداللہ چکڑالوی کی زبانی سنئے:

''پڑھا کرا ے ہر ایک اہل زمین و آسمان) الحمد (یعنی پانچوں نمازوں میں) واسطے راضی کرنے اللہ کے، کیوں کہ وہ فطرت پاک پیدا کرنے والا ہے، تم تمام آسمان والوں (فرشتوں) کی اور تم تمام روئے زمین والوں (جن وانس) کی (چوں کہ تم فطرت اللہ میں تغیر وتبدل کرتے رہتے ہو اس لیے نمازیں پڑھتے رہا کرو تا کہ جبر نقصان ہوتا رہے اور اللہ وہ ہے) جو کرنے والا ہے اپنے فرشتوں کو رسول تمہاری طرف جو لانے والے تمہاری صلوٰتوں یعنی رکعتوں کے ہیں جن کا حق

(۱) برھان الفرقان: ۲۹۲

یہ ہے کہ وہ دو دو بار ادا کی جائیں اور تین تین بار اور چار چار بار مطابق تعلیم کتاب اللہ (یعنی جس وقت کی اللہ نے دو رکعتیں مقرر کردی ہیں اس کی دو پڑھو، جس کی تین فرمائی ہیں اس کی تین ادا کرو، جس کی چار معین کی ہیں اس کی چار پڑھو) اس سے اللہ جبر ونقصان کرنا چاہتا ہے تمہاری تبدیل شدہ فطرت کا جس قدر انسان چاہتا ہے (یعنی جس قدر نماز میں توجہ وخشوع کرتا ہے۔"(۱)

ظاہر ہے کہ یہ سب من مانی تفاسیر اس وقت متصور نہیں تھیں، جب بیان رسول و سنت رسول سامنے ہوتے اور قرآن کے معانی و مفاہیم کے تشریح کو اس کے تابع کیا جاتا۔ لہٰذا جب ان لوگوں نے قرآن پاک کو تختۂ مشق بنایا اور اپنی عقل ورائے اور نفس و خیال کی ہزلیات کو قرآن کے معانی ومفاہیم کی حیثیت سے پیش کرنا چاہا تو اس کے لیے سوائے اس کے کوئی راستہ نہیں تھا کہ حدیث رسول و بیان نبوت کو بیچ سے ہٹا دیا جائے۔

مقام رسالت قرآن کی نظر میں

اب میں یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ منکرین حدیث سے اصل بحث اس پر ہونا چاہئے کہ مقام نبوت و رسالت کیا ہے اور یہ کہ وحی الٰہی قرآن میں منحصر نہیں ہے۔ انہی دو امور پر ان کے تمام دعاوی وشبہات کی تردید کا دارومدار ہے۔ پہلے یہ دیکھئے کہ منکرین حدیث کے نزدیک رسالت کا مقام کیا ہے؟ ان کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت محض ایک ایلچی و پیغام رساں کی ہے، اس سے زائد آپ کو کوئی حیثیت حاصل نہیں حتی کہ تشریح و بیان قرآن بھی ان کے نزدیک آپ کے مناصب میں سے نہیں ہے۔

(۱) برھان الفرقان: ۳۴۱

چنانچہ محمد اسلم جیراجپوری کی یہ عبارت نقل کر چکا ہوں:

''رسول کی اطاعت بحکم الٰہی اور بحیثیت منصب رسالت فرض ہے ......اور بحیثیت منصب رسالت رسول کا فریضہ صرف پیغام الٰہی کی تبلیغ ہے اور بس۔ ...... اس لیے رسول کی اطاعت کا مفہوم یہ ہوا کہ اللہ کا پیغام جو وہ لایا ہے اس پر عمل کیا جائے؛ لہٰذا رسول کی اطاعت بعینہ اللہ کی اطاعت ہوئی، ...... ہمارے رسول صرف اللہ کی کتاب یعنی قرآن کے مبلغ تھے۔(۱)

اور اس کی وجہ ان لوگوں کے نزدیک یہ ہے کہ اللہ کے نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کو لوگوں سے الگ کوئی خاص بات حاصل نہیں تھی، جس کی وجہ سے آپ کی بات مانی جائے اور آپ کے بیان وتفسیر کو کوئی مقام دیا جائے اور آپ کے ارشادات کی کوئی حیثیت قرار دی جائے۔

چناں چہ منکر حدیث مولوی احمد الدین امرتسری رَحِمَهُ الله لکھتا ہے:

''اگر رسول خدا میں فطرت الناس سے کوئی جدا فطرت تھی یا حضور میں کوئی خاص قوت یا سمجھ یا باریک بینی ایسی تھی جو قیامت تک دوسرے بشروں کو نہیں مل سکتی تو حضور کا یہ فرمایا کہ- میں تمہارے جیسا بشر ہوں، اگر میں نے قرآن مجید کو خود بنالیا ہے تو تم بھی اس کی مثل بنا سکتے ہو''- بالکل غلط ہو جاتا ہے۔''(۲)

نیز کہتا ہے کہ: پس سورج کی طرح روشن ہے کہ رسول خدا کی وہی فطرت تھی

---

(۱) تعلیمات قرآن :۱۵۵

(۲) برھان القرآن: ۱۴۵

جس پر خدا تعالیٰ نے تمام آدمیوں کو پیدا کیا ہے اور آپ کی وہی عقل تھی جو دوسرے بشروں کو مل سکتی تھی۔ (۱)

لیکن یہ نظریہ حقیقت سے اس قدر دور ہے کہ کوئی عقل کا دشمن ہی اس کو قبول کرے گا۔ کیوں کہ اگر رسول میں کوئی خوبی وکمال عام لوگوں کی فطرت سے زائد نہیں ہوتا اور وہ محض ایک عام آدمی کی طرح ہوتا ہے تو قرآن کریم و پیغام الٰہی کے اس پر اتارنے کی کیا وجہ ہے؟ پھر خود قرآن کریم نے آپ کے لیے جن مناصب ومقامات کا ذکر کیا ہے اس کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے؟

یہاں میں علامہ سید سلیمان ندوی کا ایک اقتباس نقل کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔ وہ فرماتے ہیں:

> ''اس سلسلہ میں ہمیں ایک اور غلط فہمی کو دور کرنا ہے جو بعضوں کو حضور کی صفت تبلیغ کے سمجھنے میں پیش آئی ہے، قرآن مجید میں متعدد آیتیں اس معنی کی آئی ہیں کہ رسول کا فرض صرف پیغام پہنچا دینا (ابلاغ) ہے، اس سے آج کل کے بعض کوتاہ بینوں کو یہ دھوکا ہوا کہ رسول کا فرض صرف وحی الٰہی کی تبلیغ ہے یعنی قرآن پاک کے الفاظ کو بعینہٖ انسانوں تک پہنچا دیا اس کا کام ہے...... اس کے معانی کی تشریح اور مطالب کی توضیح نہ اس کا منصب ہے نہ اس کا اس کو حق ہے، ان کے نزدیک مبلغ رسول کی حیثیت صرف ایک قاصد اور نامہ بر کی ہے جو ایک جگہ سے دوسری جگہ خط تو پہنچا دیتا ہے؛ مگر اس خط کے مفہوم ومعنی کی تشریح کا اس کو حق نہیں ہوتا؛ بل کہ اس کو یہ بھی نہیں معلوم ہوتا کہ اس بند

(۱) برھان القرآن: ۱۴۶

لفافہ میں کیا ہے۔شاید ان کو یہ دھوکا اس آیت کے علاوہ لفظ رسول سے بھی ہوا ہے جس کے لفظی معنی پیغمبر اور قاصد کے ہیں ؛لیکن وہ لوگ یہ خیال نہیں کرتے کہ جہاں اس کو رسول کہا گیا ہے، نبی (خبر دینے والا) بھی کہا گیا ہے ،مبشر (خوش خبری سنانے والا) نذیر (ڈرانے والا) سراج منیر (روشن کرنے والا چراغ) صاحب حکمت ،صاحب خلق عظیم، صاحب مقام محمود، مجتبیٰ (مقبول) مصطفیٰ (برگزیدہ) مبین (شرح کرنے والا) معلم (سکھانے والا) مزکی (پاک وصاف کرنے والا) داعی الی اللہ (اللہ کی طرف بلانے والا) حاکم (فیصلہ کرنے والا) مطاع (واجب الاطاعت) آمر (حکم دینے والا) اور ناہی (روکنے والا) بھی تو کہا گیا ہے۔کیا یہ اوصاف و القاب اس کی اسی حیثیت کو ظاہر کرتے ہیں کہ وہ صرف ایک پیغام پہنچانے والا قاصد ہے جس کو اصل پیغام کے مفہوم و معنی سے ایک معمولی قاصد اور نامہ بر کی طرح کوئی سروکار نہیں۔"(۱)

اس اجمال کے بعد میں مقام رسول کے سلسلہ میں ایجاز کے ساتھ ذرا سی تفصیل پیش کر دینا بھی مناسب سمجھتا ہوں۔ قرآن میں ایک جگہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرکے کہا گیا ہے کہ:

﴿ وَاَنْزَلْنَآ اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ وَلَعَلَّھُمْ یَتَفَکَّرُوْنَ﴾ (النحل : ۴۴)

(اور ہم نے آپ کی جانب ذکر یعنی قرآن نازل کیا تا کہ آپ

---

(۱) سیرت النبی:۴/ ۱۰۸

لوگوں کے لیے واضح طور پر بیان کریں وہ جوان کی جانب نازل کیا گیا ہےاوراس لیے تاکہ وہ غوروفکر کریں۔)

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کی تفسیر وتشریح، تبیین وتوضیح آپ کی ذمہ داری تھی، اور اس منصب پر آپ کو متمکن کیا گیا تھا، لہٰذا آپ کا یہ حق نہ ماننا قرآن کا انکاروتردید ہے۔

اوراس سے آگے بڑھ کر قرآن نے کہا کہ:

﴿لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَاِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ﴾ (آل عمران: ۱۶۴)

(تحقیق کہ اللہ نے مسلمانوں پر احسان کیا کہ انہی میں سے ایک رسول برپا کیا جو ان کو اس کی آیات پڑھ کر سناتا ہے اوران کی نفوس کی اصلاح کرتا ہے اور کتاب اللہ وحکمت کی تعلیم دیتا ہے اگرچہ کہ وہ اس سے پہلے کھلی گمراہی میں تھے۔)

اسی طرح کا مضمون قرآن میں اورجگہ بھی آیا ہے، ان آیات میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے چار مناصب بتائے گئے ہیں: تلاوت آیات، تزکیہ، تعلیم کتاب، اور تعلیم حکمت، منکرین حدیث ان میں سے صرف ایک مانتے ہیں اور وہ ہے تلاوت آیات، باقی تین مناصب کو نہیں مانتے، کیا یہ انکارِقرآن نہیں؟ اور یہ کہنا کہ تعلیم کتاب وحکمت سے بھی یہی ابلاغ آیات مراد ہے، عقل وفہم کی رسوائی کا سامان ہے، پھر یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ اس میں تعلیم کتاب کے ساتھ تعلیم حکمت کا بھی ذکر ہے جو یقیناً تعلیم کتاب سے الگ دوسرا کام ہے، اوروہ یہی سنت وسیرت کی تعلیم ہے اس سلسلے میں ایک اورآیت اس سے بھی واضح المراد ہے اوروہ ہے:

﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِيْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ لَطِيْفًا خَبِيْرًا﴾ (الأحزاب: ۳۴)

(اور (اے نبی کی عورتوں!) یاد کرنا وہ چیز جو تمہارے گھروں میں اللہ کی آیات وحکمت میں سے تلاوت کی جاتی ہے، بلا شبہ اللہ تعالی بڑے رحیم و باخبر ہیں۔)

اس میں ازواج مطہرات کو اللہ کی آیات کے ساتھ حکمت کے یاد کرنے کے لیے حکم دیا گیا ہے اور اس میں حکمت کو بھی پڑھی جانے والی چیز قرار دیا ہے۔اور یہ بات واضح و مسلم ہے کہ ازواج کے گھروں میں جو چیز پڑھی جاتی تھی وہ قرآن و حدیث ہی تھی؛ لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ وہ حکمت دراصل اللہ کے رسول کی حدیث وسنت ہے۔لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منصب صرف ابلاغ وتبلیغ نہیں ؛ بلکہ مذکورہ دیگر امور بھی آپ کے مناصب ہیں اور اس میں حدیث وسنت کی تعلیم بھی داخل ہے۔

اسی کے ساتھ یہ بھی ملاحظہ کیجیے کہ ایک آیت میں ارشاد ربانی ہے کہ:

﴿اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الَّذِيْ يَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرٰةِ وَالْاِنْجِيْلِ يَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِهٖ وَعَزَّرُوْهُ وَنَصَرُوْهُ وَاتَّبَعُوا النُّوْرَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ مَعَهٗٓ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾ (الأعراف: ۱۵۷)

(وہ لوگ جو اس رسول نبیِ امی کا اتباع کرتے ہیں، جس کو وہ

(یہود و نصاریٰ) تورات و انجیل میں لکھا پاتے ہیں، وہ رسول ان کو بھلائی کا حکم دیتا اور برائی سے منع کرتا ہے اور ان کے لیے پاکیزہ چیزوں کو حلال کرتا اور خبیث چیزوں کو حرام کرتا ہے اور ان سے بوجھ کو ہٹاتا اور بیڑیوں کو نکالتا ہے جو ان پر ہیں، پس جو لوگ اس پر ایمان لائے اور اس کی مدد و نصرت کی اور اس نور یعنی قرآن کا اتباع کیا جو اس کے ساتھ نازل کیا گیا ہے وہی لوگ کامیاب ہیں۔)

اس میں آپ کو حکم دینے والا اور منع کرنے والا، حلال کرنے والا اور حرام کرنے والا کہا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا منصب صرف ابلاغ نہیں تھا؛ بل کہ من جانب اللہ امر و نہی، تحلیل و تحریم بھی آپ کا منصب تھا؛ لہٰذا اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے سوا کسی اور چیز کو حرام یا حلال قرار دیں تو یہ دراصل اللہ کے حکم و اذن کی وجہ سے کرتے ہیں اور یہ بات قرآن کے خلاف نہیں؛ بل کہ عین قرآن کے مطابق ہے۔

ان آیات قرآنیہ نے بالکل دوٹوک انداز میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مقام و مرتبہ اور آپ کی حیثیت و منزلت اور آپ کے عہدے و مناصب پر روشنی ڈال دی ہے، جس سے کسی غلط فہمی یا بدفہمی کا اندیشہ نہیں، الا یہ کہ کوئی خود کو عقل و فہم سے دور کر لے اور مجرمانہ حماقت کا از خود مرتکب ہو جائے۔

حدیث بھی وحی الٰہی ہے

اس کے بعد اب ان کا دوسرا دعویٰ لیجئے، کہ قرآن ہی وحی الٰہی ہے۔ یہ بھی ایک ایسا دعویٰ ہے جو خود قرآن سے ٹکراتا ہے۔ قرآن میں ہے:

﴿وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى وَمَا

يَنۡطِقُ عَنِ الۡهَوٰى اِنۡ هُوَ اِلَّا وَحۡىٌ يُّوۡحٰى﴾ (النجم: ۱-۴)

(قسم ہے ستارے کی جب وہ غائب ہو جائے کہ تمہارے ساتھی یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم نہ تو گمراہ ہوئے اور نہ بھٹکے اور نہ کوئی بات اپنی مرضی سے کہی، وہ تو بس وہی ہے جو وحی کی گئی۔)

یہ آیات پوری صفائی کے ساتھ اس بات کا اعلان کر رہی ہیں کہ اللہ کا نبی اپنی جانب سے کچھ نہیں کہتا، وہ جو بھی کچھ کہتا ہے وہ دراصل اللہ کی جانب سے کی جانے والی وحی ہوتی ہے۔ اس میں ''ما ینطق'' عام ہے جو آپ کے ہر قول پر صادق آتا ہے۔

اس کے علاوہ حدیث کے وحی الٰہی ہونے پر اور بھی متعدد دلائل ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

۱- قرآن کریم کی آیت ہے:

﴿سَيَقُوۡلُ الۡمُخَلَّفُوۡنَ اِذَا انۡطَلَقۡتُمۡ اِلٰى مَغَانِمَ لِتَاۡخُذُوۡهَا ذَرُوۡنَا نَتَّبِعۡكُمۡ يُرِيۡدُوۡنَ اَنۡ يُّبَدِّلُوۡا كَلٰمَ اللّٰه قُلۡ لَّنۡ تَتَّبِعُوۡنَا كَذٰلِكُمۡ قَالَ اللّٰهُ مِنۡ قَبۡلُ فَسَيَقُوۡلُوۡنَ بَلۡ تَحۡسُدُوۡنَنَا بَلۡ كَانُوۡا لَا يَفۡقَهُوۡنَ اِلَّا قَلِيۡلًا﴾ (الفتح: ۱۵)

(جب تم لوگ غنیمتیں لینے چلو گے تو کہیں گے پیچھے رہ جانے والے کہ ہم کو بھی تمہارے ساتھ چلنے دو، یہ لوگ اللہ کے کلام کو بدل دینا چاہتے ہیں، آپ کہہ دیجیے کہ تم ہرگز ہمارے ساتھ نہیں چل سکو گے، اللہ نے اسی طرح پہلے سے کہہ دیا ہے، پس یہ لوگ کہیں گے کہ: بل کہ تم ہم سے حسد کر رہے ہو، بات یہ ہے کہ یہ لوگ سمجھتے ہی نہیں؛ مگر بہت کم۔)

حسبِ مفسرین کرام اس آیت میں سفر حدیبیہ میں نہ چلنے والوں کا ذکر ہے، اور

یہ بتایا گیا ہے کہ یہ لوگ حدیبیہ میں تو شریک نہیں ہوئے؛ مگر مالِ غنیمت کی طمع وحرص میں غزوہ خیبر میں شریک ہونے کی درخواست کریں گے؛ مگر یہ ان کے لیے ممکن نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اللہ نے پہلے ہی بتا دیا ہے کہ خیبر کی غنیمتیں اہل حدیبیہ ہی کے ساتھ خاص ہیں، دوسرے لوگ اس میں شریک نہیں ہو سکتے: لہٰذا ان کا غزوۂ خیبر میں شریک ہونا گویا اللہ کے مذکورہ کلام میں ردو بدل کرنا ہے۔ اب یہاں قابل غور امر یہ ہے کہ یہ بات کہ غزوۂ خیبر کے غنائم اہل حدیبیہ کے لیے مخصوص ہیں، یہ کس جگہ قرآن میں آیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کہیں بھی قرآن میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ خیبر کے غنائم اہل حدیبیہ کے لئے مخصوص ہیں؛ مگر اس کے باوجود اس بات کو قرآن نے قال اللہ وکلام اللہ سے تعبیر کیا ہے، کیوں؟ اس لئے کہ یہ بات اللہ کے نبی نے اللہ کے حکم سے لوگوں کو بتائی تھی، لہٰذا اللہ کے حکم سے نبی کا بتانا بھی قال اللہ ہی کی ایک صورت ہے، معلوم ہوا کہ قرآن کے سوا بھی وحی الٰہی ہوتی ہے۔

۲- حدیث کے وحی الٰہی ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا:

﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِیْ كُنْتَ عَلَيْهَآ اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ﴾ (البقرۃ: ۱۴۳)

(اور نہیں مقرر کیا ہم نے اس قبلہ کو جس پر تم اب تک تھے مگر اس لئے تا کہ ہم جان لیں کہ کون رسول کا اتباع کرتا ہے اور کون الٹے پاؤں لوٹ جاتا ہے۔)

اس میں مسلمانوں کے قبلۂ اول بیت المقدس کو بھی اللہ نے اپنی جانب سے مقرر کرنے کا ذکر کیا ہے؛ مگر قرآن میں کہیں بھی اس کا ذکر نہیں ہے کہ بیت المقدس کو

اللہ نے قبلہ مقرر کیا؛ بل کہ یہ اللہ کے نبی نے مقرر کیا تھا، اس کے باوجود اس کو اللہ تعالیٰ نے یوں تعبیر کیا کہ ’’ہم نے اس قبلہ کو مقرر کیا‘‘۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث رسول بھی خدا کی وحی سے ہی ہوتی ہے۔

۳- اس کی تیسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کہتا ہے:

﴿مَا قَطَعْتُمْ مِّنْ لِّيْنَةٍ اَوْ تَرَكْتُمُوْهَا قَائِمَةً عَلٰى اُصُوْلِهَا فَبِاِذْنِ اللّٰهِ وَلِيُخْزِىَ الْفٰسِقِيْنَ﴾ (الحشر: ۴)

(جو کھجور کے درخت تم نے کاٹ ڈالے یا جو ان کی جڑوں پر رہنے دیا وہ اللہ کے حکم سے تھا، اور تا کہ فاسقوں کو رسوا کرے۔)

اس آیت میں یہودیوں کے قبیلہ بنونضیر کی جلاوطنی کے موقعہ پر پیش آنے والے ایک واقعہ کو اللہ تعالیٰ نے اپنی جانب منسوب کیا ہے اور اس کا بہ حکم خدا واقع ہونا بتایا ہے اور وہ یہ ہے کہ بعض حضرات صحابہ نے اس موقعہ پر بنونضیر کے باغات وکھیتیوں کو جلا دیا تھا اور بعض نے اس کو چھوڑ دیا تھا، اس آیت میں ان دونوں باتوں کو ’’باذن اللہ‘‘ ہونا قرار دیا ہے۔ حالاں کہ کہیں بھی قرآن میں بنونضیر کے باغات وکھیتیوں کو جلانے یا نہ جلانے کا کوئی حکم نہیں ہے اور ظاہر یہی ہے کہ یہ کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم واجازت سے ہوا تھا، اس کو اللہ تعالیٰ نے جب اپنی جانب منسوب کیا ہے تو اس سے صاف وصریح یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ حکم رسول بھی دراصل اللہ ہی کا حکم ہے اور حدیث رسول بھی وحی الٰہی ہے۔

۴- ایک اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَائِكُمْ﴾

(البقرۃ: ۱۸۶)

(حلال کر دیا گیا ہے تمہارے لئے روزے کی راتوں میں اپنی عورتوں سے ملنا۔)

اسلام میں پہلے یہ حکم تھا کہ روزے کی راتوں میں بھی اپنی بیوی سے جماع حرام ومفسد صوم ہے، بعد میں اس حرام کو حلال قرار دے دیا گیا، اسی حکم حلت کا اس آیت میں ذکر ہے اور کہا گیا کہ تمہارے لیے روزے کی راتوں میں اپنی بیویوں سے ملنا حلال کر دیا گیا۔ اب امر غور طلب یہ ہے کہ کس آیت قرآن نے اولا اس جماع کو حرام قرار دیا تھا؟ حقیقت یہ ہے کہ قرآن کی کسی آیت میں اس حرمت کا ذکر نہیں ہے؛ بل کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کہنے سے حرام ہوا تھا، اس کو اب قرآن میں حلال قرار دیا جا رہا ہے۔ اگر یہ حکم حرمت جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا، اللہ کا حکم نہیں تھا تو اب حلال کرنے کا کیا مطلب؟ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کے اس حکم حرمت کو تسلیم کیا اور پھر اس کو منسوخ کر کے حلت کا حکم دیا ہے۔

۵- اس سلسلے کی ایک اہم دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ قربانی میں نقل کیا ہے:

﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يٰبُنَيَّ اِنِّيْ اَرٰى فِي الْمَنَامِ اَنِّيْ أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرٰى قَالَ يٰٓاَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِيْ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ مِنَ الصّٰبِرِيْنَ﴾ (الصافات: ۱۰۲)

(پس جب وہ (اسماعیل علیہ السلام) ان کے ساتھ یعنی ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ چلنے پھرنے کی عمر کو پہنچے تو انھوں نے کہا کہ اے بیٹا! میں خواب میں تجھ کو ذبح کر رہا تھا دیکھو کہ تمہاری کیا رائے ہے؟ کہا کہ اے ابا! آپ کو جو حکم دیا گیا ہے اس کو کر گزریئے، آپ مجھے ان شاء

اللہ صبر کرنے والوں میں سے پائیں گے۔)

اس میں ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب اپنے صاحبزادے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو یہ خبر دی کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں تجھے ذبح کر رہا ہوں تو بیٹے نے جواب میں کہا: "افعل ما تؤمر" کہ جو حکم آپ کو دیا گیا ہے اس پر عمل کیجیے۔ حالاں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے کلام میں کسی حکم کا ذکر نہیں کیا تھا؛ بل کہ ایک خواب کا ذکر کیا تھا۔ اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام نے نبی کے خواب کو بھی وحی الٰہی قرار دیا اور اس کو قرآن نے بلا نکیر ذکر کر کے اس کی تصدیق کر دی۔ معلوم ہوا کہ وحی کی ایک صورت اگر کتاب خداوندی ہے تو دوسری صورت بلا کتاب کی وحی بھی ہے۔ اسی کو علماء اسلام نے وحی غیر متلو کا نام دیا ہے۔ معلوم ہوا کہ وحی الٰہی کی ایک قسم حدیث بھی ہے اس کا انکار دراصل قرآن کا انکار ہے۔

فتنۂ انکار حدیث کے سلسلے میں یہ چند باتیں تھیں جو پیش کی گئیں اور طلبائے عزیز نے بھی اس سلسلہ میں بڑی عرق ریزی کے ساتھ اس موضوع پر تیاری کی اور ہمارے سامنے متعدد حقائق کو کھولا۔ اب میں اس عرض پر اپنی بات کو اختتام تک پہنچاتا ہوں کہ ؎

اندکے بتو گفتم و بہ دل ترسیدم   کہ تو آزردہ شوی، ورنہ سخن بسیار است

مولانا مودودی

اور جماعتِ اسلامی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مولانا مودودی اور جماعت اسلامی

تمھید: کئی سال پیشتر ایک سائل نے مولانا ابوالاعلی مودودی صاحب اور ان کے جماعت ''جماعت اسلامی'' کے متعلق ایک سوال بھیجا تھا، جس کا جواب احقر نے کچھ تفصیل کے ساتھ دیا تھا۔

سوال: احقر کے بعض دوست احباب جماعت اسلامی سے تعلق رکھتے ہیں اور مجھے بھی اپنے ساتھ جوڑنے کی کوشش کرتے ہیں، ان کی مجالس میں شرکت کی ترغیب بھی دیتے ہیں، بعض اوقات ان حضرات نے مجھے ترغیب دی تو میں نے کہا کہ علما نے اس جماعت کو حق سے دور قرار دیا ہے تو ان لوگوں نے کہا کہ علما نے بے وجہ اور محض تعصب کی وجہ سے مولانا مودودی اور ان کی جماعت کو بدنام کیا ہے، جس طرح بریلوی لوگ علمائے دیوبند کو بدنام کرتے ہیں۔

یہ سن کر میں سوچتا ہوں کہ یہ جماعت کیسی ہے؟ ان کے کیا عقائد ہیں؟ اور علما نے اس کی کیوں مخالفت کی ہے؟ ان کے پاس اس کی کیا دلیل ہے، کیا محض تعصب سے ایسا ہوا ہے یا کسی بنیاد پر ہوا ہے؟

اسی تجسس کی وجہ سے مولانا مودودی صاحب اور ان کی قائم کردہ ''جماعت اسلامی'' کے سلسلے میں چند سوالات آپ کی خدمت میں پیش کررہا ہوں، امید ہے کہ جواب باصواب سے ممنون فرمائیں گے:

(۱) مولانا مودودی صاحب کے وہ کیا نظریات ہیں جو قرآن وحدیث کے خلاف ہیں؟ جس کی وجہ سے علما نے ان کو غلط و گمراہی قرار دیا ہے؟

(۲) کیا مولانا مودودی نے پوری امت اور سلف صالحین کو گمراہ قرار دیا ہے اور کیا ان کا یہ دعوی ہے کہ دین کو صرف انہوں نے ہی سمجھا ہے؟ اگر یہ حقیقت ہے تو اس کی کیا دلیل ہے؟

(۳) آپ کے نزدیک اقامت دین کا اعلی تصور کیا ہے؟

(۴) کیا مودودی صاحب کا اتباع کرنے والے گمراہ ہیں؟

(۵) ہیں تو کیوں؟

(۶) کونسی جماعت صحیح وحق پر ہے، اور اہل حق ہونے کا کیا معیار ہے؟

بینوا توجروا۔

الجواب: ومنه الصدق الصواب:

مولانا مودودی اور ان کی قائم کردہ جماعت ''جماعت اسلامی'' کے متعلق حضرات علما نے بہت کچھ لکھا ہے اور ایک حق پسند وانصاف پسند کے لیے کافی وشافی ہے؛ اس لیے اگر چہ آپ کو مجھ سے دریافت کرنے کی ضرورت نہ تھی اور مجھے بھی اس پر خامہ فرسائی کی حاجت نہ تھی؛ مگر اس خیال سے کہ اس افہام وتفہیم سے راہ حق کی تلاش میں آپ کو کوئی سہولت مل جائے اور مجھ کو اس تعاون کے لیے ثواب مل جائے، یہ سطور لکھ رہا ہوں اور ان دعائیہ کلمات کے ساتھ پیش کر رہا ہوں کہ: اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه. (اللہ ہمیں حق کو حق دکھا اور اس کی اتباع کی توفیق عطا فرما اور باطل کو باطل ہی دکھا اور اس سے بچنے کی توفیق عطا فرما۔)

(ا) قرآن وحدیث کے خلاف مولانا مودودی کے نظریات تو بہت سارے ہیں یہاں چند باتوں کی طرف اشارہ کرتا ہوں:

(الف) یہ بات کون نہیں جانتا کہ حضرت انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام ہر قسم کے گناہوں سے معصوم ہوتے ہیں یہ عقیدہ پوری امت کا اجماعی عقیدہ ہے اور خصوصا کار نبوت وتبلیغ ورسالت میں تو ان کا معصوم ہونا سبھی کو مسلم ہے۔ جمہور نے صرف صغائر کے بارے میں جواز کا قول کیا ہے؛ مگر یہ بھی سب کا قول نہیں ؛ بل کہ اشاعرہ اور بعض دیگر علما تو صغائر کو بھی جائز نہیں رکھے۔ (۱)

غرض یہ کہ انبیائے کرام کوئی کبیرہ گناہ کا ارتکاب کر ہی نہیں سکتے اور بہت سے علما کے نزدیک صغیرہ گناہ بھی نہیں کر سکتے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" الانبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کلهم منزهون عن الصغائر والکبائر والکفر القبائح." (۲)

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ثم هذه العصمة ثابتته الانبیاء قبل النبوت وبعدها." (۳)

اس کے بعد مولانا مودودی کے نظریات پر نظر ڈالیں:

(ا) قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے تذکرہ میں آیا ہے کہ وہ ایک رات میں تارہ دیکھ کر کہنے لگے کہ یہ میرا رب ہے جب وہ غروب ہو گیا تو فرمایا کہ میں ڈوب جانے والے کو پسند نہیں کرتا پھر اسی طرح چاند اور سورج کو دیکھ کر بھی

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: نبراس: ص ۲۸۲

(۲) شرح فقه اکبر: ۶۸

(۳) شرح فقه اکبر: ۶۹

کیا تمام علما اس واقعہ کو افہام و تفہیم قوم کی ایک شکل قرار دیتے ہیں یہ کسی نے نہیں کہا کہ نعوذ باللہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان ستاروں اور چاند وسورج کو دیکھ کر ان کو خدا سمجھا پھر ان کے نقص کو دیکھ کر ان سے برأت کی یا یہ کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام خدا کی تلاش میں سرگرداں تھے اور یہ واقعہ ان کے ابتدائی تفکر کے نتیجہ میں پیش آیا؛ مگر مولانا مودودی اس واقعہ کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں۔ چناں چہ ملاحظہ کیجیے وہ تفہیم القرآن میں فرماتے ہیں حضرت ابراھیم علیہ السلام کے اس ابتدائی تفکر کی کیفیت بیان کی گئی ہے.

جو منصب نبوت پر سرفراز ہونے سے پہلے ان کے لیے حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ بنا (آگے چل کر کہتے ہیں اس لیے قدرتی طور پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی جستجوئے حقیقت کا آغاز اسی سوال سے ہونا چاہیے تھا کہ کیا فی الواقع ان (تارا چاند وسورج) میں سے کوئی رب ہوسکتا ہے؟ اسی مرکزی سوال پر انہوں نے غور وفکر کیا اور اس نتیجہ پر پہنچ گئے کہ ان میں کسی کے اندر بھی ربوبیت کا شائبہ تک نہیں ہے۔(۱)

عبارت کو پڑھ کر ہر کوئی یہی سمجھے گا کہ نعوذ باللہ حضرت ابراھیم علیہ السلام نے کفر وشرک کا ایک عبوری دور پار کر کے تدریجاً استدلالاً توحید کی حقیقت کو پایا ہے کیا یہ صحیح طور پر حضرت ابراھیم علیہ السلام کو شرک وکفر مرتکب ماننا نہیں ہے مودودی صاحب نے دوسرے صفحہ پر سوال کو اٹھا کر جواب دیا ہے مگر وہ جواب یہی ہے کہ ہاں انہوں نے کفر وشرک کا ارتکاب کیا ہے مگر اس کو اس لئے درخور اعتناء نہ سمجھا جائے گا کہ ایک جایائے حق کیلیے یہ منزل لازم ہے۔(نعوذ باللہ)

(ب) حضرت داؤد علیہ السلام کے بارے میں مولانا مودودی لکھتے ہیں جو

(۱) تفہیم القرآن: ۱/۵۵۷سورۃ انعام حاشیہ: ۵۳

فعل ان سے (داؤد علیہ السلام) سے صادر ہوا تھا ان کے اندر خواہش نفس کا کچھ دخل تھا اس کے حاکمانہ اقتدار کے نامناسب استعمال سے بھی کوئی تعلق تھا اور کوئی ایسا فعل تھا کہ حق کے ساتھ حکومت کرنے والے کسی فرماں رواں کو زیب نہ دیتا تھا۔ (۱)

غور فرمائے کہ خواہش نفس کا اتباع اور حاکمانہ اقتدار کا نامناسب استعمال کس قسم کے گناہ ہیں؟ اور یہ الفاظ اگر مودودی صاحب کے بارے میں بھی استعمال کئے جائے تو بہت سے ان کے عقیدت کیشوں کو گستاخی معلوم ہوا جب کہ مولانا مودودی معصوم نہیں اور یہ الفاظ مولانا مودودی نے معصوم نبی کے بارے میں لکھے ہیں.

حضرت نوح علیہ السلام کے تذکرہ میں حضرات انبیا کے بارے میں رقم طراز ہیں اصل بات یہ ہے کہ انبیا بھی انسان ہی ہوتے ہیں اور کوئی بھی انسان اس پر قادر نہیں ہوسکتا کہ ہر وقت اس بلند ترین معیار کمال پر قائم رہے جو مومن کیلئے مقرر کیا گیا ہے بسا اوقات کسی نازک نفسیاتی موقعہ پر نبی جیسا اعلی واشراف انسان بھی تھوڑی دیر کے لیے بشری کمزوری سے مغلوب ہوجاتا ہے۔ (۲)

غور فرمائیے کہ نبی بھی بشری کمزوری سے مغلوب ہوجاتا ہے اور یہاں تک گرجاتا ہے کہ مومن کیلئے جو معیار کمال ہے اس پر بھی وہ ہر وقت قائم نہیں رہ سکتا تو پھر اس پر اعتماد ہی کیا اور کیوں کیا جائے؟

(د) حضرت آدم علیہ السلام کے بارے میں مودودی صاحب گل افشانی فرماتے ہیں جب شیطان نے ان کو ناصح مشفق اور خیر خواہ دوست کے بھیس میں آکر ایک بہتر حالت کا لالچ دیا تو وہ اس کی تحریص کے مقابلہ میں ناجم سکے اور پھسل گئے

---

(۱) تفہیم القرآن: ۳۲/۴،سورہ ص: حاشیہ ۲۸

(۲) تفہیم القرآن: ۲/۳۴۳تا۲/۳۴۴

آ گئے لکھتے ہیں پھر ایک فوری جذبہ نے جو شیطانی تحریص کے زیر اثر ابھر آیا تھا ان پر ذہول طاری کر دیا اور ضبط نفس کی گرفت ڈھیلی ہوتے ہی وہ طاعت کے مقام بلند سے معصیت کی پستی میں جا گرے۔(۱)

آخری الفاظ تو خصوصیت کے ساتھ غور کرنے کے ہیں کہ کیا کسی نبی کے شایان شان ہے؟

(ھ) نبی کریم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں لکھتے ہیں یہ پانچویں آیت (سورۃ اذا جاء نصر اللہ الخ) میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس موقعہ پر خطاب کیا گیا ہے کہ جب کہ ۲۳ سال کی مسلسل جد جہد سے عرب میں انقلاب کی تکمیل ہو چکی ہے اس طرح جب وہ کام تکمیل کو پہنچ گیا جس پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو معمور کیا گیا تھا تو آپ سے ارشاد ہوتا ہے کہ اس ذات (اللہ سے درخواست کرو کہ مالک اس ۲۳ سال کے زمانہ خدمت میں اپنے فرائض ادا کرنے میں جو خامیاں اور کوتاہیاں مجھ سے سرزد ہوگئیں ہوانہیں معاف فرمادے (قرآن کی چار بنیادی اصطلاح میں ص ۱۱۱) میں ان آیات کی یہ تشریح جو مودودی صاحب نے کی ہے من گھڑت ہونے کے ساتھ ساتھ سب سے بڑی ان کی گمراہی یہ ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اپنے فرائض منصبی میں کوتاہی اور خوامی کے سرزد ہونے کو ممکن بتا رہے ہیں حالاں کہ کسی بھی نبی سے ان کے فرائض منصبی میں غفلت وکوتاہی نہیں ہوسکتی یہی جمہور اہل سنت کا عقیدہ ہے یہ مثالیں اس بات کو سمجھنے کے لیے کافی ہیں کہ پوری امت کے متفقہ عقیدہ اس عصمت انبیا سے مولانا مودودی نے کھلے طور پر مخالفت کی ہے اور یہ عقیدہ قرآن وحدیث ہی سے مستنبط ہے آیت ﴿وَاِنَّهُمْ عِنْدَنَا

(۱) تفہیم القرآن: ۱۳۳/۳، سورہ طہ حاشیہ ۱۰۲

لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ﴾ الخ سورۃ ص ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ﴾ سورۃ نجم وغیرہ سے یہ مضمون وعقیدہ ثابت ہے پھر امت کا اجماع ہے جوخود مستقل دلیل شرعی ہے.

(و) ایک جگہ مودودی صاحب لکھتے ہیں پس یہ حقیقت ہے کہ محض ان چار بنیادی اصطلاحوں کے مفہوم پر پردہ پڑ جانے کی وجہ سے قرآن کی تین چوتھائی سے زائدہ تعلیم بلکہ اس کی حقیقی روح نگاہوں سے مستور ہوگئی۔(۱)

مولانا مودودی کی یہ بات اور یہ نظریہ صریح قرآن مجید کے خلاف ہے قرآن تو کہتا ہے کہ:

﴿اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ﴾ (الحجر)

کہ ہم ہی نے قرآن کو نازل فرمایا اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں ظاہر ہے کہ یہاں صرف الفاظ کی حفاظت مرادنہیں ہے بلکہ اس کی تعلیم مضامین ومعانی ومفاہیم کی حفاظت بھی مراد ہے؛ بل کہ الفاظ کی حفاظت بھی معانی اور مفاہیم کی حفاطت ہی کے لیے مقصود ہے۔

(۲) مولانا مودودی نے پوری امت کو گمراہ اور سلف صالحین کو بے راہ قرار دیا ہے اوران کا دعوی ہے کہ قرآن وحدیث کو ٹھیک ٹھیک اگر کسی نے سمجھا ہے تو وہ خود مولانا ہیں ذیل کی عبارات اس دعوی کی دلیل ہے

(۱) وہ لکھتے ہیں: بعد کی صدیوں میں رفتہ رفتہ ان سب الفاظ (الہ، رب دین وعبادت) کہ وہ اصلی معنے جونزول قرآن کے وقت سمجھے جاتے تھے بدلتے چلے گئے یہاں تک کہ ہر ایک پوری وسعتوں سے ہٹ کر نہایت محدود؛ بل کہ مبہم مفہومات کے لیے

(۱) قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں: ص ۱۰

خاص ہو گیا اس کی ایک وجہ تو خالص عربیت کے ذوق کی کمی تھی اور دوسری وجہ یہ تھی کہ اسلام کی سوسائٹی میں جو لوگ پیدا ہوئے ان کے لیے الہ رب اور دین وعبادت کے وہ معانی باقی نہ رہے تھے جو نزول قرآن کے وقت غیر مسلم سوسائٹی میں رائج تھے الخ۔ (۱)

نوٹ: جب امت کے پاس ان بنیادی قرآنی اصطلاحات کے معانی ہی نہ رہے تو امت کی گمراہی میں کون عاقل شک کر سکتا ہے؟ غور فرمایئے۔

(۲) علمائے اسلام کے بارے میں مولانا مودودی لکھتے ہیں افسوس کہ علما (الا ماشاء اللہ) خود اسلام کی حقیقی روح سے خالی ہو چکے تھے ان میں اجتہاد کی قوت نہ تھی ان میں تفقہ تھا ان پر تو اسلاف کی اندھی جامد تقلید کا مرض پوری طرح مسلط ہو چکا تھا جس کی وجہ سے وہ ہر چیز کو ان کتاب میں تلاش کرتے تھے جو خدا کی کتاب نہ تھی وہ ہر معاملے میں ان انسانوں کی طرف رجوع کرتے تھے جو خدا کے نبی نہ تھے بدقسمتی یہ ہے کہ علمائے اسلام کو اب تک غلطی کا احساس نہیں ہوا ہے قرب قریب ہر اسلامی ملک میں علما کی جماعت اب بھی اسی روشن پر قائم ہے۔ (۲)

نوٹ: جب انسانوں کی کتابیں مضر ہیں اور اسلاف کی کتابیں بھی قابل استفادہ نہیں تو آخر مولانا مودودی نے تفسیر کیوں لکھی؟ اور دیگر کتابیں کیوں تالیف کیں اور آج جماعت اسلامی کے ارکان وافراد ان کو کیوں اہمیت دیتے ہیں پھر ان کی تقلید کیوں کرتے ہیں؟ اگر اجتہاد وتفقہ اسی کا نام ہے کہ ہر آدمی قرآن پڑھ کر ایک نیا مطلب نکال لیا کرے تو پھر مولانا مودودی کے بعد جماعت اسلامی والوں نے اجتہاد کا دروازہ کیوں بند کر دیا؟ اور مولانا کی ہر تفسیر پر کیوں اکتفاء کر لیا؟

---

(۱) قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں ص ۸۔۹

(۲) تنقیحات ص: ۳۴

(۳) دور صحابہ کے حالات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں دوسری طرف حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جن پر اس کار عظیم کا بار رکھا گیا تھا ان تمام خصوصیات کے حامل نہ تھے جو ان سے پیش رووں کو عطا ہوئی تھی اس لیے ان کے زمانہ خلافت میں جاہلیت کو اسلامی نظام اجتماعی میں گھس آنے کا موقعہ مل گیا آگے چل حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور کا ذکر کیا ہے پھر لکھا کہ اس طرح حکومت کی اساس اسلام کے بجائے پھر جاہلیت پر قائم ہوگئی۔(۱)

نوٹ: یہ دور صحابہ کے بارے میں فرمایا جارہا ہے بعد ادوار کا تو خدا محافظ۔

(۴) اپنے دور کے مسلمانوں کا حال؛ لکھتے ہیں انھی ذات کے حد تک میں کہہ سکتا ہوں کہ اسلام کو جس صورت میں نے اپنے گردو پیش کی مسلم سوسائیٹی میں پایا میرے لیے اس میں کوئی کشش نہ تھی تنقید و تحقیق کی صلاحیت پیدا کرنے کے بعد پہلا کام جو میں نے کیا وہ یہی تھا کہ اس بے روح مذہبیت کا قلادہ اپنے گردن سے اتار پھینکا جو مجھے میراث میں ملی تھی اگر اسلام صرف اسی مذہب کا نام ہوتا جو اس وقت مسلمانوں میں پایا جاتا ہے شاید میں بھی آج ملحدوں اور لا مذہبوں میں جا ملا ہوتا آگے چل کر کہتے ہیں پس درحقیقت میں ایک نو مسلم ہوں خوب جانچ کر اور پرکھ کر اس مسلک پر ایمان لایا ہوں میں صرف غیر مسلموں کو نہیں؛ بل کہ خود مسلمانوں کو بھی اسلام کی طرف دعوت دیتا ہوں الخ۔(۲)

مولانا مودودی جو مسلم سوسائیٹی کو دیکھ کر بے روح مذہبیت کا قلادہ اتارنا پڑا یہ صرف جاہل و دین سے غافل مسلم سوسائٹی نہیں تھی؛ بل کہ مدارس اسلامیہ کے جلیل القدر

---

(۱) تجدید واحیاء دین ص:۳۴

(۲) مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش سوم ص ۱۹۔۲۰

علما فقہا خانقاہوں کے صوفیا ومشائخ مساجد کے ائمہ وخطبا غرض پورا دین دار طبقہ بھی اس میں داخل وشامل ہے کیوں کہ دوسری تحریرات اس پر روشنی ڈالتی ہیں لیجئے ملاحظہ فرمائیے:

(۵) تنقیحات میں مولانا مودودی کہتے ہیں:

''اسلام ہے کہاں؟ مسلمانوں میں نہ اسلامی سیرت ہے نہ اسلامی اخلاق نہ اسلامی افکار ہیں نہ اسلامی اسپرٹ، حقیقی اسلامی روح نہ ان کی مساجدوں میں ہے نہ مدرسوں میں ہے نہ خانقاہوں میں، علمی زندگی سے اسلام کا ربط باقی نہیں رہا۔''(۱)

(۶) افسوس کہ علما (الا ماشاء اللہ) خود اسلام کی حقیقی روح سے خالی ہو چکے ہوں الخ۔ (یہ اقتباس اوپر گزر چکا دوبارہ پڑھ لیجئے۔)

(۷) ترکی کے علما کا رونا روتے ہوئے مودودی نے لکھا ہے:

''وہ علما اب بھی اپنے وعظوں میں قرآن کی وہی تفسیریں اور وہی ضعیف حدیثیں سنا رہے تھے جس کو سن کر سو برس پہلے تک سر دھنتے تھے کہ لوگ تو سر دھنتے تھے؛ مگر آج کل کے دماغ ان کو سن کر صرف ان مفسرین ومحدثین ہی سے نہیں؛ بل کہ خود قرآن وحدیث سے بھی منحرف ہو جاتے ہیں۔''(۲)

نوٹ: مودودی صاحب کی اس بات میں کہاں تک صداقت ہے اس کو تو ایک طرف رکھئے اولا اس پر غور کیجئے کہ کیا قرآن کی وہ پرانی تفسیر واقعی ایسی ہیں کہ

---

(۱) تنقیحات ص: ۳۳

(۲) تنقیحات: ۸۹

ان کو پڑھ کر یا سن کر آج کا دماغ قرآن وحدیث سے منحرف ہو جائے؟ اور کیا کیا ہے؟ الحمدللہ آج بھی لاکھوں نہیں کروڑوں مسلمان اپنی پرانی تفاسیر کے ذخیروں سے ایمان وعمل کی روشنی حاصل کر رہے ہیں اور تمام دنیا کے علماء مدارس میں ان سے ہی استفادہ کر رہے ہیں.

(۸) ایک جگہ کہتے ہیں:

''حیرت اور ہزار حیرت ہے ان علمائے کرام پر جن کا دن رات کا مشغلہ ہی قال اللہ وقال الرسول ہے سمجھ میں نہیں آتا کہ آخر ان کو کیا ہو گیا ہے یہ قرآن کو کس نظر سے پڑھتے ہیں کہ ہزار بار پڑھنے کے بعد بھی انہیں اس قطعی اور دائمی پالیسی کی طرف ہدایت نہیں ملتی کہ جو مسلمان کے لیے اصولی طور پر مقرر کردی گئی ہے۔''(۱)

(۹) جاہلیت راہبانہ نے علما ومشائخ زہاد وپاکباز لوگوں پر حملہ کیا اور ان میں وہ خرابیاں پھیلانی شروع کیں جن کی طرف میں پہلے اشارہ کر آیا ہوں۔(۲)

(۱۰) ایک جگہ کہتے ہیں.

''باستثناء چند اس طبقے (یعنی علما) کے سواد اعظم کا جو حال ہے اس کو بیان کرنا گویا اپنی ٹانگ کھولنا ہے اور آپ ہی لاجوں مرنا ہے ان حضرات کو اگر آپ نے عام فہم زبان میں من مانے خطبے دینے کا موقع دیا تو یقین جانیے کہ آئے دن مسجدوں میں سر بھٹول ہوگی...... آگے چل کر کہتے ہیں ...... (وہ علما کا طبقہ) جس ماحول سے تعلیم وتربیت

(۱) مسلمان اور موجودہ کشمکش جلد سوم ۹۹

(۲) تجدید واحیاء دین ۳۸

پا کر آتا اور جس ماحول میں زندگی بسر کرتا ہے وہاں دین کے مہمات اور قوم کے مصالح کے لیے کوئی جگہ نہیں۔"(۱)

نوٹ: غور کر لیجیے کہ علما کا یہ سوادِ اعظم کہاں سے تربیت و تعلیم پا کر آتا ہے اور کہاں زندگی بسر کرتا ہے ان کے خیال میں ان مدارس میں مہمات دین کے لیے کوئی جگہ نہیں تو ان علمائے مدارس کے گمراہ ہونے میں کیا شبہ ہوسکتا ہے؟ یہ دس حوالے آپ کے سوال پر سرسری نظر میں دیکھ کر پیش کیے گئے ہیں ورنہ ان کا پورا لٹریچر اس قسم کی صدہا عبارتوں سے پر ہے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ پوری امت اور خصوصاً ان کے علمائے اسلام سے ناواقف و ناآشنا اور اس کی روح سے خالی ہیں۔

بل کہ اسلاف نے جو فقہی کتب مرتب کر کے اسلامی قوانین کا عظیم الشان کارنامہ انجام دیا جس پر ہر زمانے میں امت کو فخر و ناز رہا اس کے بارے میں مولانا مودودی کا ارشاد ہے کہ اس پر عمل کرنے والوں سے قیامت میں باز پرس ہوگی کہ:

"ہم نے تم کو قرآن اور محمد صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی پیروی کا حکم دیا تھا تم پر یہ کس نے فرض کیا تھا کہ ان دونوں سے بڑھ کر اپنے اسلاف کی پیروی کرو؟ ہم نے ہر مشکل کا علاج قرآن میں رکھا تھا تم سے یہ کس نے کہا کہ قرآن کو ہاتھ نہ لگاؤ اور اپنے لیے انسانوں کی لکھی ہوئی کتابوں کو کافی سمجھو؟

اس باز پرس کے جواب میں امید نہیں کہ کسی عالم دین کو کنز الدقائق، ہدایہ اور عالمگیری کے مصنفین کے دامنوں میں پناہ مل سکے گی۔(۲)

---

(۱) تفہیمات جلد دوم: ۴۲۱

(۲) حقوق الزوجین ۵۷

اس عبارت میں جو جھول ہیں ان پر تبصرہ کا یہ موقعہ نہیں البتہ اس پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہوں کہ آج مودودی صاحب کی جو کتابیں آب وتاب سے چھاپی جارہی ہیں اوران کو پڑھنے کی دعوت دی جارہی ہے یہ کیا خدائی کتابیں ہیں؟ اور کیا ان کو پڑھنے اور پڑھانے ان کو چھاپنے اور پھیلانے والوں سے یہ باز پرس نہ ہوگی کہ تم نے ان کو کیوں کافی سمجھا؟ اور کیا اس کے جواب میں جماعت اسلامی والوں کو مولانا مودودی کے دامن میں پناہ مل سکے گی؟

اگر اس کے جواب میں کوئی یہ کہے کہ ان کتابوں سے ہم قرآن وحدیث اور دین سیکھتے ہیں تو ہمارا بھی یہی جواب یہ کہ کنز وہدایہ وعالمگیر بھی ہم اسی غرض سے پڑھتے ہیں اور کون بے ایمان ایسا ہے جس نے قرآن کو ہاتھ لگائے بغیر صرف ان کتابوں کو کافی سمجھا؟ یہ ایک سفید جھوٹ ہے جو مولانا مودودی نے علماء دشمنی کی وجہ سے ان کے سر تھوپا ہے۔

غرض یہ کہ مولانا مودودی کے نزدیک قرآن کی وہ تفسیر جو قدیم مفسرین نے بیان کی اور فقہی احکام جن کو فقہا نے مرتب ومدون کیا ہے اور حدیث کے پرانے ذخیرے جن کو محدثین نے جمع کیا ہے یہ سب بے کار و بے فائدہ؛ بل کہ مضر ونقصاندہ ہیں اور انہی کی وجہ سے علما اور پوری امت گمراہ ہوئی مولانا مودودی نے اگر چہ کفر کا لفظ تو استعمال نہیں کیا ہے؛ مگر اس مضمون کفر کو مختلف پیرایوں میں بیان کر دیا ہے جیسا کہ اوپر درج کردہ عبارات میں سے ۴/۵ سے واضح ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ ایک طرف پوری دنیا کے ائمہ وفقہا وعلما ہیں اور دوسری طرف مولانا مودودی اور بعض ان کے ہم خیال سارے علمائے قدیم سے لے کر جدید تک دین اور اقامت دین کی ایک تشریح وتفسیر کرتے ہیں؛ مگر مولانا مودودی

اب ان سب کو غلط اور باطل ٹھہراتے ہیں اور دوسری طرف مودودی صاحب کی جو تعبیر دین ہے اس کو جمہور علماء غلط اور گمراہی ٹھہراتے ہیں اب اس صورت میں عقل وشرع دونوں کا کیا تقاضا ہونا چاہیے اس کا فیصلہ آپ خود کیجئے۔

(۳) رہا آپ کا تیسرا سوال کہ اقامت دین کا اعلی تصور میرے نزدیک کیا ہے؟ اس سوال کو پڑھ کر تعجب ہوا کہ کیوں کہ اس وقت آپ کو میرے خیالات ونظریات سے کوئی سروکار تو ہے نہیں، پھر سوال کی کیا غرض؟ اصل میں آپ کو یہ پوچھنا چاہیے تھا کہ مولانا مودودی کا جو تصور دین ہے اس پر جمہور علما کی کیا رائے ہے؟ کیوں کہ آپ کے یہ سوالات مولانا مودودی اور ان کی جماعت سے متعلق ہیں اس لیے جواب میں میں مولانا مودودی کے تصور دین سے قصداو مستقلا تعرض کروں گا۔

تمام علما کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ ''دین اسلام'' ایک مکمل وجامع دین ہے جس میں انفرادی وذاتی زندگی سے متعلق احکامات وتعلیمات بھی ہیں اور اجتماعی زندگی سے متعلق بھی احکامات وتعلیمات ہیں اور دین اسلام ان زندگیوں کے تمام شعبوں اور زبانوں میں انسان کی رہنمائی کرتا ہے عقائد، عبادات معاملات، معاشرت اخلاق وسیاست کے جملہ ابواب وشعبے دین میں داخل ہیں ان میں سے کسی کو بھی دین سے خارج کرنا دراصل دین کو ناقص قرار دینا ہے جو صریح طور پر قرآن کی نص کے خلاف ہے۔

آخر میں اپنی ایک تحریر مسمی بہ ''اسلام میں حسن معاشرت کی تعلیم'' میں تمہیداً جو لکھا تھا وہ نقل کرتا ہوں جس سے ہمارا ''تصور دین کیا ہے'' واضح ہوگا۔

''اسلام ایک کامل ومکمل دین ہے جس میں انسانی ضروریات کا پورا پورا سامان موجود ہے اور انسانی زندگی کے تمام اسباب وشعبوں میں

رہنمائی کے مکمل اسباب پائے جاتے ہیں اسلام صرف پوجا پاٹ کا مذہب نہیں وہ صرف عبادت گاہوں میں محصور نہیں، وہ خانقاہوں میں مقید نہیں وہ صرف انسان کا نجی مسئلہ نہیں اور وہ صرف راہبوں کا دین نہیں؛ بل کہ اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے اس کے مخاطب بادشاہ بھی ہیں، وزراء بھی ہیں مال دار بھی ہیں اور غریب بھی ہیں وہ (دین اسلام) جس طرح انسان کی نجی وذاتی زندگی میں اس کا رہنما ہے اسی طرح اس کو بازار وکاروبار کی دنیا میں بھی ملازمت کے میدان میں بھی صنعت وحرفت کے میدان میں بھی سیاست کے میدان میں بھی ہر جگہ رہنمائی کرتا ہے۔''(۱)

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''تعلیم الدین'' میں صراحت کے ساتھ تمام ابواب کو بشمول سیاست کے دین کے اجزا قرار دیا ہے اور ان پر نکیر کی ہے جو چند ابواب کو دین سمجھتے اور باقی کو خارج کرتے ہیں۔

ماضی قریب کے عظیم مفسر اور مستند فقیہ مولانا مفتی محمد شفیع دیوبندی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے معارف القرآن میں اعزاز قرآن کی مختلف وجوہات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''دسویں وجہ وہ علوم ومعارف ہیں جن کا احاطہ نہ آج تک کسی کتاب نے کیا ہے نہ آئندہ امکان ہے کہ اتنی مختصر حجم اور محدود کلمات میں اتنے علوم وفنون جمع کیے جاسکیں جو تمام کائنات کی دائمی ضروریات کو حاوی اور انسان کی زندگی کے ہر شعبہ اور ہر حال سے متعلق پورا مرتب اور بہترین نظام پیش کرسکے۔ شخصی پھر آئلی زندگی سے قبائلی اور شہری زندگی

(۱) اسلام میں حسن معاشرت:۳۰

تک اور پھر عمرانیات اور اجتماعیات اور سیاسیات ملک کے ہر پہلو پر حاوی نظام پیش کردے پھر صرف نظری اور علمی طور پر نہیں عملی طور پر اس کا رواج پانا اور تمام نظامہائے دنیا پر غالب آکر قوموں کے مزاج، اخلاق، اعمال، معاشرت اور تمدن میں وہ انقلاب عظیم پیدا کرنا جن کی نظیر نہ قرون اولیٰ میں مل سکتی ہے نہ قرون مابعد میں۔ الخ(۱)

اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن اور اس کی تعلیمات کو ہمارے علما واکابر ہمہ گیر و عالمگیر اور تمام ابواب وشعبہ جات پر حاوی سمجھتے ہیں یہ دین کا تصور ان حضرات نے پیش کیا ہے ہاں چند جہلاء یا ضمیر فروش چند علما نے ایسا نہ سمجھا یا نہ بتایا ہو تو وہ ساروں کے سر تھوپا نہیں جا سکتا؟

اس کے بعد اب سوال یہ ہے کہ مولانا مودودی کے نزدیک جو تصور دین ہے اس میں اور جمہور علما کا جو تصور دین ہے اس میں بنیادی فرق کیا ہے۔ یہ سوال بڑی اہمیت رکھتا ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ جمہور امت کے نزدیک عقائد وتصدیقات، اعمال و عبادات، اخلاق ومعاشرت، معاملات وسیاست سب کے سب اجزا ہیں؛ مگر مولانا مودودی کے نزدیک ان تمام اجزا میں سے صرف ایک جز یعنی سیاست وحکومت کل پورا دین ہے اور باقی سب چیزیں اسی واسطے بطور ذرائع اور واسطہ کے ہیں۔ مولانا مودودی کہتے ہیں:

''دراصل دین کا لفظ قریب قریب وہی معنی رکھتا ہے جو زمانہ حال میں اسٹیٹ کے معنی ہیں لوگوں کا کسی بالاتر اقتدار کو تسلیم کرکے اس کی

(۱) معارف القرآن: ۱/ ۱۴۶

اطاعت کرنا یہ اسٹیٹ ہے یہی دین کا مفہوم۔"(۱)

غور کیجئے کہ اسٹیٹ محض ایک سیاسی اصطلاح ہے دین کو اس کا ہم معنی قرار دینا دین کی تحریف ہے کیوں کہ ظاہر ہے کہ دین اسلام کو ان تمام شعبوں اور بابوں کا جامع ہے اور سیاست وحکومت اس کے اجزا میں سے ایک جز ہے اسی جز کو کل دین قرار دینا اور زمانہ حال کے اسٹیٹ سے اس کو تعبیر کرنا تحریف دین ہے اور مولانا مودودی نے حکومت وسیاست کو اصل دین قرار دے دیا تو اس کے بعد ان پر لازم ہو گیا کہ وہ دیگر اجزا کے حثیت کو بھی واضح کریں تو انہوں نے نماز ،روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ عبادات کو حکومت الٰہیہ کے اقامت کے لیے ٹریننگ کورس اور اس سلسلے کی جدوجہد کے وسائل وذرائع قرار دیا۔ وہ خطبات میں کہتے ہیں:

"یہ نماز اور روزہ اور یہ زکوٰۃ اور حج دراصل اسی تیاری اور تربیت کے لیے ہے جس طرح تمام دنیا کی سلطنتیں اپنی فوج، پولس اور سول سروس کے لیے آدمیوں کو پہلے خاص قسم کی ٹریننگ دیتی ہے پھر ان سے کام لیتی ہے اسی طرح اللہ کا دین اسلام بھی ان تمام آدمیوں کو جو اس کی ملازمت میں بھرتی ہوں پہلے خاص طریقہ سے تربیت دیتا ہے پھر ان سے جہاد اور حکومت الٰہی کی خدمت لینا چاہتا ہے۔"(۲)

اس سے واضح ہوا کہ مولانا مودودی کے نزدیک عبادات مقاصد دین میں سے نہیں؛ بل کہ وسائل دین میں سے ہیں اور محض ایک ٹریننگ کورس کی حیثیت رکھتے ہیں اور اصل مقصود حکومت الٰہی کا قیام ہے؛ مگر آپ قرآن کی روشنی میں اور سیرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روشنی میں اس پر غور کریں گے تو معاملہ برعکس نظر آئے گا۔

(۱) مسلمان اور سیاسی کشمکش:۳/ ۱۱۷

(۲) خطبات:۲۱۵

قرآن میں ہے:

﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِم الخ﴾

(نور: ۵۵)

اس آیت میں ایمان وعمل صالح پر اللہ تعالیٰ نے خلافت فی الارض کا وعدہ فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حکومت وخلافت ارضی اللہ کی طرف سے ایمان وعمل پر ملنے والا ایک انعام ہے اور یہ کون نہیں جانتا کہ انعام کام اور ڈیوٹی پورا کرنے پر ملتا ہے تو ایمان وعمل مقصود ومطلوب ہوا اور اس پر حکومت وخلافت عطیہ خداوندی ہوا مگر مولانا مودودی تو بغیر حکومت وخلافت ارض کے ایمان وعمل کو بھی درخور اعتنا نہیں سمجھتے اور اسی حکومت کو کل دین اور مقصود قرار دیتے ہیں اور اعمال وعبادات کو محض ایک ذریعہ ووسیلہ ٹھہراتے ہیں ظاہر ہے کہ یہ تصور قرآنی تصور کے بالکل برعکس ہے۔

قرآن میں ایک اور جگہ فرمایا گیا ہے:

﴿اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (الحج: ۴۱)

اس آیت میں فرمایا گیا ہے کہ یہ لوگ (مراد صحابہ اور بعد کے اہل ایمان ہیں) ایسے ہیں کہ اگر ہم ان کو زمین میں حکومت دے دیں تو نماز قائم کریں اور زکوۃ ادا کریں اور نیک باتوں کا حکم دیں اور بری باتوں سے روکیں گے ہر موٹی عقل والا سمجھ سکتا ہے کہ اگر نماز، زکوۃ وعبادات حکومت قائم کرنے کا ذریعہ ہوتے تو حکومت کے قائم ہونے کے بعد ان کے اہتمام کی کوئی ضرورت نہ ہوتی؛ مگر دیکھئے قرآن نے بتایا کہ اہل ایمان کی شان یہ ہے کہ حکومت پانے کے بعد وہ سب سے اول یہی نماز وزکوۃ کا نظام

قائم کریں گے معلوم ہوا کہ عبادات مقصود و مطلوب ہیں حکومت ہو تب بھی اور نہ ہو تب بھی مگر مولانا مودودی اس کے برخلاف عبادات کو ایک ٹریننگ کورس قرار دیتے ہیں۔

اس تعبیر کے نتیجے میں دین کا پورا نقشہ الٹ گیا جو چیز سر کے مقام پر ہونی چاہیے تھی وہ پیر کے پاس آ گئی اور جو پیر کے پاس ہونی چاہیے تھی وہ سر کے پاس آ گئی۔ مقاصد ذرائع کا درجہ پا گئے اور ذرائع و وسائل مقصود کی کرسی پر بیٹھ گئے۔

پھر سیرت رسول پر نظر ڈالیے تو کہیں سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آپ نے صحابہ کو یہ بتایا ہوتا کہ آپ نے نماز، روزہ، اور زکوۃ و حج وغیرہ عبادات تمہارے لیے ٹریننگ کورس کے طور پر ہیں اور ان سے اصل مقصود حکومت الٰہی کا قیام ہے۔ بلکہ اس کے برعکس یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکومت و خلافت قائم کرنے کے بعد بعض عبادات مشروع ہوئے ہیں جیسے حج کے سن آٹھ ہجری میں فرض ہوا جب کہ خلافت کا قیام اس سے کئی برس قبل قیام کے ساتھ ہو گیا تھا۔ سوچئے کہ یہ کیسا ٹریننگ کورس ہے کہ پہلے تو جہاد بھی ہو گیا اور خلافت کا قیام بھی ہو گیا ہے اس کے بعد اب ٹریننگ دی جا رہی ہے۔

اس کے بعد پھر اس پر بھی غور کر لیجئے کہ عبادت جو کہ اللہ اور بندہ میں ایک تعلق کا نام تھا اور جس کا اصل مقصود خدا سے وابستگی تھا اس کو جہاد کا ٹریننگ کورس قرار دے کر کس طرح اس کے درجہ اور مقصد سے اس کو ہٹا دیا گیا ہے۔

نیز حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اللہ اور رسول پر ایمان قبول کیا اور نماز قائم کی اور رمضان کے روزے رکھا تو اللہ پر حق ہو گیا کہ اس کو جنت میں داخل کریں خواہ وہ فی سبیل اللہ جہاد کیا ہو یا اس زمین پر بیٹھا رہا ہو جس میں اللہ نے اس میں پیدا کیا ہو۔ (۱)

(۱) بخاري: ۷۴۲۳

نماز وروزہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم جنت کی بشارت سنا رہے ہیں خواہ جہاد نہ کیا ہو۔سوال یہ ہے کہ بغیر اصل کام کیے صرف ٹریننگ کورس پر جنت کے وعدے کا کیا مطلب ہے۔

معلوم ہوا کہ مولانا مودودی کا تصوردین غلط اور گمراہ کن ہے پھر غور فرمایئے دنیا میں کتنے انبیا نے خلافت الٰہی وحکومت الٰہی قائم کی اور جنہوں نے قائم نہیں کی وہ کامیاب تھے یا ناکام؟ اس کے جواب میں عموما جماعت اسلامی کے لوگ یہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارا کام کوشش کرنا ہے قائم ہونا یا نہ ہونا یہ ہمارے ذمہ نہیں۔مگر یہ جواب صحیح نہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ نبی کو جس مقصد کے لیے بھیجتا ہے وہ اگر پورا نہ ہوتو وہ نعوذ باللہ نبی کا ناکام ہونا لازم آتا ہے۔اگر آپ یہ فرض کرتے ہیں کہ انبیا کا اصل کام یہی حکومت الٰہی قائم کرنا تھا تو آپ کو لازما یہ بھی ماننا پڑے گا کہ جن انبیا نے کوشش کر کے بھی حکومت قائم نہ کی وہ سب نعوذ باللہ ناکام ہوئے۔یہ جواب دے کر پیچھا نہیں چھڑا سکتے۔کہ انہوں نے کوشش تو کی ہاں اگر آپ یہ کہیں کہ انبیاء پر صرف قیام حکومت کی کوشش تھی تو جواب تو صحیح ہو جائے گا؛ مگر یہ بات خود محتاج دلیل ہوگی۔ولا دلیل علیہ۔

اس پر بعض لوگ الزامی طور پر یہ جواب دیتے ہیں جیسے انبیاء کو اس مقصد سے بھیجا جاتا ہے کہ وہ لوگوں کو ہدایت کی روشنی دیں پھر بھی بعض انبیا ایسے گزرے ہیں کہ سوائے چند نفوس کے ان پر کوئی ایمان نہ لایا تو جس سے ہم ان کو ناکام نہیں کہہ سکتے ایسے ہی وہ حضرات اگر چہ حکومت الٰہی قائم نہ کر سکے؛ مگر ناکام نہیں کہے جائیں گے۔

مگر یہ جواب غلط فہمی پر مبنی ہے کیوں کہ انبیاء کا مقصد صرف یہ ہے کہ وہ ہدایت کی روشنی لوگوں کو دین اور دعوت حق ان کے سامنے پیش کریں قرآنی نصوص سے یہ بات واضح ہے جیسے:﴿وما علینا الا البلاغ﴾ اور﴿لست علیھم بمصیطر﴾ وغیرہ آیات

پر نظر ڈالنے سے سمجھ میں آتا ہے اور اس مقصود میں انبیاء کرام بلا شبہ کامیاب ہیں۔

(۴) و (۵) ہمارے نزدیک ہر وہ شخص راہ حق سے ہٹا ہوا ہے جو مودودی صاحب کے نظریات وخیالات اور ان کی تعبیر دین وتصور دین سے اتفاق رکھتا اور ان کو حق وصواب سمجھتا ہو اور یہ یقینی ہے جو بھی مولانا مودودی کے نظریات کو حق وصواب مانتا ہے وہ لازما اسلاف وجمہور علماء وائمہ دین کو گمراہ سمجھتا ہے اور یہ بات خود کسی کے گمراہ ہونے کے لیے کافی ہے کہ وہ تمام اسلاف وعلما کو گمراہ سمجھے ہاں جو لوگ جماعت اسلامی میں ایسے ہیں کہ ان کو مولانا مودودی کے غلط اور باطل نظریات کا علم نہیں اور وہ بھولے بھالے لوگ اس جماعت کو دین کی ایک تحریک سمجھ کر شامل ہو گئے ہیں ان کو ہم معذور سمجھتے ہیں۔

(٦) اس کا فیصلہ تو حدیث نے کر دیا ما انا علیه و أصحابی لہٰذا جو اس اصول پر قائم ہوں وہ جماعت صحیح اور حق پر قائم ہیں اور یہ جماعت دنیا بھر میں پھیلی ہوئی ہے انہی کو اہل سنت کہا جاتا ہے انہیں میں سے علمائے دیوبند بھی ہیں؛ مگر انہیں میں منحصر نہیں؛ بل کہ اسی نقطہ نظر کے حامل اور لوگ اور جماعتیں بھی ہیں جو دنیا کے مختلف خطوں اور علاقوں میں پھیلی ہوئی ہیں؛ مگر یاد رکھیے کہ علمائے دیوبند سے مراد دیوبند کے مدرسے پڑھے ہوئے نہیں؛ بل کہ علمائے دیوبند کے نظریات کے حامی ہیں ورنہ بعض دیوبند کے پڑھے ہوئے لوگ بھی گمراہی میں پھنسے ہوئے ہیں اس موضوع پر حضرت مولانا قاری طیب صاحب رحمہ اللہ کی کتاب ''علمائے دیوبند کا مسلکی مزاج'' میں سیر حاصل کلام ہے۔

فقط

محمد شعیب اللہ عفی عنہ

مدرسہ مسیح العلوم، بنگلور

۱۶/شوال ۱۴۱۹ھ

قصہ نگاری

میں قرآنی اسلوب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قصہ نگاری میں قرآنی اسلوب

الحمد للّٰہ رب العالمین و الصلاۃ علی سید المرسلین اما بعد:

ادبِ اسلامی میں قصہ نگاری کے مرکزی عنوان کے تحت قرآن کریم کے قصے کے ذیلی عنوان پر ذیل کے سطور پیش کرنے کی سعادت حاصل کرر ہا ہوں۔

قرآن کریم ادب عربی وادب اسلامی کا ایک بیش بہا ذخیرہ وخزانہ ہے اور اس کے لفظ لفظ وحرف حرف میں علوم ومعارف کے دریا بند ہیں؛ اس کا طرز واسلوب وجدانگیز وحلاوت بخش ہے.اس کے مضامین ومعانی رہنمائی وہدایت کے علمبردار ہیں اس کے احکام وتعلیمات معقول وبصیرت افروز ہیں اور اس کی تلاوت وسماعت فرحت افزاونشاط انگیز ہے۔

لہٰذا اس کے کسی بھی پہلو کو لے کر بحث کی جائے وہ بہ ہر حال اپنا کوئی جواب نہیں رکھتا اسی طرح قرآن کریم کو جب ہم اس نظر ونقطۂ خیال سے دیکھتے ہیں کہ ادب میں قصہ نگاری کے تحت اس نے کیا کام کیا ہے؟ بلاشبہ قرآن کریم کو ایک شان مجاز وندرت کا حامل پاتے ہیں۔

آگے بڑھنے سے قبل، مختصر طور پر ادب، ادب میں قصہ نگاری پھر قرآن کریم میں قصہ نگاری پر بطور تمہید چند گذارشات پیش کرتا ہوں۔

ادب اور قصہ نگاری

اللہ تعالی نے انسان کو صفت عقل سے عزت بخشی جس کی وجہ سے وہ تمام اور مخلوقات پر فوقیت رکھتا ہے اور حق و باطل میں تمیز کرسکتا ہے اور اچھے اور برے کے فرق کو محسوس کرسکتا ہے اور اپنے احساسات اور خیالات کو بیان کرسکتا ہے۔پس یہ قوت عقل جب کسی مضمون اور معنی کو بہتر سے بہتر اور عمدہ طریقہ پر بیان کرنے اور دوسروں کے سامنے ظاہر کرنے کے لیے الفاظ و عبارات سے کام لیتی ہے۔تو اس کو ادب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ ادب درحقیقت قوت عقل کا ایک فعل وعمل ہے۔اسی لئے سوائے انسان کے جو کہ اللہ کے مخلوقات میں سے واحد مخلوق ہے جس کو عقل سے مشرف کیا گیا کسی اور سے ادب کا صدور ممکن نہیں۔پس یہ قوت عقل، الفاظ و عبارات کے بہتر سے بہتر اور حسین لباس میں جس کے معنے و مضمون کو پیش کرتی ہے تو وہ ادب کہلاتا ہے۔اور اس کا مقصد و منشا انسانی شعور کو بیدار کرنا اور اس کے قوائے وجدانی میں حرکت لانا ہوتا ہے تاکہ انسان غفلت سے جاگ جائے۔

ادب کا مادہ، خطابت، امثال، شعر، وصایا، حکایات وقصص، مکتوبات وگیرہ ہیں۔ان میں قصص و حکایات نگاری بھی ایک اہم مادۂ ادب ہے اور قدیم زمانے سے اس سے کام لیا جارہا ہے۔

ادب اور قرآن

جب اسلام آیا تو اسلام نے ادب کو تقدس عطا فرمادیا۔پہلے زمانے میں ادب موجود تھا مگر اس سے وہ کام نہیں لیا جارہا تھا جو اس کا اصل مقصد و منشا ہے۔بلکہ جاہلی دور میں ادب کو ایک بازاری فن کی حیثیت دے دی گئی تھی۔اسلام نے اس کی اصلاح کی اور اس کے اندر گویا جان ڈال دی اور اس کو اس کا اصلی مقام و مرتبہ بتایا۔

اس کا کام بتایا اور بازار کی ذلیل دنیا سے اٹھا کر اس کو مساجد و معابد اور مکاتب اور مدارس منبر و محراب کی تقدس مآب دنیا سے وابستہ کر دیا اور سب سے بڑی بات یہ کہ مقدس قرآن کو ادب سے بھرپور زبان میں نازل فرما کر اس کے مقام و مرتبہ کو اتنا بلند کر دیا کہ اس سے قبل اس کا کوئی تصور بھی نہیں کر سکتا تھا۔

قرآن نے مطالب و معانی کی بلندی و الفاظ و عبارات کے حسن و جمال دونوں کو اس شان سے جمع کر دیا کہ قرآن کا ادب ایک معجزہ بن گیا اور کوئی شخص اس کے مقابلہ کی تاب نہ لا سکا اور نہ لا سکے گا۔ اور اس ادب قرآنی کے سامنے عرب کا سارا ادب شعر ونثر پھیکا اور بے مزہ معلوم ہونے لگا اور بڑے بڑے شعراء نے نزول قرآن کے بعد شعر گوئی ترک کر دی۔ کہ اس کے مقابلہ میں کوئی شعر لذیذ معلوم نہیں ہوتا۔

قرآن کریم نے اپنے ادب میں بہت ساری چیزوں کو جمع کر لیا ہے۔ انہیں میں سے ایک قصہ نگاری بھی ہے۔

قرآن کریم اللہ تعالی کی وہ رفیع المرتبت اور عظیم الشان کتاب ہے جو نفوس انسانی کی صلاح و فلاح کی ضامن ان کی سعادت و ہدایت کی حامل، علوم صادقہ اور معارف حقہ کی معلم و داعی ہے۔ اور ظلمتوں اور ضلالتوں سے نکال کر نور ہدایت کی طرف لے جانے والی ہے۔ اور صلاح و فلاح اور سعادت و ہدایت کا راستہ واضح کرنے کے لیے وہ مختلف علوم سے کام لیتی ہے۔ کبھی اللہ کی طرف سے عطاء کردہ ان نعمتوں کی یاد دہانی کر کے راہ راست پر لانے کی کوشش کرتی ہے جو دن رات بارش کی طرح برستی ہیں اور ہماری عقلوں کو حیران اور قلوب کو اپیل کرتی ہے اور کبھی پاکیزہ تعلیمات اور بے نظیر ہدایات پیش کر کے عقل و بصیرت کی تسکین کا سامان فراہم کرتی اور ان تعلیمات و ہدایات کی معقولیت و صداقت کے ذریعہ مخلوق خدا کو خدا کی طرف

متوجہ کرتی ہے اور کبھی گزشتہ زمانوں اور ایام کے حوادث وواقعات پیش کر کے رہنمائی کا فریضہ انجام دیتی ہے۔ حضرات علماءِ تفسیر نے قرآن پاک کے اس علم کو ''**علم التذکیر بایام اللّٰہ**'' کے نام سے یاد فرمایا ہے اس لئے کہ خود قرآن نے بھی اس کو ''**تذکیر بأیام اللّٰہ**'' فرمایا ہے ﴿**وذکرھم بأیام اللّٰہ**﴾ میرے اس مقالے کا موضوع یہی ''**علم التذکیر بایام اللّٰہ**'' ہے۔

علم التذکیر بایام اللہ

علم التذکیر بایام اللہ سے مراد وہ علم ہے جو گزشتہ زمانوں اور ایام کے ان حوادث اور واقعات سے بحث کرتا ہے۔ جو قوموں اور افراد کے عروج ونزول، ان کے کمال وزوال اور ان کی فتح مندی وشکست خوردی کے اسباب وبواعث اور محرکات ونتائج پر روشنی ڈالتے ہیں اور عبرت وموعظت کا سامان فراہم کرتے ہیں۔

قرآن کریم نے بعض جگہ نیک افراد واشخاص اور ان کے صالح اعمال عمدہ اخلاق ومضبوط ایمان کا ذکر کیا ہے۔ اور اس پر دنیا میں یا آخرت میں جو مفید نتائج اور بہترین ثمرات مرتب ہوئے یا ہوں گے، ان کا تذکرہ کیا ہے اور ان کے بالمقابل کسی جگہ بدخصلت وشریر فطرت لوگوں کا ان کی بداطواریوں وبداعمالیوں کا ان کی بد اخلاقیوں اور شرارتوں کا اور ان کی بے ایمانی وبدعملی وپست خیالی وکج فطری کا ذکر کیا ہے۔ اور اسی کے ساتھ ان کی بے ایمانی وبدعملی کے ہولناک نتائج بھی بیان کئے گئے ہیں اسی طرح متعدد اقوام وملل کا تذکرہ کیا ہے جن میں اہل ایمان بھی ہیں اور بے ایمان بھی اور پھر ان کے اچھے برے اعمال کے نتائج وثمرات بھی ذکر کیے گیے ہیں۔ اس میں ان لوگوں کا بھی ذکر ہے جو صاحبان تخت و مالکان بخت وباج رہے ہیں اور ان کا بھی جنہوں نے فقیری میں امیری اور گدائی میں شاہی کا لطف ومزا پایا

تھا؛ مگر صرف اسی پر اکتفاء نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ دنیوی تخت و تاج اور ظاہری بخت و باج لازمی طور پر ہمیشہ کامیابی اور فلاح مندی پر منتج نہیں ہوتے ،فرعون اور نمرود کی ناکامی ذلت اور رسوائی کی مثال بھی سامنے ہے اور سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ اور ذو القرنین کی فلاح مندیاں اور کامرانیاں بھی سامنے ہیں۔تاج وتخت ان کے پاس بھی تھے اور ان کے پاس بھی اور باج و بخت کے مالک یہ بھی تھے اور وہ بھی مگر ایک کے حصہ میں رسوائیاں آئیں اور دوسرے کے حصہ میں خوش بختیاں آئیں۔قرآن ہمیں ان واقعات کے ضمن میں دعوت فکر دیتا ہے کہ ایک گروہ کے کامیاب ہونے اور دوسرے کے ناکام ہونے کے وجوہ واسباب تلاش کرو پھر خود ہی اس کا جواب دیتا ہے اور ان وجوہ اور اسباب کے چہرے سے کشف نقاب کر کے حقیقت کو سامنے کر دیتا ہے کہ کامیاب ہونے والوں کی کامیابی کا راز اور ناکام ہونے والوں کی ناکامی کا سبب ان کے ایمان و کفر اور نیک عملی اور بد عملی میں پوشیدہ و مضمر ہے۔

تذکرہ نگاری کا قرآنی اسلوب

قرآن کریم نے علم التذکیر بایام اللہ کے ضمن میں واقعہ نگاری وتذکرہ نگاری کا جو اسلوب و انداز وطرز بیان اختیار فرمایا ہے وہ عام تذکرہ نویسوں اور تاریخ نگاروں کے طرز و اسلوب سے یکسر اور مختلف وممتاز ہے۔اور اپنے اندر ایک شان ندرت اور اعجاز بھی رکھتا ہے۔ہم اس فرق وامتیاز کو چند نمبرات میں پیش کرتے ہیں :

(۱) عام تذکرہ نویسوں اور تاریخ نگاروں کا طریقہ یہ ہے کہ وہ تاریخی ترتیب کے مطابق واقعات و حوادث قلم بند کرتے ہیں؛ لیکن قرآن کریم اس کی بالکل رعایت نہیں کرتا؛ بل کہ کبھی تاریخی ترتیب کے یکسر خلاف، وہ ان واقعات میں تقدیم

وتاخیر سے کام لیتا ہے اور بعد میں پیش آئے ہوئے واقعہ کو پہلے اور پہلے پیش آئے ہوئے واقعہ کو بعد میں ذکر کرتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم کا مقصد محض واقعہ نگاری نہیں ہے جیسا کہ عام تذکرہ نویسوں اور تاریخ نگاروں کا مقصد ہوتا ہے۔ بلکہ قرآن کریم کا مقصد اس سے یہ ہوتا ہے کہ پڑھنے سننے والوں کو عبرت حاصل ہو اور وہ اپنی اصلاح کی طرف مائل ہوں اور راہ ہدایت پر گامزن ہو جائیں اس لئے واقعہ پہلے پیش آیا ہو یا بعد میں۔ اسے اس سے کوئی مطلب نہیں اس کو تو اس سے بحث ہوتی ہے کہ واقعہ سے عبرت پذیری کا فائدہ حاصل ہو چنانچہ سورۂ بقرہ میں حضرت موسی علیہ السلام اور بنی اسرائیل کے متعدد واقعات کا ذکر کیا گیا ہے۔ مگر بعض وہ واقعات جو پہلے پیش آئے تھے ترتیب قرآن میں بعد میں جگہ پائے ہیں اور بعد کے واقعات کو پہلے جگہ دی گئی ہے۔

(۲) عام تاریخوں اور تذکروں کا انداز ہ وطریقہ یہ ہوتا ہے کہ سلسلۂ واقعات کی ان تمام کڑیوں کو بیان کیا جاتا ہے جو مؤرخ اور تذکرہ نگار کے دائرۂ معلومات میں ہوتی ہیں خواہ ان سے کوئی معتد بہ فائدہ متعلق ہو یا نہ ہو، اس کے بالکل برعکس قرآن مجید کا طرز و انداز یہ ہے کہ وہ سلسلۂ واقعات میں سے صرف ان اجزا کو معرض بحث میں لاتا ہے جو نفوس انسانی کی سعادت وفلاح اور ہدایت و اصلاح میں بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں مذکور تقریباً سبھی قصص و واقعات میں صرف اہم اہم اجزا اور کڑیوں کو بیان کیا گیا ہے اور غیر ضروری اور غیر مفید اجزا اور کڑیوں سے صرف نظر فرمایا گیا ہے۔

(۳) تواریخ نگاروں اور سوانح نویسوں کی عام روش یہ ہوتی ہے کہ وہ واقعات و حوادث کو ایک تذکرہ واقعات کی حیثیت سے بیان کرتے ہیں۔ ان کو اس سے کوئی

بحث نہیں کہ یہ واقعہ و حادثہ کیوں پیش آیا؟ اس کے اسباب و بواعث اور محرکات کیا تھے؟ مگر قرآن کریم چوں کہ کوئی تاریخ کی کتاب نہیں اور نہ اس کا مقصد محض تاریخ نگاری و تذکرہ نگاری ہے بلکہ وہ تو ایک صحیفۂ ہدایت ہے اس لئے وہ صرف واقعہ نہیں بلکہ واقعہ کا ایک پورا فلسفہ پیش کرتا ہے وہ صرف کسی حادثہ کا تذکرہ نہیں کرتا بلکہ اس کا پورا پس منظر بھی پیش کرتا ہے وہ واضح طور پر ان اسباب و محرکات کی نشان دہی کرتا ہے جن کے نتیجہ میں واقعے و حادثہ کا ظہور ہوا، تا کہ ان حوادث و واقعات کو پڑھنے والا اقوام و اشخاص کے عروج و نزول و کمال و زوال کے اسباب بھی جان لے اور عبرت حاصل کر سکے۔

(۴) اور سب سے بڑا امتیاز جو قرآن مجید کو عام تاریخوں اور تذکروں سے حاصل ہے وہ یہ ہے کہ اس کا اسلوب بیان اور طرز نگارش سب سے الگ و ممتاز ہے وہ واقعات و قصص کے ساتھ ساتھ کہیں عبرت کا تازیانہ بھی لگاتا ہے تا کہ دل و دماغ پر پڑے ہوئے غفلت کے پردے چاک ہو جائیں اور کہیں موعظت کی چاشنی بھی چکھاتا ہے تا کہ پڑھنے والا اس کی لذت و لطف سے بہرہ مند ہو اور کہیں علم و حکمت کے موتی بکھیرتا ہے تا کہ اہل علم و دانش ان سے بھرپور استفادہ کر سکیں اور یہ سب کچھ اس طرز و انداز سے ہوتا ہے، اگر پڑھنے والے کے سینے میں سل نہیں دل ہو تو وہ اس پر شیفتہ و فریفتہ ہو جائے اور اس طرح کہ سننے والوں کے دلوں میں ولولہ اور دماغوں میں زلزلہ پیدا ہو جائے اور اس میں قرآن مجید کی شان اعجاز کو بھی بڑا دخل ہے۔

غرض یہ کہ قرآن مجید کا وہ طرز اسلوب جو واقعہ گوئی اور تذکرہ نگاری میں اس نے اختیار فرمایا ہے وہ ایک اچھوتا اور نہایت ممتاز طرز و انداز ہے۔

قصص قرآنی کی اجمالی فہرست

قرآن کریم نے جو قصص و واقعات بیان فرمائے ہیں وہ مقصد و منشاء قرانی کے لحاظ سے دو قسم کے ہیں ایک نیکوں اور ایمان داروں کے واقعات و قصص دوسرے بدوں اور بے ایمانوں کے واقعات و قصص پھر ان میں بعض جگہ بعض افراد و اشخاص کے تذکرے ہیں اور بعض جگہ قوموں اور ملتوں کے واقعات و حالات ہیں۔

جن بزرگ و نیک سیرت افراد و اشخاص کا تذکرہ قرآن نے کیا ہے ان میں حضرت انبیاء کرام علیہم السلام بھی ہیں اور غیر انبیاء بھی ہیں حضرات انبیاء میں سے درج ذیل حضرات کا تذکرہ قرآن مجید نے کیا ہے.

(۱) حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ (۲) حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ (۳) حضرت ادریس عَلَيْهِ السَّلَامُ (۴) حضرت ہود عَلَيْهِ السَّلَامُ (۵) حضرت صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ (۶) حضرت ابراہیم عَلَيْهِ السَّلَامُ (۷) حضرت لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ (۸) حضرت اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَامُ (۹) حضرت اسحاق عَلَيْهِ السَّلَامُ (۱۰) حضرت یعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ (۱۱) حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ (۱۲) حضرت شعیب عَلَيْهِ السَّلَامُ (۱۳) حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ (۱۴) حضرت ھارون عَلَيْهِ السَّلَامُ (۱۵) حضرت الیاس عَلَيْهِ السَّلَامُ (۱۶) حضرت ایوب عَلَيْهِ السَّلَامُ (۱۷) حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ (۱۸) حضرت الیسع عَلَيْهِ السَّلَامُ (۱۹) حضرت داؤد عَلَيْهِ السَّلَامُ (۲۰) حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ (۲۱) حضرت ذوالکفل عَلَيْهِ السَّلَامُ (۲۲) حضرت عزیر عَلَيْهِ السَّلَامُ (۲۳) حضرت زکریا عَلَيْهِ السَّلَامُ (۲۴) حضرت یحییٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ (۲۵) حضرت عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ (۲۶) حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ۔

ان میں سے بعض حضرات کا صرف نام قرآن مجید میں مذکور ہے ان کا کوئی قصہ وواقعہ نہیں ہے جیسے حضرت ذوالکفل علیہ السلام۔

اور غیر انبیا میں سے حضرت ذوالقرنین، حضرت لقمان علیہ السلام (ان کو بعض نے نبی بھی مانا ہے) اوراصحاب کہف واصحاب اخدود کے جن مومنین کو قتل کیا ہے، حضرت مریم اوراہلیہ فرعون کا ذکر ہے اور جن بے ایمان و بدعمل افراد کا ذکر قرآن نے کیا ہے ان میں فرعون، ہامان، قارون، جالوت، سامری، ابولہب اور ابلیس داخل ہیں نیز لوط ونوح علیہما السلام کی بیویاں بھی داخل ہیں۔

اور جن اقوام کا ذکر قرآن نے کیا ہے ان میں قوم عاد، قوم ثمود، قوم لوط، قوم شعیب (ان کو اہل مدین کہا جاتا ہے اور بعض کا خیال ہے کہ انہی کو اصحاب الایکہ بھی کہا جاتا ہے) قوم سبا اور بنی اسرائیل شامل ہیں اس کے علاوہ بعض قصص ایسے بھی قرآن میں مذکور ہیں جن کے بارے میں یہ نہیں بتایا گیا کہ یہ کن سے تعلق رکھنے والے واقعات ہیں جیسے اصحاب الجنہ واصحاب القریہ کا قصہ۔

ظاہر ہے کہ تمام قرآن مجید کے قصوں کو اس مختصر مقالے میں پیش کرنا ممکن نہیں ہے اس لیے چند اہم واقعات کو پیش کرنے پر اکتفا کروں گا۔

تذکرہ حضرت آدم وابلیس

حضرت آدم علیہ السلام، انسان اول بھی ہیں اور نبی اول بھی ہیں قرآن نے ان کی تخلیق کا واقعہ ان کی تعلیم وتربیت کے حالات اور ان کے سامنے فرشتوں کے سجدہ کا واقعہ اور ابلیس لعین کا سجدہ سے انکار اور آدم پر اپنے تفوق کے اظہار واقعات متعدد مواقع پر بیان کئے ہیں پھر ابلیس کے راندۂ درگاہ خداوندی ہونے کا ذکر فرمایا گیا ہے ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے جب حضرت آدم علیہ السلام کی

تخلیق کا ارادہ فرمایا تو فرشتوں کے مجمع میں اس کا اظہار کیا کہ میں زمین پر اپنا ایک خلیفہ بنانے والا ہوں، فرشتوں نے باادب عرض کیا کہ کیا آپ زمین پر اس کو اپنا خلیفہ بنائیں گے جو وہاں فساد کرے گا اور خون ریزی کرے گا جبکہ ہم آپ کی حمد وستائش اور تسبیح اور تقدیس کے لیے موجود ہیں اللہ تعالی نے فرمایا کہ میں جو حکم اور اسرار اس کے جانتا ہوں وہ تم نہیں جانتے، اس کے بعد اللہ تعالی نے حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ کو مٹی سے پیدا کیا یہ مٹی جو کھنکھناتی ہوئی ٹھیکری کی طرح آواز دینے لگی تھی مختلف حالات سے گذار کر حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ کے خمیر کے قابل بنائی گئی تھی جسد خاکی کے بن نے کے بعد اللہ تعالی نے اس میں روح پھونک دی اور حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ کا یہ پتلہ گوشت و پوست ہڈی اور پٹھے کا زندہ انسان بن گیا اور عقل اور شعور اور حس وادراک اور وجدانی کیفیات اور جذبات کا حامل نظر آنے لگا پھر اللہ تعالی نے حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ کو اپنی خصوصی عظیم المرتبت صفت، علم، سے نوازا اور تمام اشیا کے ناموں وخواص اور فوائد ومضار سے واقفیت عطا فرمائی اور فرشتوں کے سامنے ان کی برتری کے اظہار کے لیے حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ سے فرمایا گیا کہ آپ ان چیزوں کے نام ان کو بتلائے حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ نے اپنے اس علم سے تمام چیزوں کے نام بتلا دئے اور دوسری طرف جب فرشتوں سے پوچھا گیا تو کچھ نہ بتا سکے اس طرح حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ کا فرشتوں پر تفوق اور برتری ثابت کر دی گئی اور حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ کے اندر خلافت ارض کی اہلیت کا ہونا ان کے سامنے ظاہر کیا گیا پھر اس تفوق و برتری کے مظاہرہ کے لیے تمام فرشتوں کو سجدہ کا حکم دیا گیا اور سب کے سب ان کے سامنے سجدہ میں پڑ گئے؛ مگر ابلیس لعین جو اس وقت فرشتوں میں رہتا تھا اس نے سجدہ سے انکار کر دیا اور کہا کہ میں اسے کیوں سجدہ کروں جس کو اے اللہ تو نے مٹی سے بنایا؟ جب کہ

میں آگ سے پیدا کیا گیا ہوں اور میں اس سے بہتر ہوں؟ اللہ کے حکم سے انکار اور سرتابی کی وجہ سے اس پر اللہ کا عذاب نازل ہوا اور اس پر لعنت ڈالی گئی اور راندۂ درگاہ قرار دیا گیا اور اس کو آسمانوں سے نکل جانے کا حکم دیا گیا اس پر اس نے اللہ تعالی سے مہلت مانگی اور عرض کیا کہ مجھے قیامت کے دن تک مہلت دی جائے اس کی یہ درخواست اللہ تعالی کی حکمت بالغہ کے تحت قبول کر لی گئی اس نے قسم کھائی اور کہا کہ میں آدم کی ذریت کو صراط مستقیم پر بیٹھ کر بہکاؤں گا اور ہر طرف سے اس پر حملہ کروں گا اللہ تعالی نے فرمایا کہ جو تیری بات مانے گا ہم اس کو بھی تیرے ساتھ جہنم میں ڈال دیں گے؛ مگر یاد رکھ کہ تیرا یہ مکر و فریب میرے نیک بندوں پر نہیں چلے گا اس کے بعد حضرت آدم علیہ السلام اور ان کی زوجہ حضرت حوا کو جنت میں ٹھہرایا گیا اور ان سے فرمایا گیا کہ اس میں موجودہ تمام اشیا سے استفادہ کرو خوب کھاؤ پیو مگر ایک درخت (گندم کا یا انگور کا) ہے اس کے قریب بھی نہ جاؤ ورنہ ظالموں میں سے ہو جاؤ گے، چناں چہ یہ حضرات قرب خداوندی کی دولت سے محظوظ اور مسرور تھے کہ ایک دن شیطان ابلیس نے حضرت آدم علیہ السلام کو آ کر کھانے پر ابھارا جس سے منع کیا گیا تھا وہ قسم کھا کر کہنے لگا، میں تمہارا ناصح ہوں تم سے کوئی عداوت اور دشمنی نہیں کہ خواہ مخواہ تم کو درخت مذکور کے کھانے پر ابھاروں بات یہ ہے کہ تم کو اس کے کھانے سے اس لیے منع کیا گیا کہ کہیں تم فرشتے بن جاؤ یا ہمیشہ زندہ رہ جاؤ؟ غرض جب اس کے قسم کھانے سے حضرت آدم علیہ السلام کو یقین ہو گیا کہ یہ سچ ہی کہتا ہو گا تو انہوں نے اس درخت سے کچھ کھا لیا اور کھاتے ہی عتاب الٰہی کا مورد بن گئے اللہ تعالی فرمایا کہ کیا میں نے تم کو اس کے کھانے سے منع نہیں کیا تھا اور کیا میں نے تم کو نہیں بتایا کہ شیطان تمہارا دشمن ہے پھر اس فعل کے نتیجہ میں ان کا لباس اتار لیا گیا اور شرم گاہیں کھل گئی اس پر مارے شرم کے یہ حضرات جنت کے درختوں کے

پتوں سے اپنے کو چھپانے لگے اور اللہ تعالیٰ کی جناب میں توبہ کی اور عرض کیا کہ اے ہمارے رب ہم نے اپنے آپ پر گناہ کر کے ظلم کیا ہے اگر آپ نے ہم پر رحم نہ کیا اور ہماری مغفرت نہ کی تو ہم فساد میں پڑے رہنے والے ہو جائیں گے اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام اور حوا کو حکم دیا کہ اب تم جنت میں نہیں رہ سکتے؛ لہٰذا زمین پر چلے جاؤ اور وہاں تم کو ایک مقررہ مدت تک رہنا ہوگا اور ہماری طرف سے ہدایت کا پیغام آئے گا جو اس کی اتباع کرے گا وہ غم وحزن سے محفوظ ہوگا اور جو انکار کرے گا وہ جہنم رسید کیا جائے گا حضرت آدم اور حوا علیہما السلام دنیا میں زمین پر اتار دئے گئے اور یہ حضرات اپنی خطا پر اللہ سے گڑ گڑاتے اور توبہ کرتے رہے کہ اللہ نے ان کی توبہ قبول فرمائی۔

واقعہ آدم اور قرآن

یہ واقعات قرآن کریم میں کہیں اختصارا واجمالا اور کہیں توضیحا اور تفصیلا مذکور ہیں، حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام کا ذکر قرآن میں پچیس مرتبہ پچیس آیات میں آیا ہے اور ان میں بعض جگہ واقعہ بھی مذکور ہے اور بعض جگہ صرف نام آیا ہے واقعہ کی تفصیل درجہ ذیل مقامات پر آئی ہے:

(۱) البقرۃ ۳۰ تا ۳۸ (۲) الأعراف ۱۱ تا ۲۴ (۳) الحجر ۲۶ تا ۴۱ (۴) الکهف ۵۰ (۵) طٰہٰ ۱۱۵ تا ۱۲۳ (۶) ص ۷۱ تا ۸۳ (۷) الإسراء ۶۱ تا ۶۵۔

عبرت ونصائح

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا قرآن کوئی تاریخی کتاب نہیں؛ بل کہ وہ ایک صحیفہ ہدایت ہے اس لیے قرآن کریم نے اس واقعہ کو پیش کرنے کے ساتھ ہماری عبرت ونصیحت کیلیے واضح اشارے بھی فرمائے ہیں۔

(۱) حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام کی فوقیت و برتری کو صفت علم کی بنیاد پر ثابت کر کے اس جانب اشارہ فرمایا گیا کہ انسان کی عظمت و برتری اور خلافت ارض کی اہلیت و صلاحیت علم پر موقوف ہے اگر اس کے پاس علم ہے تو وہ اس منصب کا اہل ہے ورنہ وہ اس کا اہل نہ ہوگا۔

(۲) فرشتوں نے اپنے علم کے اعتبار سے آدم و ذریت آدم کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا کہ وہ فساد کریں گے اور خون ریزی کریں گے اس کے جواب میں اللہ نے ارشاد فرمایا:

﴿ اِنِّيْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ﴾ (البقرۃ: ۳۰)

جو میں جانتا ہوں وہ تم نہیں جانتے اس طرف اشارہ کر دیا گیا کہ بندوں کی عقل وفہم ان کا علم وبصیرت محدود و ناقص ہے اس لیے جب کوئی الٰہی حکم و فرمان سامنے آئے تو اور اپنی عقل وفہم اور علم و دانش میں کھٹکے تو سمجھنے لینا چاہئے کہ یہ ہماری عقل کے فطور اور علم کے قصور کا نتیجہ ہے۔

(۳) شیطان نے سجدۂ آدم سے انکار کیا اپنی بڑائی جتانے لگا قرآن نے اس کے انکار اور کفر کی وجہ یہی تکبر بتائی ہے۔ معلوم ہوا کہ تکبر اس قدر بری اور قبیح چیز ہے کہ وہ کفر تک پہونچا دیتی ہے اس کے برخلاف عاجزی وانکساری ہدایت پانے کے لیے پیش خیمہ کا کام دیتی ہے۔

(۴) شیطان نے گناہ کیا اور اس پر آخر تک اڑا رہا اور حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام سے جب خطا ہوئی تو فوراً معذرت خواہی کے لیے آمادہ ہو گئے۔ قرآن نے شیطان کے اس تمرد و سرکشی پر اصرار اور اس کی حجت باری کا ذکر کر کے اس کے لیے لعنت کی سزا سنائی اور اس کے برخلاف آدم عَلَيْهِ السَّلَام کی توبہ وانابت کا ذکر

کر کے فرمایا اللہ کی عنایت وتوجہ حضرت آدم علیہ السلام پر ہوئی:

﴿ فَتَلَقّٰی اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ﴾ (البقرۃ : ۳۷)

اس سے اشارہ ہے۔اس طرف کہ بندہ سے خطا یا گناہ ہوجائے تو شرافت کا بندگی وعبودیت کا تقاضہ ہے کہ وہ اس سے توبہ کر کے اللہ کی عنایت کا مستحق ہو یہ کہ مزید تمردوسرکشی پر اصرار کر کے راندۂ درگاہ ہو۔

(۵) شیطان کے بارے میں جگہ جگہ وضاحت فرمائی گئی کہ وہ انسان کا کھلا ہوا دشمن ہے انسان کو دکھ پہنچانے کے لیے ہمہ وقت کمر بستہ رہتا ہے۔لہٰذا انسان کو اس کے وساوس پر عمل کر کے اپنے آپ کو ہلاک نہ کرنا چاہئے۔اور نہ اس کی پر از مکر و فریب باتوں سے ہرگز ہرگز دھوکہ نہ کھانا چاہئے۔ورنہ جھوٹی قسمیں کھا کر وہ دھوکہ دیگا اور اس راحت وسکون سے باہر کر دیگا جس میں پہلے سے تھا **فاخرجهما من ما كانا فيه** میں اسی طرف اشارہ ہے۔

(۶) گناہ کے سرزد ہونے سے حضرت آدم وحضرت حوا علیہما السلام کا لباس اتر گیا اللہ تعالیٰ نے اس کا ذکر کر کے آگے چل کر فرمایا کہ تقوی کا لباس زیادہ بہتر ہے اس میں اشارہ ہے کہ ظاہری لباس سے اہم تقوی کا لباس ہے حضرت آدم علیہ السلام سے خطا کا سرزد ہونا تقوی کے خلاف تھا جب اصل لباس اتر گیا تو ظاہری لباس بھی اتر گیا۔

تذکرۂ حضرت ابراہیم علیہ السلام

حضرت ابراہیم علیہ السلام ان رسولوں میں سے ہیں جن کو اُولوالعزم من الرسل کہا گیا ہے قرآن کریم نے مکی ومدنی دونوں قسم کی سورتوں میں ان کا ذکر بڑی عظمت وبزرگی کے ساتھ کیا ہے اور متعدد واقعات وحالات ذکر فرمائے ہیں اور ہر

واقعہ اپنے اندر ایک شان اعجاز رکھتا ہے۔ اور کڑی آزمائش اور سخت ترین ابتلاء کی نشان دہی کرتا ہے جس کی طرف قرآن نے بھی اشارہ کیا ہے۔

﴿وَاِذِ ابْتَلٰۤی اِبْرٰهٖمَ رَبُّهٗ بِكَلِمٰتٍ فَاَتَمَّهُنَّ الخ﴾ (البقرة : ۱۲۴)

اور جب ابرہیم علیہ السلام کو ان کے رب نے چند باتوں میں امتحان لیا اور انہوں نے ان کو پورا کیا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے متعدد واقعات میں سے چند اہم واقعات ذکر کر دینا چاہتا ہوں۔

شرک کا مقابلہ اور بے مثال جرأت

حضرت ابراہیم علیہ السلام کی پیدائش ایک ایسے گھرانے اور ماحول و معاشرے میں ہوئی جو شرک و بت پرستی کی گھٹا ٹوپ اندھیرے میں بھٹک رہا تھا جب آپ سن شعور کو پہنچے تو سارے خاندان اور شہر والوں کو شرک میں مبتلا دیکھا اور اس کی وجہ سے آپ کی توحید پرست طبیعت کڑھنے لگی اور آپ نے لوگوں کو توحید کا سبق دینا شروع کیا جس کے لیے لازم تھا کہ بتوں کی ربوبیت والوہیت کا انکار و نفی کی جائے اور الا اللہ سے پہلے لا الہ کا نعرہ بلند کیا جائے چناں چہ آپ نے یہی کیا اور اس کی وجہ سے لوگ آپ کی طرف انگلیاں اٹھانے لگے اسی اثناء میں وہ واقع پیش آیا جس نے آپ کو بڑی سخت آزمائش میں مبتلاء کیا اس کا ذکر قرآن کریم نے کیا ہے وہ یہ کہ ان کی قوم کا ایک مذہبی میلا ہونے والا تھا اور کچھ لوگوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بھی اس میں چلنے کی دعوت دی؛ مگر آپ نے ناسازی طبع کا عذر فرما دیا لوگ سب کے سب میلے میں شہر کے باہر کسی میدان میں چلے گئے اور سبکے سب میلے کی خوشیوں میں مست اور شراب و کباب میں منہمک تھے اور شہر میں کوئی قابل ذکر آدمی نہ تھا تو

آپ نے ایک بڑے بت خانے کا انتخاب کیا اور وہاں جا کر سوائے ایک بڑے بت کے تمام بتوں کو توڑ ڈالا اور ان کے ٹکڑے ٹکڑے کر دئے اور واپس چلے آئے جب ان کی قوم کے لوگ واپس آئے اور بتوں کو اس طرح ذلیل وخوار ہوتے دیکھا تو آپس میں پوچھنے لگے کہ ہمارے بتوں کے ساتھ ایسا کس نے کیا ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا کہ ہم نے ایک نوجوان کو جس کو ابراہیم کہا جاتا ہے بتوں کو برا بھلا کہتے سنا ہے غالبا اسی نے ایسا کیا ہوگا لوگوں نے کہا کہ اس کو بلالاؤ چناں چہ آپ کو لایا گیا اور پوچھا گیا کہ اے ابراہیم کیا آپ نے ہمارے خداؤں کے ساتھ یہ معاملہ کیا ہے حضرت ابرہیم عَلَیْہِ السَّلَام نے فرمایا:

﴿ بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ هٰذَا فَسْـَٔلُوْهُمْ اِنْ كَانُوْا يَنْطِقُوْنَ﴾

(الأنبياء: ٦٣)

بل کہ ان کے اس بڑے خدا نے کیا ہے اگر یہ بول سکتے ہوں تو ان سے پوچھ لو۔

اس پر وہ لوگ کچھ دیر کے لیے حیران و پریشان ہوئے کہ کوئی جواب ان کے پاس نہ تھا کیوں کہ اگر وہ کہتے کہ یہ بول نہیں سکتے تو ان کا عاجز ہونا ثابت ہوتا اور اگر کہتے کہ ہاں بول سکتے ہیں تو یہ کھلا جھوٹ ہوتا۔ لہٰذا حیران ہوئے، پھر جب دیکھا کہ بتوں کے عجز کا اقرار کیے بغیر چارہ نہیں تو کہنے لگے کہ تم تو جانتے ہو کہ یہ بت بولتے نہیں اس پر حضرت ابراہیم عَلَیْہِ السَّلَام نے موقعہ کا فائدہ اٹھاتے ہوئے ان کو دعوت فکر دی اور فرمایا:

﴿قَالَ اَفَتَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَالَا يَنْفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَّلَا يَضُرُّكُمْ﴾ (الأنبياء: ٦٦)

(تو کیا تم اللہ کو چھوڑ کر ان چیزوں کی پرستش کرتے ہو جو تم کو نہ تو

کوئی نفع پہونچا سکتا ہے اور نہ نقصان پہنچا سکتے ہیں۔)

﴿اُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَفَلاَ تَعْقِلُوْن﴾

(الْاَنْبِيَاءُ : ٦٧)

(نیز فرمایا کہ تم پر اور تمہارے ان معبودوں پر افسوس ہے جن کی تم اللہ کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہو کیا تم کو عقل نہیں ہے۔)

حضرت ابراہیم عَلَيْهِ السَّلَامُ کی حجت اور دلیل پوری ہوگئی اور جو آپ ان کو سمجھنا چاہتے تھے وہ ان کو سمجھا چکے اور ان کو خاموش بھی کر دیا؛ مگر ہمیشہ سے دنیا میں ایسا ہوتا چلا آیا ہے کہ جب غلط کار لوگ دلیل اور برہان کی طاقت کے سامنے ہار جاتے ہیں اور ان کے پاس کوئی علمی دلیل و برہان نہیں ہوتی تو ظلم و جبر پر اتر آتے ہیں، تمام نبیوں کے ساتھ اور اللہ والوں کے ساتھ ایسا ہی ہوا ہے کہ مخالفین نے دلیل و برہان کا جواب نہ پایا تو ظلم پر اتر آئے۔ چناں چہ حضرت ابراہیم عَلَيْهِ السَّلَامُ کے ساتھ بھی یہی صورت پیش آئی لوگوں نے کہا کہ اس کو جلا دو اور اپنے دیوتاؤں کی مدد کرو اگر کچھ کرنا نہ ہو۔ پھر ان کو جلانے کی تیاری کی گی اور بہت بڑی آگ دہکائی گئی ہر مشرک و کافر نے اس آگ کے بھڑکانے میں حصہ لینا باعث فخر و عزت جانا آگ تیار ہوگئی اور آپ کو آگ میں ڈالنے کی فکر شروع ہوئی ادھر اللہ کا فرشتہ حضرت جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ آپ کے پاس حاضر ہوا اور عرض کیا کہ اگر چاہو تو میں آپ کی مدد کروں آپ نے فرمایا کہ مجھے میرا اللہ کافی ہے جب آپ کو آگ میں ڈال دیا گیا تو اللہ کا حکم آگ کو پہنچا۔

﴿يٰنَارُ كُوْنِىْ بَرْدًا وَّسَلٰمًا عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ﴾ (الْاَنْبِيَاءُ : ٦٩)

(اے آگ تو ابراہیم پر ٹھنڈی اور سلامتی والی ہو جا۔)

پس آگ حضرت ابراہیم عَلَیْہِ السَّلَام کے لئے گل گلزار بن گئی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان کی قوم نے ان کے ساتھ برائی کرنی چاہی؛ لیکن ہم نے خود ان کو خسارہ میں ڈال دیا۔

درس عبرت

اس واقعہ میں بھی ہمارے لیے عبرت کے کئی سبق دیئے گئے ہیں:

(۱) شرک میں مبتلا لوگوں کی حماقت و جہالت بتائی گئی کہ خود مانتے ہیں کہ ان بتوں میں بولنے اور کچھ کرنے اور نفع پہنچانے کی کوئی طاقت وقدرت نہیں پھر بھی ان کی محبت میں سرشار اور ان کی غلامی و بندگی میں گرفتار ہیں اسی طرح تمام مشرک قوموں کا حال ہے۔

(۲) حکمت عملی اور طریق دعوت میں مضبوطی و پختگی کا سبق بھی دیا گیا کہ دعوت کی راہ میں حضرت ابراہیم عَلَیْہِ السَّلَام نے بتوں کو توڑ کر ایک بڑے بت کو چھوڑا دیا کیوں کہ ان کو معلوم تھا کہ ان لوگوں کی طرف سے اس کی تفتیش ہوگی اور مجھے ہی اس کا مرتکب قرار دیا جائے گا اور مجھ سے پوچھا جائے گا تو دعوت حق کے پیش کرنے اور شرک کی برائی اور توحید کی فضیلت ثابت کرنے کے لیے بہترین موقعہ ہاتھ آئے گا۔ چناں چہ ایسا ہی ہوا اور حضرت ابراھیم عَلَیْہِ السَّلَام نے پوری مضبوطی وتوانائی کے ساتھ بتوں کی عاجزی و بےبسی ظاہر کردی۔

(۳) دین حق کی راہ میں ہر تکلیف و مصیبت کو برداشت کرنے کا سبق بھی اس میں ملتا ہے کہ حضرت ابراھیم عَلَیْہِ السَّلَام نے آگ میں گرنا گوارا کرلیا؛ مگر دین سے اور دعوت دین سے منہ نہیں موڑا اور پوری طرح حق پر جمے رہے ایک داعی دین کو اسی طرح پر قائم رہنا اور اس کے لیے ہر قسم کی مصیبت کو برداشت کرتے رہنا چاہیئے۔

(۴) نیز اس واقعہ سے اللہ پر اعتماد وتوکل اور اس کی طرف انابت کا عظیم ثمرہ بھی معلوم ہوا کہ اللہ تعالی مخالفین کو ذلیل ورسوا کرتا ہے اور اس کی تدبیروں وسازشوں کو ناکام کرتا ہے اور اہل حق کا ساتھ دیتا ہے۔

لختِ جگر کی قربانی

حضرت ابراھیم عَلَيْهِ السَّلَام اللہ کے خلیل اللہ تھے:

﴿وَاتَّخَذَ اللّٰهُ اِبْرٰهِيْمَ خَلِيْلًا﴾ (النساء: ۱۲۵)

اس لیے آپ کی آزمائش بھی بڑی سخت ہوئی انہی آزمائشوں میں سے ایک یہ ہے کہ آپ کو خواب میں بتایا گیا کہ اپنے لخت جگر و نور نظر اسماعیل کو ذبح کر کے اللہ کے نام پر قربانی کرو اور اللہ سے خلت ومحبت کا ثبوت پیش کرو خواب دیکھ کر حضرت ابراھیم عَلَيْهِ السَّلَام نے اپنے لخت جگر سے فرمایا:

﴿ يٰبُنَيَّ اِنِّيْٓ اَرٰى فِي الْمَنَامِ اَنِّيْٓ اَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرٰى ﴾ (الصافات: ۱۰۲)

”اے بیٹے! میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ میں تجھ کو ذبح کر رہا ہوں، پس دیکھ لے کہ تیری کیا رائے ہے۔“

یعنی تمہاری اس حکم خداوندی پر عمل کرنے کے بارے میں کیا رائے ہے؟ حضرت ابراھیم عَلَيْهِ السَّلَام نعوذ باللہ حضرت ابراھیم عَلَيْهِ السَّلَام کی رائے پر تعمیل حکم کو موقوف ومعلق نہیں کیا تھا؛ بل کہ اس سوال کا منشا دراصل حضرت اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَام کا امتحان لینا تھا جیسے استاذ کبھی شاگرد سے رائے پوچھتا ہے پوچھنے کا منشا یہ ہوتا ہے کہ اس کی تعلیم وتربیت کے اثرات معلوم کیے جائے، اسی طرح حضرت ابراھیم عَلَيْهِ السَّلَام نے یہ دیکھنا چاہا کہ خاندان نبوت کے پروردہ لخت جگر میں اللہ

پر مر مٹنے کا کتنا جذبہ پیدا ہوا ہے؟ اس سوال پر حضرت اسماعیل علیہ السلام نے اپنے شایانہ شان جواب دیا کہ:

﴿ قَالَ يٰٓاَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِيْٓ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ مِنَ الصّٰبِرِيْنَ ﴾ (الصافات: ۱۰۲)

(اے ابا جی! آپ کو جس بات کا حکم دیا گیا اس کو کر گزرئے انشاء اللہ آپ مجھ کو صبر کرنے والوں میں پائیں گے۔)

یہ جواب بلا شبہ ایک نبی کے شایانہ شان ہے اس سے حضرت ابراھیم علیہ السلام کو جس قدر خوشی ہوتی ہے اس کا اندازہ ہر وہ شخص کر سکتا ہے جس نے اپنی اولاد کو تعلیم و تربیت دی ہو اور وہ اس پر پورا پورا اترا ہو اور باپ کے منشا و مقصد پورا کرنے میں لگا ہو غرض حضرت ابراھیم علیہ السلام اپنے لخت جگر کو لے کر قربان گاہ پر پہنچے اور ان کو پیشانی کے بل لٹا دیا اور گردن پر چھری چلانے لگے؛ مگر چھری نے کاٹنے سے گویا انکار دیا اور اسماعیل کی گردن کٹ نہ سکی اور دوسری طرف اللہ کی جانب سے حضرت ابراھیم علیہ السلام کو پکارا گیا فرماتے ہیں:

﴿وَنَادَيْنٰهُ اَنْ يّٰٓاِبْرٰهِيْمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْيَا ۚ اِنَّا كَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِيْنَ﴾

(الصافات: ۱۰۴-۱۰۵)

(اور ہم نے ان کو پکارا کہ اے ابراھیم آپ کو خواب کو سچ کر دکھایا ہم نیک کام کرنے والوں کو اسی طرح بدلہ دیتے ہیں۔)

پھر اللہ نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ذریعہ جنت کا ایک مینڈھا بھیجا

اور وہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی جگہ ذبح کیا گیا اور یہی وہ قربانی کا عمل ہے جو شریعت اسلام میں آج تک زندہ ہے۔

درس عبرت

اس واقعہ سے یہ سبق دیا گیا کہ اللہ کی محبت کے مقابلہ میں کسی چیز کی محبت کوئی حیثیت نہیں رکھتی اور اس کے مقابلہ میں ہر چیز کو قربان کیا جا سکتا ہے مال دولت تو ایک طرف اگر اللہ کی محبت میں اولاد کو ذبح کرنا پڑے تو انسان اس سے بھی دریغ نہ کرنا چاہیے پھر اس واقعہ میں حضرت اسماعیل علیہ السلام کا اللہ کے نام پر مر مٹنے کا جذبہ ذکر کیا گیا اور اس میں سبق ہے کہ ہر مومن کو اس طرح اللہ کے حکم کی تعمیل اور اس کے نام پر مر مٹنے کے لیے تیار رہنا چاہیے، اگر ہم اپنا سب کچھ قربان کر کے، اپنی جان، اپنی اولاد، اپنا مال اور دولت، سب کچھ لٹا کر، اللہ کو پا جائیں تو سمجھنا چاہیے کہ سستا سودا ہے۔

قیمت خود ہر دو عالم گفتہ ای
نرخ بالا کن ار زانی ہنوز

پھر اس میں یہ بھی بتایا گیا کہ قربانی میں جو جانور ذبح کیے جاتے ہیں اس سے مقصود یہی ہے کہ ہم اللہ کی محبت میں سرشار ہوں اور اس کے ہر حکم کو ماننے کے لیے تیار ہوں، محض جانور کو ذبح کر دینا اصل مقصود نہیں ہے یہ قربانی کی صورت ہے اور اصل اس کی روح ہے اور وہ محبت خداوندی میں سرشاری ہے یہ نہ ہو تو عمل کی صرف صورت صورت رہ جاتی ہے اور اللہ کے یہاں اصل کو اور روح کو دیکھا جاتا ہے جیسا کہ ایک جگہ فرمایا گیا:

﴿لَنْ يَّنَالَ اللّٰهَ لُحُوْمُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلٰكِنْ يَّنَالُهُ التَّقْوٰى مِنْكُمْ﴾

(الحج: ۳۷)

قوم عاد اور حضرت ہود علیہ السلام

قرآن کریم نے جن اقوام کا ذکر کیا ہے ان میں قوم عاد بھی ہے اور یہ قوم عرب کے قدیم قبائل میں شمار ہوتی ہے کہا جاتا ہے کہ عرب کے قدیم باشندے کثرت افراد وقبائل کے اعتبار سے ایک باعظمت وسطوت جماعت کی حیثیت میں تھے، جو عرب سے نکل کر شام، مصر، بابل کی طرف بڑھے اور وہاں زبردست حکومتوں کی بنیادیں قائم کی، عرب ان باشندوں کو امم بائدہ یا عرب عاریہ کہتے ہیں اور ان کی مختلف زبانوں کو عاد، ثمود، طسم، اور جدیس کہتے ہیں اور یہ عاد بلا کسی اختلاف کے عرب نژاد ہیں اور عاد کا لفظ بھی عربی ہے اس کے معنے ہوتے ہیں بلند ومشہور قوم عاد کا مقام ارض احقاف ہے، بعض مورخین کہتے ہیں ان کی آبادی عرب کے سب سے بہترین حصہ حضر موت اور یمن میں خلیج فارس کے ساحل سے حدود عراق تک وسیع تھی اور یمن کا ان کا دار الحکومت تھا، اور یہ قوم بت پرست تھی اور صنم پرستی کے ساتھ صنم تراشی کی ماہر تھی اور قوم نوح کے جو بت تھے ود، سواع، یغوث، یعوق، اور نسر، وہی ان کے بت تھے۔ (۱)

اللہ تعالیٰ نے ان کی ہدایت واصلاح کے لیے انہیں میں سے ایک معزز فرد حضرت ہود علیہ السلام کو نبی بنا کر بھیجا آپ نے اپنے فرض منصبی کے مطابق ان کو بت پرستی اور شرک سے باز آنے اور وحدانیت پر قائم ہونے کی دعوت دی، نیز ان کے ظلم وجور اور بغاوت وسرکشی دنیا میں انہماک اور آخرت سے اعراض پر ان کو تنبیہ فرمائی مگر ان میں اکثر لوگ اپنی دنیوی شان وشوکت اپنی قوت وطاقت اور اور مال ودولت کے گھمنڈ میں حضرت ہود علیہ السلام کی بات کو ماننے سے گریز کرنے لگے اور بحث ومباحثہ پر اتر آئے اور حضرت ہود علیہ السلام کی شان میں گستاخی کرنے لگے۔

---

(۱) قصص القرآن: ۱/۱۰۳۔۱۰۴

حضرت ہود علیہ السلام نے ان سے فرمایا کیا تم اللہ سے ڈرتے نہیں میں تمہارے پاس معتبر رسول بنا کر بھیجا گیا؛ لہٰذا اللہ سے ڈرو اور میری اطاعت کرو میں تم سے کوئی اجرت و بدلہ نہیں مانگتا میرا اجر و بدلہ تو رب العالمین ہے کیا تم اونچی زمین پر کھیلنے کو ایک شان بناتے ہو؟ اور ایسے صنعتیں بناتے ہو کہ تم کو یہاں ہمیشہ رہنا ہے اور جب کسی پر ہاتھ مارتے ہو تو ظلم و جبر کرنے والوں کا سا ہاتھ مارتے ہو، اللہ سے ڈرو اور میرا کہنا مانو اور اس (اللہ) سے ڈرو جس نے تم کو پہچائی وہ چیزیں جو جن کو تم جانتے ہو اور چوپائے اور بیٹے اور باغ اور چشمے دئے میں تم پر بڑے دن (قیامت کے دن) کے عذاب سے ڈرتا ہوں۔ (۱)

مگر حضرت ہود کی یہ نصیحتیں و ہدایتیں ان پر اثر انداز نہیں ہوئیں؛ بل کہ وہ لوگ اور زیادہ ضد و ہٹ دھرمی کا مظاہرہ کرنے لگے اور حضرت ہود علیہ السلام کا مذاق واستہزا کرنے لگے اور ان کو بیوقوف قرار دینے لگے؛ بل کہ ان کے دلائل و براہین کو جھٹلانے اور ان کو جھوٹا ٹھہرانے لگے چناں چہ کہا:

﴿قَالَ الْمَلَاُ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا مِنْ قَوْمِهٖۤ اِنَّا لَنَرٰىكَ فِیْ سَفَاهَةٍ وَّاِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكٰذِبِیْنَ﴾ (الاعراف: ٦٦)

(ہم تجھے اے ہود حماقت و بیوقوفی میں مبتلا دیکھتے ہیں اور ہم تو تجھے جھوٹوں میں سے سمجھتے ہیں۔)

نیز ان لوگوں نے کہا کہ اے ہود تو ہمارے پاس کوئی دلیل کے ساتھ نہیں آیا اور ہم تیری بات سے ہمارے معبودوں کو چھوڑنے والے نہیں اور نہ ہم تجھ پر ایمان لانے والے اور ہم تجھ کو جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ تجھ پر ہمارے معبودوں اور دیوتاؤں

(۱) شعراء

میں سے کسی کی مار پڑ گئی ہے (ہود) اور کہا کہ ہم سے زیادہ قوت والا کون ہے؟(۱)

پھر حضرت ہود سے انہوں نے مطالبہ کیا کہ اگر تم جو عذاب کا وعدہ کرتے ہو وہ سچا ہے تو عذاب لے آؤ حضرت ہود علیہ السلام نے فرمایا کہ عذاب کب آئے گا اس کا علم تو اللہ کو ہے؛ لیکن اگر تمہاری سرکشی اور طغیانی کی یہی حالت رہی تو ضرور عذاب آ کر رہے گا اور چوں کہ وہ لوگ حضرت ہود علیہ السلام کی ان کھری کھری باتوں کا جواب نہ دے سکے اس لیے ان کے خلاف مکر و سازش کرنے لگے حضرت ہود علیہ السلام نے فرمایا کہ تم سب کے سب مل کر میرے خلاف سازش کرلو اور مجھ پر کوئی مہلت نہ دو (مگر نتیجہ دیکھ لو) کیوں کہ میں تو اللہ پر بھروسہ کرتا ہوں جو کہ میرا پروردگار ہے اور تمہارا بھی پروردگار ہے۔

غرض جب قوم عاد انتہائی شرارت و بغاوت پر اتر آئی اور اپنے نبی کے خلاف سازش کرنے لگی تو قانون خداوندی کے تحت پاداز عمل اور قانون جزا کا وقت آ پہنچا اور اللہ کا غضب ان پر بھڑکا اور اولاً ان پر خشک سالی کا عذاب مسلط ہوا جس سے وہ عاز و درماندہ نظر آنے لگے حضرت ہود علیہ السلام نے دوبارہ ان کو سمجھاتے ہوئے فرمایا کہ اللہ سے اپنے گناہوں کی معافی مانگو اور اس کی طرف متوجہ ہو جاؤ وہ تمہارے اوپر آسمان سے برسنے والے بادل بھیجے گا اور تمہاری قوتوں پر نئی قوتیں بڑھا دے گا اور تم اس سے منہ نہ موڑو۔(۲)

مگر وہ برابر اپنی سرکشی پر قائم رہے تب ان پر ہولناک عذاب بھیجا گیا اور ان کو بادل نظر آئے جو ان کی وادیوں کی طرف آ رہے تھے کہنے لگے کہ یہ بادل ہم پر برسیں گے

---

(۱) حم سجدہ

(۲) ہود

مگراسی میں انکا عذاب پوشیدہ تھا یہ ہوا تھی تیز وتند جب مسلسل آٹھ دنوں تک یہ ہوائیں اور آندھیاں ان پر چلائی گئیں تو ان کو اور ان کی آبادی کو انہوں تہہ وبالا کر کے رکھ دیا تنومند انسان بے حس وحرکت لاشوں کی شکل میں پڑے ہوئے تھے اور اپنی جسمانی طاقتوں اور قوتوں پر مغرور اور اپنی شان وشوکت کے گھمنڈ میں سرمست سرکشی انسان اس طرح پڑے ہوئے تھے جیسے کسی درخت سے شاخوں کو کاٹ کر ڈالا گیا ہو بس اس عذاب سے بچنے والے صرف وہ لوگ تھے جن کو سرمست وسرکشی مغرور لوگ حقارت آمیز نظروں سے دیکھتے تھے اور وہ اللہ کے پیغمبر حضرت ہود عَلَيْهِ السَّلَام کے ہاتھ ایمان لائے ہوئے تھے۔

عبرت وموعظت

قرآن کریم نے اس واقعہ کو متعدد جگہ بیان کیا ہے۔ سورۂ اعراف، ہود، مؤمنون، شعراء، حم سجدہ، احقاف، ذاریات، قمر، الحاقہ۔ کہیں اختصارا واشارۃ ذکر آیا ہے بعد کہیں تفصیلا اس کو پڑھتے ہوئے ایک انسان کو جو عبرت وموعظت کا سبق ملتا ہے وہ یہ کہ

۱- دنیوی شان وشوکت عزت وعظمت، طاقت وحکومت انسان کو مغرور و سرکش بنا دیتے ہیں اور ان چیزوں کا نشہ اس کو خدا اور رسول اور اللہ والوں سے گستاخی وشرارت وبغاوت پر آمادہ کر دیتا ہے؛ مگر اس کا نتیجہ خود اس کی ہلاکت وتباہی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس لیے انسان کو ان چیزوں پر فخر و ناز کرکے اور ان چیزوں کے نشہ میں گرفتار ہو کر خدا اور رسول سے بغاوت وسرکشی نہ کرنا چاہیے۔

۲- یہ بھی معلوم ہوا کہ کافر ومشرک اقوام وافراد کا طریقہ یہ رہا ہے کہ وہ خدا کے

نبیوں اور پیغمبروں کو نعوذ باللہ بیوقوف و احمق سمجھتے تھے حالاں کہ اللہ کے پیغمبر تمام مخلوق میں سب سے زیادہ عقل منداور صاحب بصیرت ہوتے ہیں؛ مگراس کا نتیجہ بھی وہی ہوتا ہے کہ آخر کار یہ لوگ رسوا ہوتے ہیں افسوس کے آج کفار ومشرکین کی روش پر چلتے ہوئے بہت سے مسلمان بھی اللہ والوں کو علمائے دین کو بے عقل و بیوقوف سمجھتے ہیں اوراس کی بنیادصرف یہ ہوتی ہے کہ یہ حضرات دنیا کی زندگی کو آراستہ کرنے اوراس کی فکر میں لگ کرآخرت سے غفلت برتنے پرنکیر کرتے ہیں حالاں کہ یہی انبیائے کرام نے بھی کیا تھا اوراس بنا پر کفار نے ان کو بے وقوف کہا تھا تو اس بنا پر علما کو بے وقوف کہنا دراصل کفار کی روش وطریقہ ہے۔

۳-اس واقعہ سے یہ عبرت بھی ہوتی ہے کہ آخر کار انجام بخیر صرف وہ طبقہ ہوتا ہے جو خدا اوراس کے رسول کی تعلیم پر عمل کرتا ہے اس لیے انسان کو صرف اللہ سے ڈرنے اور نبی کے بتائے ہوئے راستے پر چلنے کی ضرورت ہے۔

قوم سبا کا تذکرہ

ملک یمن کی مشہور قوم قوم سبا بڑی دولتمند اور ذی اقتدار تھی اور صدیوں تک پورے جاہ وجلال اور کروفر کے ساتھ وہاں کی حکومت کرتی رہی اور عیش وعشرت اور راحت ورفاہیت خوش حالی اور فارغ البالی میں اپنی بے نظیر آپ تھی۔ علامہ شبیر احمد عثمانی رَحِمَہُ اللہُ شیخ الہند کے ترجمہ پر فوائد تفسیر میں رقم طراز ہیں کہ مصنف ارض القرآن سبا کی عمارتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اسی سلسلۂ عمارات میں ایک چیز بند آب ہے، جس کو عربِ حجاز ''مسد'' اور عرب یمن ''عرم'' کہتے ہیں عرب کے ملک میں کوئی دائمی دریا نہیں پانی پہاڑوں سے بہ کر ریگیستانوں میں خشک وضائع ہوجاتا ہے زراعت کے مصرف میں نہیں آتا سبا مختلف مناسب وموقعوں پر پہاڑوں

اور وادیوں کے بیچ میں بڑے بڑے بند باندھ دیتے تھے کہ پانی رک جائے اور بقدر ضرورت زراعت کے کام میں آئے مملکت سبا میں اس طرح کے سینکڑوں بند تھے ان میں سب سے زیادہ مشہور سد مأرب ہے جو ان کے دارالحکومت مأرب میں واقعہ تھا شہر مأرب کے جنوب میں داہنے بائیں دو پہاڑ ہیں جن کا نام کوہ ابلق ہے۔ سبا نے ان دو پہاڑوں کے درمیان ۸۰۰ ق م میں سد مأرب کی تعمیر کی یہ بند تقریباً ایک سو پچاس فٹ لمبی اور پچاس فیٹ چوڑی ایک دیوار ہے اس کا اکثر حصہ تو آب افتادہ ہے تاہم ایک ثلث دیوار اب بھی باقی ہے۔''

ارناؤ ایک یورپین سیاح نے اس کی موجودہ حالات پر ایک مضمون فرنچ ایشائے ٹیک سوسائٹی کے جرنل نے لکھا ہے اور اس کا موجودہ نقشہ نہایت عمدگی سے تیار کیا ہے اس دیوار پر جا بجا کتابت ہیں۔ وہ بھی پڑھے گئے اس سد میں اوپر نیچے بہت سی کھڑکیاں تھی جو حسب ضرورت کھولیں اور بند کی جاسکتی تھیں سد کے دائیں بائیں مشرق ومغرب میں دو بڑے بڑے دروازے تھے جن سے پانی تقسیم ہو کر چپ وراست کی زمینوں کو سیراب کرتا تھا اس نظام آب رسانی سے چپ وراست کے دونوں جانب اس ریگستانی اور شور ملک کے اندر ۳۰۰ سو میل مربع میں سینکڑوں کوس تک بہشت زار تیار ہوگئی تھی جس میں انواع واقسام کے میوے اور خوش بودار درخت تھے۔ (۱)

قوم سبا کے اس بند کا ذکر قرآن کریم نے کیا ہے اور ان کے باغات کا ذکر بھی فرمایا ہے۔ ان کے باغات کے متعلق قوم سبا کا ایک معاصر مؤرخ اگاتھرشیدس جو یونان کا باشندہ تھا وہ لکھتا ہے:

''سبا عرب کے سرسبز وشاداب حصہ میں رہتے ہیں جہاں بہت

(۱) تفسیر بر حاشیہ ترجمہ حضرت شیخ الہند

اچھے اچھے اور بے شمار میوے ہوتے ہیں دریاء کے کنارے جو زمین ہے اس میں نہایت خوبصورت درخت ہوتے ہیں اندروں ملک بخورات دارچینی اور چھواروں کے نہایت بلند درختوں کے گنجان جنگل ہیں اوران درختوں سے نہایت شیریں خوشبو پھیلا کرتی ہے درختوں کے اقسام کی کثرت وتنوع کے سبب سے ہر قسم کا نام و وصف مشکل ہے جو خوشبو اس میں سے اڑتی ہے وہ جنت کی خوشبو سے کم نہیں اور جس کی تعریف لفظوں میں ادا نہیں ہوسکتی جو اشخاص زمین سے دور ساحل سے گزرتے ہیں وہ بھی جب ساحل کی طرف سے ہوا چلتی ہے تو اس خوشبو سے محظوظ ہوتے ہیں وہ گویا آب حیات کا لطف اٹھاتے ہیں۔"(۱)

عرض یہ کہ قوم سبا کو اللہ تعالی نے لطف و بہار کی زندگی عطا فرمائی تھی اور سرسبزی وخوش حالی کا تمام سامان مہیا فرمایا تھا چنانچہ قرآن کہتا ہے:

تحقیق قوم سبا کو تھی ان کی بستی میں نشانی دو باغ داہنے اور بائیں (بنی قوم کی زبانی اب سے کہا گیا ہے) کھاؤ روزی اپنے رب کی اور اس کا شکر کرو شہر ہے پاکیزہ اور رب ہے گناہ بخشنے والا۔(۲)

نیز فرمایا کہ:

﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِيْ بٰرَكْنَا فِيْهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَّقَدَّرْنَا فِيْهَا السَّيْرَ سِيْرُوْا فِيْهَا لَيَالِيَ وَاَيَّامًا اٰمِنِيْنَ﴾

(سَبَا: ۱۸)

(اور ہم نے رکھی تھیں ان میں اور ان بستیوں میں جہاں ہم نے برکت رکھی ہے ایسی بستیاں جو راہ پر نظر آتی تھیں اور منزلیں مقرر کردیں ہم نے

(۱) حوالہ سابق

(۲) سورۃ سبا

ان مین آنے جانے کی پھر وان میں راتوں کواور دونوں کوامن سے۔)

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

برکت والی بستیاں ملک شام کی ہیں یعنی ان کے ملک (یمن) سے شام تک راستے مامون تھے سڑک کے کنارے کنارے دیہات کا سلسلہ ایسے اندازے اور تناسب سے چلایا گیا تھا کہ مسافر کو ہر منزل پر کھانا، پانی اور آرام کرنے کا موقعہ ملتا تھا آبادیوں کے قریب ہونے اور جلد جلد نظر آنے سے مسافر کا جی نہیں گھبراتا تھا نہ چوروں ڈاکوؤں کا کوف تھا سفر کیا تھا ایک طرح سیر تھی۔(۱)

علامہ سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ مصنف ''ارض القرآن'' کے حوالہ سے وہ لکھتے ہیں:

''سبا کی دولت وثروت کی اساس صرف تجارت تھی یمن ایک طرف سواحل ہندوستان کے مقابل واقع ہے اور دوسری طرف سواحل افریقہ کے سونا بیش قیمت پتھر مسالہ خوشبوئیں، ہاتھی دانت، یہ چیزیں حبش اور ہندوستان سے ٹھیک یمن آکر اترتی تھیں وہاں سے سبا اونٹوں پر لادکر بحر احمر کے کنارے خشکی خشکی حجاز سے گزر کر شام ومصر لاتے تھے، ان تجارتی کاروانوں کی آمدورفت کے سبب یمن سے شام تک آبادیوں کی ایک قطار قائم تھی جہاں بے خوف وخطر سفر ہوسکتا تھا۔'' (۲)

(۱) فوائد بر حاشیہ ترجمہ شیخ الہند

(۲) حوالہ سابق

اللہ کی ان عنایات اور نعمتوں سے استفادہ کر کے اللہ کا شکر بجالانے اور اللہ کے نبیوں پر ایمان لا کر ان کی تعلیمات پر عمل پیدا ہونے کا ان کو حکم تھا کہتے ہیں کہ ان میں تیرہ انبیاء تشریف لائے تھے؛ مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا؛ بل کہ اللہ سے اعراض کیا اور صرف لذات وخواہشات کی پیروی کرنے لگے اس کے نتیجہ میں اللہ کا عذاب ان پر نازل ہوا پھر ان کے لیے اللہ نے جو رحت رسانی کا سامان کیا تھا اس کی ناشکری کرتے ہوئے انہوں نے اللہ سے کہا:

(اے رب ہمارے! ہمارے سفروں اور دراز کردے۔)(۱)

اس اعراض وغفلت اور ناشکری پر اللہ کا عذاب ان پر آیا کہ پانی روکنے کے لیے جو بند انہوں بنایا تھا وہ بند ٹوٹا، تمام باغات اور زمینیں غرقاب ہوگئیں اور ان اعلی درجہ کے نفیس میوؤں اور پھلوں کی جگہ نکمے درخت اور جھاڑ جھنکاڑ رہ گئے اور انگور چھارے غیرہ کی جگہ جھاؤ پیلو اور کیلے اور بدمزہ پھل اگنے لگے.

حضرت شاہ عبدالقادر دہلوی رحمہ اللہ موضح القرآن میں لکھتے ہیں:

”جب اللہ نے چاہا عذاب بھیجے، گھونس پیدا ہوئی اس پانی کے بند میں اس کی جڑ کرید ڈالی ایک بار پانی نے زور کیا بند کو توڑ ڈالا وہ پانی عذاب کا تھا جس زمین پر پھر گیا کام سے جاتی رہی۔“(۲)

نیز قرآن نے فرمایا:

﴿فَجَعَلْنٰهُمْ اَحَادِيْثَ وَمَزَّقْنٰهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ﴾ (سبا :۱۹)

(پھر ہم نے کردیا ان کو کہانیاں اور ان کو چیر کر ٹکڑے ٹکڑے کردیا ہے۔)

---

(۱) سورۂ سبا
(۲) موضح القرآن

یعنی اللہ نے ان کے شیرازہ کو منتشر کر دیا اور ان کو پارہ پارہ کر دیا ان کے اکثر قبیلے وخاندان ادھر اُدھر منتشر ہو گئے اور اب ان کا نام ونشان بھی باقی نہ رہا اور سب کے سب ختم ہو گئے اور صرف ان کی کہانیاں رہ گئیں تا کہ سننے والے عبرت حاصل کریں۔

شاہ مصر فرعون کی سرکشی وتباہی

قرآن کریم نے عظیم پیغمبر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ذکر کثرت کے ساتھ کیا ہے ان کے بے شمار واقعات تفصیلی طور پر قرآن نے بیان فرمائے ہیں ان کے واقعات میں فرعون شاہ مصر کا تذکرہ بھی بڑی اہمیت کے ساتھ فرمایا گیا ہے کیوں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کو اسی کی طرف اولا بھیجا گیا تھا تا کہ اس کو راہ راست پر لانے کی کوشش کریں چوں کہ یہ اپنے زمانہ کا سب سے بڑا سرکش اور خدا کا باغی ودشمن تھا؛ بل کہ خود خدائی کا دعوے دار بھی تھا اس لیے اس کی شرارتوں وخباثتوں اور سرکشیوں اور بغاوتوں کو پوری تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا تا کہ بعد میں آنے والوں کئے لیے عبرت پذیری کا کام دے۔فرعون دراصل شاہان مصر کا لقب ہے کسی شخص کا نام نہیں مصر پر متعدد خاندان حکمران رہے ہیں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں جو فرعون مصر پر حاکم تھا عام مفسرین اس کا نام ولید بن مصعب بن زیان یا مصعب بن ریان بتاتے ہیں اور بعض اہل تحقیق نے اس کا نام ریان یا ریان ابا بتایا ہے اور جدید عصری وحجری تحقیقات کہتے ہیں کہ اس کا نام منفتہ بن رمسیس ثانی ہے جو ہجری ۱۲۹۲ ق م سے لیکر ۱۲۲۵ ق م تک جو مصر پر حکمرانی کرتا رہا ہے۔

بہ ہر حال! یہ فرعون نہایت سرکش وظالم اور خدائی کا دعویدار تھا اور ''انا ربکم الاعلی'' کہا کرتا تھا اس نے بنی اسرائیل کو جو حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانہ سے مصر آ کر آباد ہو گئے تھے اپنی اور اپنی قوم کی خدمت وغلامی کے لیے مقرر کر

دیا تھا اور یہ انتہائی ذلیل وگھٹیا کام ان سے لیا کرتا تھا ایک دن اس نے خواب دیکھا کہ ملک شام کی طرف سے ایک آگ آئی اور اس کے محل کو جلا کر خاک کر دیا صبح اٹھ کر پریشان ہوا اور معبرین سے اس کی تعبیر معلوم کیا سب نے یہی کہا کہ بنی اسرائیل میں ایک لڑکا پیدا ہوگا اور فرعون کی حکومت اسی کے ہاتھوں تباہ ہوگی اور خاک میں ملے گی یہ سن کے وہ بہت پریشان ہوا اور اہل الرائے لوگوں سے اور نجومیوں سے مشورہ کیا کہ کوئی ایسی تدبیر بتاؤ کہ وہ لڑکا زندہ نہ رہ سکے اور میری حکومت کے لیے جو خطرہ ہے وہ ٹل جائے۔

بہ ہر حال! مشورہ ہوا اور طے ہوا کہ بنی اسرائیل میں جو بھی بچہ پیدا اس کو قتل کر دیا جائے چناں چہ بنی اسرائیل میں جو بچہ پیدا ہوتا وہ جاسوس کے اطلاع قتل کر دیا جاتا اسی طرح ہزاروں بچے قتل کر دئے گئے اور جب حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کی پیدائش ہوئی تو ان کی والدہ اور اہل خاندان نے ان کو کسی جگہ چھپا دیا اور کسی کو خبر نہ ہونے دی پھر چوں کہ جاسوس لوگوں کو خطرہ تھا اس لیے موسی کی والدہ پریشان رہا کرتی تھی اسی اثنا میں اللہ نے ان کے دل میں ڈالا کہ بچہ کو ایک صندوق میں رکھ کر سمندر میں ڈالدو ہم اس کی حفاظت کریں گے اور پھر تم تک اس بچہ کو واپس بھی پہنچائیں گے اور آخر کار رسولوں میں سے بنائیں گے حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کی والدہ نے ایسا ہی کیا وہ صندوق جب دریا کے حوالہ کیا گیا تو موسیٰ کی والدہ نے اپنے لڑکی کو فرمایا کہ تم اس صندوق پر نظر رکھنا کہاں جاتا ہے؟ وہ صندوق سیدھے فرعون کے محل کی طرف گیا اور سمندر کی جو شاخ فرعون کے محل میں گئی تھی اسی سے فرعون کے محل میں داخل ہوگیا وہاں چند باندیاں نہانے دھونے میں تھی انہوں نے صندوق کو ادھر آتے دیکھ کر ادھر توجہ کی اور جب وہ قریب آیا تو اس کو لیا اور کھولا تو اس میں حسین

بچہ تھا اور سب کو پسند آ گیا حتی کہ فرعون کی بیوی آسیہ نے کہا ہم اس کو بچہ بنا لیں ؛ مگر فرعون نے خطرہ کا اظہار کیا؛ مگر جب آسیہ نے سمجھایا تو وہ راضی ہو گیا اب مسئلہ یہ تھا کہ بچہ کو دودھ پلانے کا انتظام کیا جائے ؛ مگر حضرت موسی کسی عورت کا دودھ پینے تیار نہ ہوئے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بہن صندوق کا پیچھا کرتے ہوئے تماشہ دیکھنے کے بہانے محل میں پہنچ گئی اور جب موسیٰ کسی عورت کا دودھ پینے تیار نہ ہوئے تو بطور مشورہ کہ کہا کہ کیا میں ایسی عورت کی نشاندہی کروں جو اس کی کفالت کر سکے؟ لوگوں نے کہا کہ ہاں لے آؤ یہ سن کر حضر موسیٰ علیہ السلام کی بہن اپنی والدہ کے پاس آئی اور پوری صورت سے آگاہ کیا اور والدہ کو محل میں لے گئی جب ان کے پاس بچہ کو دیا گیا تو بچہ ان کی چھاتیوں سے از خود دودھ پینے لگا اور اہل محل سب خوش ہو گئے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام ان کے ماں کے سپرد کیا گیا کہ وہ اس کی کفالت کرے اور کبھی کبھی محل لا کر دکھالے جائیں اور اس کے لیے ان کی والدہ کو بادشاہ کی جانب سے تنخواہ اور وظیفہ بھی ملنے لگا۔ بہ ہر حال اس طرح اللہ کا وعدہ پورا ہوا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی والدہ کے آغوش تربیت میں ہی پہنچ گئے دو سال کے بعد پھر محل میں ان کو رکھ لیا گیا پھر ایک واقعہ اس وقت پیش آیا جب کہ آپ جوان ہو گئے تھے وہ یہ کہ ایک قبطی (فرعون کے قوم کے آدمی) کو آپ نے مار دیا؛ کیوں کہ وہ ایک بنی اسرائیل کے آدمی سے لڑ رہا تھا جب اس کو مارا تو وہ مر گیا اور آپ کو مصر چھوڑ کر مدین جانا پڑا اور وہاں ایک بزرگ (جس کو بعض نے حضرت شعیب علیہ السلام کہا ہے؛ مگر یہ صحیح نہیں) کے پاس خدمت کرتے ہوئے دس سال رہے اور ان کی لڑکی سے شادی کی پھر مصر کی طرف واپس آئے راستہ میں آپ کو وادئ سینا میں نبوت کے عظیم الشان منصب پر فائز کیا گیا اور حکم ہوا کہ آپ فرعون کے پاس جائیں اور اس کو دعوت دے

آپ سے فرمایا گیا۔

آپ فرعون کے پاس جائیں کہ وہ سرکش ہوگیا ہے پھر اس سے کہنا کہ تیرا جی چاہتا ہے کہ تو سنور جائے اور یہ کہ میں تجھ کو تیرے رب کا راستہ بتاؤں کہ تیرے دل میں خوف پیدا ہو جائے۔(۱)

نیز آپ سے فرمایا کہ فرعون سے نرم کلامی سے پیش آنا شاید کہ وہ نصیحت قبول کر لے یا ڈر جائے اور اس سے کہنا کہ ہم اللہ کی طرف سے رسول بنا کر بھیجے گئے ہیں، بنی اسرائیل کو ہمارے ساتھ بھیج دے۔(ان کو آزاد کر دے۔)(۲)

حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اسی کے ساتھ دو عظیم نشانیاں اور معجزہ عطا فرمائے گئے ایک یہ کہ عصا کو آپ نیچے ڈالتے تو وہ سانپ بن جاتا اور پھر اس کو پکڑ لیتے تو عصا ہو جاتا اور دوسرے یہ کہ آپ اپنا ہاتھ بغل میں دبا کر نکالتے تو وہ سفید ہو جاتا آپ ان معجزات کو لے کر حضرت ہارون علیہ السلام اپنے بھائی کے ساتھ جن کو بھی اللہ نے نبوت سے مشرف کیا تھا فرعون کے پاس گئے اور بتایا کہ ہم دونوں اللہ کے رسول ہیں جو تیری جانب بھیجے گئے ہیں پھر بنی اسرائیل کو آزاد کرنے کا مطالبہ کیا۔

اس نے اولاً موسیٰ پر اس کے احسانات گنائے پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جو ایک قبطی کو قتل کر دیا تھا اس کو یاد دلایا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ ہاں لاعلمی میں مجھ سے ایسی حرکت ہوئی ہے۔

پھر فرعون نے پوچھا کہ یہ رب العالمین جس کا تو ذکر کرتا ہے یہ کیا ہے وما رب العالمین۔ رب العالمین وہ ہے جو زمین وہ آسمان اور ان دونوں کے مابین کی چیزوں کا رب ہے۔

فرعون اپنے درباریوں سے کہنے لگا کیا تم سنتے نہیں؟

---

(۱) النّٰزعٰت

(۲) طٰہٰ

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بات جاری رکھتے ہوئے فرمایا:

"وہ تمھارا اور تمھارے باپ داداؤں کا رب ہے۔"

فرعون کہنے لگا:

"تمہارا یہ رسول جو تمھاری طرف بھیجا گیا ہے مجنون ہے۔"

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا: وہ مشرق ومغرب کا بھی رب ہے اور ان چیزوں کا بھی رب ہے جو ان کے مابین ہے اس پر وہ چراغ پا ہوا۔ اور کہنے لگا:

"اگر تو نے میرے سوا کسی اور خدا و معبود بنایا تو میں تجھے قیدیوں میں کر دوں گا۔"

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر میں کوئی دلیل و برھان لے آؤں تب بھی؟ فرعون نے اس پر دلیل کا مطالبہ کیا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنا عظیم معجزہ دکھایا اور ہاتھ سے اپنے لاٹھی نیچے ڈال دی اور وہ بہت بڑا اژدھا بن گئی۔ بعض روایت میں ہے کہ یہ منظر دیکھ کر وہ اپنے تخت سے کود کر نیچے آ گیا اور موسیٰ علیہ السلام سے درخوست کی کہ آپ اس کو پکڑ لیجیے اس کے بعد اس نے مشورہ کیا کہ اور طے ہوا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام دراصل (نعوذ باللہ) ایک جادوگر ہیں اور جادو کے بل بوتے وہ فرعون کو مصر سے نکال کر خود حکومت کرنا چاہتے ہیں ہمیشہ سے کفار و معاندین کا یہ طریقہ رہا ہے کہ وہ انبیا کے معجزات کو سحر و جادوگر دانتے ہیں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزہ کو دیکھ کر فرعون اور اس کے لوگوں نے یہی کہا کہ یہ جادو ہے اس لیے تمام جادوگروں کو بلا کر اس کا مقابلہ کراؤ، حضرت موسیٰ علیہ السلام اس کے لیے تیار ہو گئے چناں چہ تمام شہروں سے بڑے بڑے جادوگروں کو بڑے وظائف و انعامات کا وعدہ دے کر لایا گیا اور مقررہ وقت پر تمام

لوگو درباری جادوگر سب جمع ہو گئے اور مقابلہ شروع ہوا جادوگروں نے پوچھا کہ اے موسیٰ تم پہلے ڈالو گے یا ہم اپنا جادو دکھائیں؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام ! نے فرمایا کہ تم ہی پہلے ڈالو، انہوں نے رسیوں پر جادوں کیا تو وہ چلتے ہوئے سانپ معلوم ہونے لگے اور بہت سارے ہونے کی وجہ سے سارا میدان بھرا ہوا معلوم ہونے لگا یہ منظر دیکھ کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دل میں ایک طبعی خوف وحراس بھی پیدا ہوا اللہ نے وحی بھیجی کہ اے موسیٰ خوف نہ کرنا اور فرمایا کہ اور آپ اپنا عصا ڈالیے آپ ہی غالب رہیں گے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنا عصا ڈالا تو وہ ایک بڑا اژدھا بن گئی اور وہ سارے سانپوں کو نگل گیا یہ حیرت انگیز معجزہ دیکھ کر جادوگر سمجھ گئے کہ یہ معجزہ ہے جادو نہیں اور حضرت موسیٰ علیہ السلام حق پر ہیں اور سچے نبی ہیں؛ لہٰذا وہ سب کے سب اللہ کے سامنے سجدہ میں پڑ گئے اور کہا کہ ہم رب العالمین پر جو کہ ہارون اور موسیٰ علیہما السلام کا رب ہے ایمان لائے۔

یہ فرعون کے لیے ہدایت پانے کے لیے بڑا اچھا موقعہ تھا اور حق وباطل میں تمیز کرنے کے لیے غنیمت موقعہ تھا؛ مگر وہ ہدایت پر آنے کے بجائے مزید سرکشی اور بغاوت پر اتر آیا اور کہنے لگا کہ یہ سارے جادوگر دراصل موسیٰ علیہ السلام کے شاگرد ہیں اور موسیٰ ان کا استاذ ہے اور یہ سب مجھ کو دھوکہ دینے کے لیے آئے تھے پھر ان کو دھمکی دینے لگا کہ میں تم کو سولی پر لٹکا دوں گا جادوگروں کے دلوں میں ایمان گھس چکا تھا اور پوری بشاشت وحلاوت ایمانی ان کو حاصل ہوگئی تھی کہنے لگے کہ تو جو کچھ کر سکتا ہے وہ صرف اس دنیا میں کر سکے گا جو تو کرنا چاہے کر لے بہ ہر حال وہ لوگ ایمان پر قائم رہے اور فرعون اپنے کفر پر جما رہا پھر وقتاً فوقتاً حضرت موسیٰ علیہ السلام اس کو سمجھانے کی کوشش کرتے یہاں تک کہ اس پر اور اس کی قوم پر اللہ

کی طرف سے مسلسل ولگا تار عذابات کا سلسلہ شروع ہوگیا تا کہ وہ چونکے اور حق کی طرف رجوع کرلے؛ کبھی خون کا عذاب آیا کہ پانی وغیرہ چیزیں خون سے تبدیل ہو جاتی کبھی قحط کا عذاب بھیجا گیا کبھی مینڈک کا عذاب بھیجا گیا کہ ان کے کھانوں اور کپڑوں اوبستروں وغیرہ میں مینڈک ہی مینڈک پھرتے رہتے تھے اور کبھی ان پر جوئیں ڈال دی گئیں؛ مگر ہر بار وہ حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَام سے وعدہ کرتا کہ اگر یہ عذاب ٹل گیا تو ایمان لاؤں گا اب دعا کر دیجئے اور جب دعا کر دی جاتی اور عذاب ٹل جا تا تو پھر اسی سرکشی پر جم جاتے حتیٰ کہ خدا کی طرف سے اس کی ہلاکت کا فیصلہ ہوگیا اور اس کی پاداش عمل کا وقت آ گیا۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَام کو حکم دیا کہ بنی اسرائیل کو لے کر راتوں رات مصر سے نکل جائیں اور ملک شام کی طرف چلیں، اس وقت چھ لاکھ سے زائد بنی اسرائیل وہاں تھے حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَام نے سب کو نکل نے کا حکم دے دیا اور راتوں رات یہ سب کے سب مصر سے نکل کر اس طرف چلے جہاں راستہ میں بحر قلزم پڑتا ہے جب بنی اسرائیل چلے گئے تو فرعون کو خبر ہوئی تو وہ اپنے لشکر کو لے کر ان کے تعاقب میں نکلا اور بنی اسرائیل بحر قلزم کے ساحل میں ٹھہرے ہوئے تھے کہ ان کو راستہ نہیں مل رہا تھا جب پیچھے سے فرعون اور اس کے لشکر کو آتا ہوا دیکھا تو حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَام سے بنی اسرائیل کہنے لگے کہ اے موسیٰ! اب تو ہم پکڑے گئے، حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَام کو خدا پر اعتماد تھا کہا کہ ہرگز نہیں اللہ مجھے راستہ دکھائے گا اللہ نے حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَام کو وحی کے ذریعے سے بتایا کہ آپ اپنا عصا سمندر پر ماریئے، اس میں راستہ ہو جائیں گے، آپ نے عصا مارا سمندر میں حیرت ناک طور پر بارہ راستہ بن گئے، پانی دیواروں کی طرح کھڑا ہوگیا حضرت موسیٰ

علیہ السلام نے حکم دیا کہ اب ان راستوں سے گزرو بنی اسرائیل ان راستوں سے باطمینان چلنے لگے فرعون اور فرعونی لشکر نے جب دیکھا کہ یہ لوگ گزر رہے ہیں تو انہوں نے چاہا کہ اس راستہ سے چلیں؛ بل کہ فرعون نے ی ڈینگ بھی ماری کہ ان کو یہ راستہ میرے آنے سے ہی ملا ہے غرض وہ سب بھی اس سمندر میں داخل ہو گئے جب درمیان سمندر میں یہ لوگ گئے تو اللہ کا حکم آ گیا کہ سمندر پھر جاری ہو جائے، چناچہ وہ حسب سابق پوری قوت کے ساتھ جاری ہو گیا، اور فرعون اور اس کا لشکر سب کے سب غرق ہو گئے، اس موقعہ پر فرعون نے کہا کہ میں ایمان لاتا ہوں؛ مگر اس سے کہا گیا کہ اب ایمان لاتا ہے؟ جب کہ اس سے پہلے بغاوت کرتا رہا؛ بہ ہر حال یہ انتہائی درجہ کا بدنصیب اور محروم القسمتی کا شکار، عبرت ناک قسم کی موت سے دو چار ہوا اور عذاب خداوندی میں گرفتار ہوا۔

عبرت وموعظت

فرعون کی سرکشی و بغاوت اور اس کے نتیجہ میں اس کی تباہی و ہلاکت کی یہ پوری داستان مرقعہ عبرت ہے اس کی ہر کڑی عبرت کا ایک تازیانہ ہے جیسا کہ غور کرنے والوں پر مخفی نہیں.

یہ چند واقعات جو قرآن کریم نے پیش کئے ہیں بہ طور نمونہ پیش کئے گئے جن سے ادب اسلامی کی روح تازہ ہوتی ہے۔

اتفاق واختلاف

کے شرعی حدود

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اتفاق واختلاف کے شرعی حدود وآداب

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی سید المرسلین، أما بعد:

اتفاق و اختلاف ان الفاظ میں سے ہیں، جو بڑی کثرت کے ساتھ استعمال میں آتے رہتے ہیں اور بڑے سے لے کر چھوٹے تک سب ان کا استعمال کرتے رہتے ہیں۔اور عموماً یہ سمجھا جاتا اور سمجھایا جاتا اور بہت حد تک عوامی دنیا میں اور بعض علمی حلقوں میں بھی یہ باور کرایا جاتا ہے کہ اتفاق محمود واچھی چیز اور اختلاف بری و مذموم بات ہے؛لیکن حقیقت کے لحاظ سے جب غور وفکر کیا جائے؛ تو یہ بات سمجھنا کوئی مشکل نہیں کہ یہ خیال نہ عقلاً صحیح ہے اور نہ شرعاً اس کی کوئی حیثیت ہے۔

اولاً: تو یہ سمجھنا چاہیے کہ اختلاف انسانی فطرت کا لازمہ اور میدان علم وعمل میں ایک ناگزیر چیز ہے،لہٰذا ایسی چیز کو مطلقاً مذموم و بری قرار دینا یا باور کرانا فطرت کا گلا گھوٹنے کے مترادف ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ نے اپنے رسالے ”وحدت امت“ میں فرمایا:

> ”اختلاف رائے ایک فطری اور طبعی امر ہے، جس سے نہ کبھی انسانوں کا کوئی گروہ خالی رہا نہ رہ سکتا ہے،کسی جماعت میں ہر بات اور ہر کام میں مکمل اتفاق رائے صرف دوصورتوں میں ہوسکتا ہے: ایک یہ

کہ ان میں کوئی سمجھ بوجھ والا انسان نہ ہو، جو معاملہ پر غور کر کے کوئی رائے قائم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، اس لیے ایسے مجمع میں ایک شخص کوئی بات کہہ دے تو دوسرے سب اس پر اس لیے اتفاق کر سکتے ہیں کہ ان کے پاس کوئی رائے اور بصیرت ہی نہیں۔ دوسرے اس صورت میں مکمل اتفاق رائے ہو سکتا ہے کہ مجمع کے لوگ ضمیر فروش اور خائن ہوں کہ ایک بات کو غلط اور مضر جانتے ہوئے محض دوسروں کی رعایت سے اختلاف کا اظہار نہ کریں۔ اور جہاں عقل بھی ہو اور دیانت بھی، یہ ممکن نہیں کہ ان میں اختلاف رائے نہ ہو، اس سے معلوم ہوا کہ اختلافِ رائے عقل و دیانت سے پیدا ہوتا ہے؛ اس لیے اس کو اپنی ذات کے اعتبار سے مذموم نہیں کہا جا سکتا۔"(۱)

لہٰذا اولاً تو اختلاف کو علی الاطلاق مذموم قرار دینا خود مذموم ہے۔ دوسرے یہ کہ ہر اختلاف کو مذموم سمجھنا و سمجھانا بھی خلاف عقل و نقل ہے؛ کیوں کہ بعض جگہ اختلاف ضروری و فرض ہو جاتا ہے، مثلاً چوری کرنے والے سے ہر انسان کو اختلاف ہوتا ہے، اسی طرح کفر و شرک اور گناہ کی باتوں سے مؤمن کو اختلاف رکھنا اور اس کے اظہار کا موقعہ ہو تو اس کا اظہار کرنا بھی ایک لازمی بات اور ایمان و اسلام کا تقاضا ہے۔ معلوم ہوا کہ ہر اختلاف غلط و مذموم نہیں ہوتا۔

اسی طرح ہر اتفاق کو محمود سمجھنا اور باور کرنا بھی عقل و نقل کے خلاف ہے، کیوں کہ ہر کوئی جانتا ہے کہ کفر و شرک سے اہل اسلام کو اتفاق کرنے کی اجازت نہیں؛ بل کہ ان امور سے اپنی برأت و بے تعلقی کا اظہار اور ان امور کی شناعت و قباحت کا اظہار

---

(۱) وحدت امت: ۴-۵

لازمی امر ہے اوران امور سے کوئی مسلمان اتفاق نہیں کرسکتا اور نہ کرنا چاہیے۔معلوم ہوا کہ ہر اتفاق کوئی اچھی چیز نہیں ہے۔

جب یہ واضح ہوگیا کہ اتفاق واختلاف میں سے ہر ایک اپنے موقعہ ومحل میں ہو تو صحیح بھی ہے اور اچھا بھی اور اگر اپنے موقعہ ومحل سے ہٹا ہوا ہے تو وہ غلط بھی ہے اور مضر بھی۔

اختلاف کی دو قسمیں

اس کے بعد ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ کونسا اختلاف واتفاق جائز ومحمود ہے اور کونسا ناجائز ومذموم؟ لیکن اس کو جاننے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ اختلاف دو قسم کا ہوتا ہے: ایک وہ جو اصول وعقائد میں ہو، دوسرے وہ جو فروعی وجزوی مسائل میں ہو۔ پھر اصول میں اختلاف بھی دو قسم پر ہے۔

اصولی اختلاف:

(۱) ایک وہ جس سے اسلام وکفر کا اختلاف پیدا ہوتا اور ایک جانب والا مسلمان تو دوسری جانب والا کافر ٹھہرتا ہے۔ جیسے قادیانی فرقہ کا اختلاف۔ ظاہر ہے کہ اس فرقہ کا اختلاف معمولی اور جزوی وفروعی اختلاف نہیں ہے؛ بل کہ اتنا سخت اختلاف ہے کہ اس اختلاف کی بنا پر اس کا رشتہ اسلام سے اکسر کٹ جاتا اور ختم ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ اسلام کی تعلیم کے مطابق حضرت محمد صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم خاتم النبیین وآخر النبیین ہیں اور آپ کے بعد نبوت کا باب کلیۃً مسدود و بند کردیا۔ لیکن قادیانی فرقہ اس مسئلہ اور بنیادی عقیدہ کے خلاف پنجاب کے کذّاب ودجّال ایک جھوٹے دعویدار نبوت کو نبی مانتا ہے۔ لہٰذا یہ اختلاف معمولی اختلاف نہیں اسی طرح شیعہ میں سے اس فرقے کا اختلاف جو موجودہ قرآن کو اللہ کی کتاب نہیں مانتا اور اللہ

کے بارے میں برا عقیدہ رکھتا ہے، یہ بھی بنیادی عقائد اور مسلمہ مسائل میں اختلاف ہے جس سے اسلام وکفر کا اختلاف پیدا ہوتا ہے۔

(۲) اور دوسرا اصولی اختلاف وہ ہے جس سے سنت و بدعت کا اختلاف پیدا ہوتا ہے اور ایک طرف کا حامل اہل سنت میں سے ہوتا ہے تو دوسرا بدعتی کہلاتا ہے۔ جیسے بہت سے اسلامی فرقوں قدریہ، جبریہ، معتزلہ، مجسمہ ومشبہہ، معطلہ وجہمیہ وغیرہ کا حال ہے، کہ یہ فرقے اہل سنت سے ہٹ گئے اور ان کے اختلاف سے شاہراہ سنت سے وہ الگ ہوگئے۔ اسی طرح بعض لوگوں کا حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیا اور اولیا کو عالم الغیب و حاضر و ناظر اور مشکل کشا وغیرہ ماننا، اسلام کے بنیادی عقائد کے خلاف ہے، اسی طرح اسلام میں نئی نئی باتوں کو پیدا کرنا اور دین کے نام پر رواج دینا اور ان بدعات وخرافات کے لیے آیات واحادیث میں بے جا تاویل بل کہ تحریف سے کام لینا بھی اختلاف کی اسی قسم میں سے ہے جو انسان کو سنت وشریعت کی شاہراہ سے ہٹا دیتا ہے۔

فروعی اختلاف

اور دوسرا اختلاف وہ ہے جو اجتہادی مسائل میں دلائل شرعیہ کی روشنی میں ہوتا ہے اور ایسا اختلاف صدرِ اول صحابہ کے زمانے سے برابر چلا آ رہا ہے؛ بل کہ اس قسم کا اختلاف خود دورِ رسالت میں بھی حضرات صحابہ کے درمیان ہوا ہے اور اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اختلاف کی دونوں جہتوں کی تصویب فرمائی ہے (اس کی تفصیل آگے آئے گی) کیوں کہ خود دلائل میں دونوں جہتوں اور شقوں کی گنجائش ہوتی ہے ایک بات منصوص اور فیصل نہیں ہوتی، ایسے اختلاف کو اجتہادی وفروعی اختلاف کہا جاتا ہے یہ اختلاف نہ مذموم ہے نہ ممنوع ہے؛ بل کہ یہ فطری وطبعی ہونے

کے ساتھ باعث رحمت بھی ہے۔

علامہ ابن بطہ اختلاف کی ان دونوں قسموں: اصولی وفروعی کا ذکر کرتے ہوئے ان دونوں کے مابین فرق بھی واضح الفاظ میں بیان کیا ہے، وہ اپنی کتاب ''الابانة الکبری'' میں کہتے ہیں:

''وأما الاختلاف فهو ينقسم على وجهين: اختلاف، الإقرار به إيمان ورحمة وصواب، وهو الاختلاف المحمود الذى نطق به الكتاب ومضت به السنة، ورضيت به الأمة، وذلک فی الفروع والأحكام التي ترجع أصولها إلى الإجماع والائتلاف. واختلاف هو كفر وفرقة وسخطة وعذاب يئول بأهله إلى الشتات والتضاغن والتباين والعداوة واستحلال الدم والمال، وهو اختلاف أهل الزيغ في الأصول والاعتقاد والديانة.''

(اور اختلاف دو قسم پر ہے: ایک وہ اختلاف جس کا اقرار کرنا ایمان اور رحمت اور صواب ہے اور یہی وہ قابل تعریف اختلاف ہے جس کو قرآن و سنت نے بیان کیا ہے اور جس سے امت راضی ہے اور یہ اختلاف فروع و احکام میں ہوتا ہے جس کے اصول اجماع و اتحاد کی جانب لوٹ آتے ہیں۔ اور دوسرا اختلاف وہ ہے جو کفر اور فرقہ بازی اور اللہ کی ناراضی اور عذاب پر مشتمل ہے، جو اختلاف کرنے والوں کو آپسی افتراق، بغض و عداوت اور دوسروں کے جانوں اور مالوں کو حلال سمجھ لینے کی جانب لے جاتے ہیں اور یہ اصول اور عقائد اور دین میں اختلاف ہے۔)(۱)

(۱) الابانة الکبری: ۲/۵۵۷

اختلاف واتفاق کی مذموم ومحمود صورتیں

اس سے معلوم ہوا کہ ہر اختلاف مذموم و برا نہیں ہوا کرتا، اور نہ ہر اتفاق محمود و قابل تعریف ہوا کرتا ہے، بلکہ ان میں الگ الگ درجات ہیں۔ مگر بعض لوگ شدید سے شدید اختلاف و اصولی اختلاف کو بھی یہ کہہ کر ہلکا و معمولی قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ اس میں دو رائیں ونظریے ہیں، لہذا کوئی بڑی بات نہیں، حتی کہ ان اصولی و شدید اختلافات کو حضرات صحابہ وائمہ کے درمیان رونما ہونے والے اختلافات سے تشبیہ دیتے ہیں، حالانکہ صحابہ وائمہ میں جو اختلاف تھا وہ فروعی مسائل میں تھا، اصولی مسائل میں نہیں تھا۔

دوسری جانب کچھ حضرات وہ ہیں جو ہر اختلاف کو اصولی اختلاف وایمان وکفر کے اختلاف کا ہم پلہ سمجھتے ہیں اور اس سے وہی معاملہ کرتے ہیں جیسے اصولی اختلاف سے ہونا چاہئے، حالانکہ یہ اختلاف نہ کوئی مذموم ہے نہ ممنوع۔

فروعی اختلاف نہ مذموم ہے نہ ممنوع

اب ہم آگے بڑھتے ہوئے یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ان دونوں قسم کے اختلاف کا حکم و درجہ یکساں نہیں ہے؛ بلکہ دونوں کے درجہ میں ایسا ہی فرق ہے جیسے زمین و آسمان میں اور حق و باطل میں اور حرام وحلال میں ہے۔ مگر بعض لوگ اس فرق کو نظر انداز کر کے دونوں اختلافات کے ساتھ یکساں سلوک کرتے ہیں اور دونوں کو مذموم وحرام قرار دیتے ہیں اور ان آیات و احادیث سے استدلال کرتے ہیں جو اختلاف کی قسم اول کے متعلق وارد ہوئی ہیں۔

مگر ظاہر ہے کہ ان آیات واحادیث سے صرف اس اختلاف کی مذمت و برائی

ثابت ہوتی ہے جو بغیر دلیل شرعی نفسانیت وشرارت سے کیا جائے اور بنیادی ومسلمہ عقائد ومسائل میں ہو لیکن دوسری قسم کا اختلاف جو دلائل کی روشنی میں کیا جائے۔اور اجتہادی وفروعی مسائل میں ہو ان سے اس کا مذموم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

مثال کے طور پر قرآن میں متعدد جگہ فرمایا کہ:

﴿وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا﴾

(آل عمران : ۱۰۳)

(اللہ کی رسی کو مضبوط تھام لو اور آپس میں اختلاف نہ کرو۔)

ایک جگہ فرمایا:

﴿وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ تَفَرَّقُوْا وَاخْتَلَفُوْا مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ الْبَيِّنٰتُ وَاُولٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ.﴾

(آل عمران :۱۰۵)

(تم ان لوگوں کی طرح نہ ہو جاؤ جنہوں نے اختلاف کیا اور متفرق ہو گئے۔)

ان آیات میں جس اختلاف سے ممانعت کی گئی ہے وہ وہ اختلاف ہے جو کفّار کی طرح عقائد ومسلمات میں کیا جائے جس سے انسان اسلام سے خارج ہو جاتا یا کم از کم سنت کی شاہراہ سے ہٹ کر بدعت کی گمراہی میں ملوث ہو جاتا ہے۔

چناں چہ مذکورہ بالا آیات میں سے آل عمران کی آیت ۱۰۳ کی تفسیر میں مشہور اہل حدیث عالم مولانا جونا گڑھی کے ترجمۂ قرآن پر حواشی میں مولانا صلاح الدّین یوسف صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"وَلَا تَفَرَّقُوْا" اور پھوٹ نہ ڈالو" کے ذریعہ فرقہ بندی سے روک

دیا گیا، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مذکورہ دو اصولوں (تقوی اور اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑنا) سے انحراف کرو گے تو تمہارے درمیان پھوٹ پڑ جائے گی اور تم الگ الگ فرقوں میں بٹ جاؤ گے، چناں چہ فرقہ بندی کی تاریخ دیکھ لیجیے، یہی چیز نمایاں ہو کر سامنے آئے گی قرآن وحدیث کے فہم اور اس کی توضیح وتعبیر میں کچھ باہم اختلاف یہ فرقہ بندی کا سبب نہیں ہے، یہ اختلاف تو صحابہ وتابعین کے عہد میں بھی تھا؛ لیکن مسلمان فرقوں اور گرہوں میں تقسیم نہیں ہوئے۔‘‘

مذکورہ تشریح سے اتنی بات واضح ہوگئی کہ ہر اختلاف مذموم نہیں ہے؛ بل کہ قرآن وحدیث کے فہم اور تشریح وتوضیح اور تفسیر وتعبیر میں صحابہ میں بھی اختلاف ہوا ہے اور ایسا اختلاف گروہ بندی وفرقہ بندی کا سبب بھی نہیں جس سے قرآن نے روکا ہے۔

ہاں جنھوں نے ان اختلافات فرعیہ کی بنیاد پر فرقہ بندیاں کیں ہیں وہ ضرور ماخوذ ہوں گے۔ معلوم ہوا کہ اجتہادی مسائل کا اختلاف ان آیات میں مراد نہیں ہے؛ بل کہ ان سے مراد اصولی اختلاف ہے۔

اسی طرح حدیث میں جس اختلاف وافتراق سے منع کیا گیا ہے اس سے مراد بھی یہی پہلی قسم کا اختلاف ہے۔ حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

’’بنی اسرائیل بہتّر (۷۲) فرقوں میں بٹ گئے اور میری اُمت تہتر (۷۳) فرقوں میں بٹ جائے گی اور یہ سارے فرقے دوزخ میں جائیں گے سوائے ایک فرقہ کے صحابہ نے پوچھا کہ یا رسول اللہ وہ ایک فرقہ کون ہے؟ آپ نے فرمایا کہ وہ جو اس طریقہ پر قائم ہو جس پر میں اور میرے صحابہ قائم ہیں۔‘‘

اس حدیث میں جو اُمت کے اختلاف وافتراق کا ذکر کر کے سارے فرقوں کو جہنمی اور صرف ایک فرقہ کو جنتی قرار دیا گیا ہے، اس سے بھی یہ مسائل کا اختلاف مراد نہیں ہے؛ بل کہ عقائد واصول میں اختلاف مراد ہے، بعض لوگ اس حدیث کو پیش کر کے ان فرقوں سے حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی مکاتب فکر مراد لیتے اور ان مکاتب فکر کے لوگوں کو نعوذ باللہ جہنمی قرار دیتے ہیں؛ لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا، اس حدیث سے یہ اختلاف ہرگز مراد نہیں۔

چناں چہ اہل حدیث کے مشہور عالم علامہ عبید اللہ مبارکپوری رَحِمَہُ اللّٰہُ نے مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح میں مذکورہ حدیث کی شرح میں لکھا ہے:

''حدیث میں افتراق سے مراد مطلق افتراق نہیں ہے کہ اس میں وہ اختلاف بھی داخل ہو جائے جو فروعی مسائل میں خلفائے راشدین پھر دیگر صحابہ پھر تابعین پھر ائمہ مجتہدین کے زمانہ میں واقع ہوا؛ بل کہ مراد اس سے ایک خاص اختلاف وافتراق ہے اور وہ اختلاف وتفرق ہے جس سے پارٹیاں اور جماعتیں بن گئیں اور بعض نے بعض سے جدائی اختیار کی جو آپسی محبت والفت اور تعاون وتناصر پر قائم نہیں ہیں؛ بل کہ اس کی ضد یعنی ہجر، قطع تعلق عداوت اور بغض اور ایک دوسرے کی تضلیل وتکفیر وتفسیق پر قائم ہیں (پھر فرمایا کہ) کہا گیا ہے کہ اس اختلاف سے مراد اصول اور عقائد میں بدعتیں پیدا کرنا ہے۔ نہ کہ فروعات اور عملیات میں الخ۔''(۱)

علامہ عبید اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ کی مذکورہ عبارت سے واضح ہوا کہ اس حدیث

(۱) مرقاۃ المفاتیح

میں وہ اختلاف مراد نہیں ہے جو فروعی و اجتہادی مسائل میں صحابہ وتابعین و ائمہ مجتہدین جیسے امام شافعی وامام مالک وامام ابوحنیفہ وامام احمد وامام اوزاعی وامام سفیان ثوری رحمہم اللہ وغیرہ کے زمانوں میں واقع ہوا۔

الغرض آیات واحادیث میں جس اختلاف کی مذمت و برائی آئی ہے، اس سے پہلی قسم کا اختلاف مراد ہے یا اس سے مراد گروہ بندی و پارٹی بازی ہے، جس کی بنا پر ایک دوسرے کی تکفیر وتفسیق وتضلیل کی جائے اوران جزوی مسائل کی بنا پر حسد و بغض رکھا جائے، یہ بلا شبہ سخت قبیح چیز ہے رہا فروعی مسائل میں آراء کا اختلاف جو قرآن وحدیث کے فہم اوران کی تعبیر وتشریح میں تفاوت کی بنا پر واقع ہوا وہ نہ قرآن وحدیث میں مذموم ٹھہرایا گیا نہ ممنوع قرار دیا گیا۔

فروعی اختلاف رکھنے والوں کے ساتھ سلوک

اوراسی لیے فروعی اختلاف کے باوجود ایک دوسرے سے عداوت ودشمنی یا ایک دوسرے پر ملامت و مذمت یا طعن وتشنیع کا رویہ اختیار کرنے کی اجازت نہیں ہے؛ بل کہ تمام ائمہ وعلما کا احترام اور عظمت کرنا چاہیے اوران سے محبت والفت کا طریق اپنانا چاہیے۔ چناں چہ سلفِ صالحین کے یہاں یہی نقشہ نظر آتا ہے۔

امام ابن بطہ رحمہ اللہ حضرات صحابہ کے مابین ہونے والے اختلافات فرعیہ کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”فإن أصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم اختلفوا في الحلال والحرام ومخارج الأحكام، فلم يخطئ بعضهم بعضا، فهم من أن يبدع بعضهم بعضا أبعد وهم من أن يكفر بعضهم بعضا بالتأويل أبعد.“

(بلا شبہ حضرات صحابہ نے حلال وحرام اور مخارج احکام میں اختلاف کیا ہے؛ مگر ان میں سے بعض بعض کو خطاوار نہیں قرار دیتے تھے، پس ان حضرات میں سے بعض بعض کو مبتدع قرار دیں یہ تو اور بعید ہے اور ان میں سے بعض بعض کو تاویل سے کافر ٹھہرائیں یہ تو اور بھی بعید ہے۔)(۱)

امام یحییٰ بن سعید تابعی رحمہ اللہ نے بڑی حقیقت افروز بات بیان فرمائی:

"أهل العلم أهل توسعة، و ما برح المفتون يختلفون، فيحلل هذا، و يحرم هذا ، فلا يعيب هذا على هذا، و لا هذا على هذا."

(اہل علم توسع رکھنے والے ہیں اور ہمیشہ سے حضرات مفتیان میں مسائل میں اختلاف رہا ہے کہ یہ مفتی کسی چیز کو حلال کہتے ہیں تو دوسرے مفتی اس کو حرام قرار دیتے ہیں؛ لیکن نہ یہ ان پر کوئی عیب لگاتے نہ وہ ان پر کوئی نکتہ چینی کرتے۔)(۲)

اور اسی لیے حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ نے لوگوں سے یہ فرمایا تھا:

"إذا رأيت الرجل يعمل العمل الذي قد اختلف فيه وأنت ترى غيره فلا تنهه."

(اگر تو کسی شخص کو کوئی ایسا کام کرتے دیکھے جس میں اختلاف ہے اور تیری رائے اس کے خلاف ہو تو تو اس کو منع نہ کرنا۔)(۳)

---

(۱) الابانة: ۲۴۱/۶

(۲) تذكرة الحفاظ: ۱۲۴/۱

(۳) الفقيه و المتفقه: ۳۵۵/۲

بل کہ اس سے بھی آگے سلف کا خیال یہ تھا کہ یہ فروعی اختلافات امت کے حق میں رحمت ہیں اور ان اختلافات کا نہ ہونا کوئی پسندیدہ بات نہیں ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے:

"ما سرني لو أن أصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم لم يختلفوا؛ لأنهم لو لم يختلفوا لم تكن رخصةً."

(میرے لیے یہ بات کوئی خوشی ومسرت کی نہیں کہ صحابۂ رسول میں کوئی اختلاف نہ ہوتا؛ کیوں کہ وہ اگر اختلاف نہ کرتے تو امت کے لیے کوئی رخصت کا پہلو نہ ہوتا۔)(۱)

اور حضرت قاسم بن محمد رحمہ اللہ نے فرمایا:

"كان اختلاف أصحاب رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم رحمةً لهؤلاء الناس."

(حضرات صحابہ کا اختلاف ان لوگوں کے لیے رحمت تھا۔)(۲)

انہی قاسم بن محمد رحمہ اللہ نے ایک موقعہ پر یہ فرمایا:

" كان اختلاف أصحاب رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم مما نفع الله به، فما عملت منه من عمل لم يدخل نفسك منه شيء."

(حضرات صحابۂ رسول کا اختلاف ان امور میں سے ہے جن سے اللہ نے نفع پہنچایا؛ لہٰذا ان میں سے کسی بھی عمل کو تو اختیار کر لے تو

(۱) الفقيه و المتفقه: ۳۳۶/۲

(۲) حلية الاولياء: ۱۱۹/۷

تیرے نفس میں کوئی شک شبہ نہ داخل ہوگا۔)(۱)

اور یہی حال ان مسائل اجتہادی میں جمہور امت کا اب تک رہا ہے، اور اسی میں خیر بھی ہے، علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے کس قدر واضح الفاظ میں اہل اسلام کا اس طرز عمل کا مقام مدح میں تذکرہ کیا ہے؟ وہ کہتے ہیں کہ:

" وأما من ترجح عنده فضل إمام على إمام أو شيخ على شيخ بحسب اجتهاده، كما تنازع المسلمون: أيهما أفضل الترجيع أو تركه؟ أو إفراد الإقامة أو تثنيتها؟ وصلاة الفجر بغلس أو الإسفار بها؟ والقنوت في الفجر أو تركه؟ والجهر بالتسمية أو المخافتة بها، أو ترك قراء تها؟ ونحو ذلك: فهذه مسائل الاجتهاد التي تنازع فيها السلف والأئمة ، فكل منهم أقرّ الآخر على اجتهاده، من كان فيها اصاب الحق فله أجران ، ومن كان قد اجتهد، فأخطأ فله أجر ، وخطؤه مغفور له ، فمن ترجح عنده تقليد الشافعي لم يُنكِر على من ترجح عنده تقليد مالك ، ومن ترجح عنده تقليد أحمد لم يُنكِر على من ترجح عنده تقليد الشافعي."

(اور رہا وہ شخص جس کے نزدیک اس کے اجتہاد سے ایک امام کا دوسرے امام سے افضل ہونا یا ایک عالم کا دوسرے عالم سے بہتر ہونا راجح قرار پایا، جیسے مسلمانوں نے اختلاف کیا ہے کہ اذان میں ترجیع

(۱) الفقیہ و المتفقه: ۲/۳۳۴

افضل ہے یا اس کا ترک؟ یا اقامت میں کلمات کا دو دو بار کہنا یا ایک ایک مرتبہ؟ اور فجر کی نماز غلس میں بہتر ہے یا اسفار میں؟ اور فجر میں قنوت افضل ہے یا اس کا ترک؟ بسم اللہ میں جہر ہے یا آہستہ پڑھنا یا اس کا نہ پڑھنا؟ وغیرہ، یہ اجتہادی مسائل ہیں جن میں سلف اور ائمہ نے اختلاف کیا ہے؛ لہٰذا جو شخص ان میں سے دوسرے کو اس کے اجتہاد پر برقرار رکھے تو ان میں سے جو حق کو پا گیا اسے دو اجر ہیں اور جس نے اجتہاد کیا اور خطا کر گیا تو اسے ایک اجر ہے اور اس کی خطا معاف ہے، لہٰذا جس کے نزدیک امام شافعی رحمہ اللہ کی تقلید راجح ہوئی وہ امام مالک رحمہ اللہ کی تقلید کو راجح سمجھنے والے پر انکار نہ کرے اور جس کے نزدیک امام مالک رحمہ اللہ کی تقلید راجح قرار پائی وہ امام شافعی رحمہ اللہ کی تقلید کو راجح سمجھنے والے پر انکار نہ کرے۔)(۱)

لہٰذا ائمہ کے درمیان ہونے والے اختلاف کو اسی حد میں رکھنے کی کوشش ہونی چاہئے؛ لیکن اب بعض لوگوں نے اسی کو حق و باطل کا معیار قرار دے کر امت کے شیرازے کو منتشر کرنا شروع کر دیا ہے اور خود کے اختیار کردہ مسئلے و مسلک کو صحیح و درست اور دوسرے کے مسلک کو باطل قرار دینے کی مذموم کوشش کی جاتی ہے، یہاں تک کہ ائمہ فقہا کی توہین و تذلیل کو دین سمجھنے و سمجھانے کی فکر کی جاتی ہے، یہ غلو کی وہ صورت ہے جس سے امت میں انتشار کا رونما ہونا یقینی بات ہے۔ حالاں کہ ہمارے خلاف ایک جانب عیسائی مشنریاں سرگرم عمل ہیں اور مسلمانوں کو دین و ایمان سے محروم کرنے اور عیسائی بنانے کی زبردست پیمانے پر کوششیں کر رہی ہیں۔

(۱) مجموع الفتاوی: ۲۰/۲۹۲-۲۹۳

دوسری جانب قرآن وسنت اور اس کے علوم کو مٹانے کی سازشیں بھی مال و دولت کا ایک بڑا حصہ لگا کر کی جارہی ہیں، پھر ایک طرف دیکھو تو مختلف باطل عقائد و نظریات کے حامل مذاہب اپنے اپنے نظریات وعقائد کو پھیلانے میں لگے ہوئے ہیں، جس سے مسلمانوں کے عقائد برباد ہوتے جارہے ہیں، تو دوسری جانب تجدد پسندی وموڈرنیزم نے مسلمانوں میں کھلے عام اباحیت پسندی وآزادی فکر کے جراثیم پیدا کردئے ہیں، ان سب حالات کے تناظر میں اگر ہم اپنا جائزہ لیں تو کیا ہمارے لیے کوئی گنجائش اس کی ہوسکتی ہے کہ ہم فروعی واجتہادی مسائل میں جن میں خود صحابہ کے دور سے اختلاف چلا آرہا ہے، بحث ومباحثے کا دروازہ کھولیں اور ان اختلافات کو اس حد تک پہنچادیں جیسے کوئی کفر وایمان کا اختلاف ہو؟

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللہ نے اسی حالت زار پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا:

''میرے نزدیک اس جنگ وجدل کا ایک بہت بڑا سبب فروعی اور اجتہادی مسائل میں تحزب وتعصب اور اپنی اختیار کردہ راہ عمل کے خلاف کو عملاً باطل اور گناہ قرار دینا اور اس پر عمل کرنے والوں کے ساتھ ایسا معاملہ کرنا ہے جو اہل باطل اور گمراہوں کے ساتھ کرنا چاہئے۔ اس پر تمام امت کا اتفاق بھی ہے اور عقلاً اس کے سوا کوئی صورت بھی دین پر عمل کرنے کی نہیں ہے کہ جو لوگ خود درجہ اجتہاد کا نہیں رکھتے وہ اجتہادی مسائل میں کسی امام مجتہد کا اتباع کریں اور جن لوگوں نے اپنے نفس کو آزادی و ہوا پرستی سے روکنے کے لیے دینی مصلحت سمجھ کر ایک امام مجتہد کا اتباع اختیار کرلیا ہے وہ قدرتی طور پر

ایک جماعت بن جاتی ہے، اسی طرح دوسرے امام مجتہد کا اتباع کرنے والے ایک دوسری جماعت کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، اگر جماعت بندی مثبت انداز میں صرف اجتہادی مسائل کی حد تک اپنی تعلیمی و عملی آسانیوں کے لیے ہو تو نہ اس میں کوئی مضائقہ ہے نہ کوئی تفرقہ، نہ ملت کے لیے اس میں کوئی مضرت۔ مضرت رساں اور تباہ کن ایک تو اس کا منفی پہلو یہ ہے کہ اپنی رائے اور اختیار سے اختلاف رکھنے والوں کے ساتھ جنگ و جدل اور دوسرے ان فروعی مسائل کی بحثوں میں غلو کہ سارا علم و تحقیق کا زور اور بحث و تمحیص کی طاقت اور عمر کے اوقات عزیز انہی بحثوں کی نذر ہو جائیں ...... آگے چل کر فرماتے ہیں کہ ...... اسی کے ساتھ دوسری بھاری غلطی ان اجتہادی مسائل میں اختلاف کے حدود کو توڑ کر تفرق و تشتت اور جنگ و جدل اور ایک دوسرے کے ساتھ استہزا و تمسخر تک پہنچ جانا ہے، جو کسی شریعت و ملت میں روا نہیں، افسوس کہ یہ سب کچھ خدمت علم دین کے نام پر کیا جاتا ہے اور جب یہ معاملہ ان علما کے متبعین عوام تک پہنچتا ہے تو وہ اس لڑائی کو جہاد قرار دے کر لڑتے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ جس قوم کا جہاد خود اپنے ہی دست و بازو سے ہونے لگے اس کو کسی غنیم کی مدافعت اور کفر و الحاد کے ساتھ جنگ کی فرصت کہاں؟''(۱)

الحاصل اختلاف کی وہ قسم جس میں صرف فروعی و اجتہادی مسائل میں آراء مختلف ہوتی ہیں، اس میں نہ تشدد جائز ہے، نہ ایک دوسرے کو غلط قرار دینے کی کوشش

(۱) وحدت امت: ۱۷-۲۱

کوئی محمود کام ہے، بلکہ اس میں ہمیشہ سے امت کا یہی طرز عمل رہا اور ہونا چاہئے کہ ایک دوسرے کا احترام وادب، ان کی خدمات وکوششوں کا اعتراف، ان کی خدمات وکارناموں سے استفادہ جاری رہے، ورنہ یہ وہ غلو پسندی ہے جس کا وبال آج امت اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کررہی ہے۔

محض طریق کار کا اختلاف کوئی اختلاف نہیں

یہاں بطور تتمیم فائدہ ایک بات مزید عرض کردینا مناسب ہے، وہ یہ کہ ایک اختلاف وہ ہوتا ہے جو محض کسی کام کے طریق کار کے لحاظ سے پیدا ہوتا ہے، کہ ایک شخص یا ایک جماعت یا ایک انجمن ایک دینی کام کے لیے اپنی سوچ وفکر سے کسی اپنی سہولت یا مصلحت یا ضرورت کے تقاضے سے ایک طریق کار منتخب کرلیتی ہے اور دوسرے لوگ یا دوسری جماعت اسی کام کے لیے ایک دوسرا طریق کار تجویز کرلیتی ہے۔ظاہر ہے کہ اس اختلافِ طریق کار کو حقیقت میں اختلاف ہی نہیں کہہ سکتے، یہ ظاہراوصورۃً اختلاف ہے، حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں؛ اس لیے اس کو اختلاف نہیں؛ بل کہ تعدد سے تعبیر کرنا مناسب ہے، جیسے تعلیم کے لیے یا اصلاح وتربیت کے لیے یا دعوت وتبلیغ کے لیے مختلف صورتوں وشکلوں سے کام کیا جاسکتا ہے اور کیا جاتا ہے؛ مگر یادرکھنے کی بات یہ ہے کہ یہ اختلاف مذاق درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے؛ لہٰذا ایسے اختلاف کو اختلاف قرار دے کر اپنے طریق کار سے الگ دوسرا طریق کار رکھنے والوں کو برا بھلا کہنا یا مطعون سمجھنا یا کرنا یا ان سے نفرت وکدورت ظاہر کرنا یہ سب غلو وتجاوز کی ناپاک شکلیں ہے، جس سے نہایت درجہ پرہیز کرنا چاہئے؛ مگر عجیب بات ہے کہ آج امت میں اس سلسلہ میں بے حد غلو وتجاوز کیا جارہا

ہے، حتی کہ بعض لوگ محض اس طریق کار کے اختلاف وتعدد کو یہاں تک پہنچا دیتے ہیں کہ سلام وکلام تک ایک دوسرے سے بند ہو جاتا ہے اور دوسرے طریق پر کام کرنے والوں کے ساتھ وہ رویہ اپنایا جاتا ہے جو کسی ناجائز وحرام کام کے مرتکب لوگوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ اس قسم کی ذہنیت رکھنے والوں کو اولاً یہ سوچنا چاہیے کہ اگر دوسرا فریق بھی ان کے بارے میں یہی رویہ اختیار کرے تو کیا وہ اس کو گوارا کرتے ہیں؟ اور کیا دوسرے فریق کا یہ الزام کوئی حیثیت ان کے پاس رکھتا ہے کہ وہ ہمارے طریقہ پر کام نہیں کرتے؟ نہیں اور ہرگز نہیں، تو پھر ان حضرات کو اس کا جواز کہاں سے مل گیا کہ اپنے نظام عمل وطریق کار پر دوسروں کو اصرار کریں اور اس کے خلاف کسی اور طریق کار کو قبول و برداشت نہ کریں؟ کیا اسی کا نام غلو فی الدین نہیں؟ غور کیا جائے۔

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مفتی اعظم حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کی ایک نہایت اہم تحریر جو اسی سلسلے میں ہے، اس کو اپنی اس کتاب کا جزو بنا دوں اور اپنی تحریر کو اس سے زینت و رونق دوں؛ لہٰذا اس کو آپ کے رسالے ''وحدت امت'' سے نقل کرتا ہوں: وھو ھذا:

> ''ہماری دینی جماعتیں جو تعلیمِ دین یا ارشادِ تلقین یا دعوت وتبلیغ اور اصلاحِ معاشرہ کے لیے قائم ہیں اور اپنی اپنی جگہ مفید خدمات بھی انجام دے رہی ہیں ان میں بہت سے علما وصلحا اور مخلصین کام کر رہے ہیں اگر یہی متحد ہو کر تقسیم کار کے ذریعہ دین میں پیدا ہونے والے تمام رخنوں کے انسداد کی فکر اور امکانی حد تک باہم تعاون کرنے لگیں اور اقامتِ دین کے مشترک مقصد کی خاطر ہر جماعت دوسری کو اپنا دست و بازو

سمجھے اور دسروں کے کام کی ایسی ہی قدر کریں جیسی اپنے کام کی کرتے ہیں تو یہ مختلف جماعتیں اپنے اپنے نظام میں الگ رہتے ہوئے بھی اسلام کی ایک عظیم الشان طاقت بن سکتی ہیں اور تقسیم عمل کے ذریعہ اکثر دینی ضرورتوں کو پورا کرسکتی ہیں۔''

مگر عموماً یہ ہورہا ہے کہ ہر جماعت نے جو اپنے سعی وعمل کا ایک دائرہ اور نظامِ عمل بنایا ہے عملی طور پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خدمتِ دین کو اسی میں منحصر سمجھ رہے ہیں، گو زبان سے نہ کہیں، دوسری جماعتوں سے اگر جنگ وجدل بھی نہیں تو بے قدری ضرور دیکھی جاتی ہے اس کے نتیجہ میں ان جماعتوں میں بھی ایک قسم کا تشتت پایا جاتا ہے، غور کرنے سے اس کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقصد سب کا اگرچہ دین کی اشاعت، حفاظت اور مسلمان کی علمی، عملی، اخلاقی اصلاح ہی ہے؛ لیکن اس مقصد کے حاصل کرنے کے لیے کسی نے ایک دارالعلوم قائم کرکے تعلیمِ دین کی اہم خدمت انجام دی، کسی نے ایک تبلیغی جماعت بنا کر رشد وہدایت کا فرض ادا کیا، کسی نے کوئی انجمن بنا کر احکام دین کی نشر واشاعت کا تحریری انتظام کیا، کسی نے فتویٰ کے ذریعہ خلق خدا کو ضروری احکام بتانے کے لئے دارالافتاء قائم کیا، کسی نے اسلام کے خلاف ملحدانہ تلبیسات کے جواب کے لئے تصنیفات کا یا ہفتہ واری، ماہواری رسالہ واخبار کا سلسلہ جاری کیا، یہ سب کام اگرچہ صورت میں مختلف ہیں، مگر درحقیقت ایک مقصد کے اجزاء ہیں، ان مختلف محاذوں پر جو مختلف جماعتیں کام کریں گی یہ ضرور ہے کہ ہر ایک کا نظامِ عمل مختلف ہوگا اس لئے ہر جماعت نے بجا طور پر سہولت کے لئے اپنے اپنے مذاق اور ماحوال کے مطابق ایک نظام عمل اور اس کے اصول وقواعد بنا رکھے ہیں اور ہر جماعت ان کی پابند ہے، یہ ظاہر ہے کہ اصل مقصد تو منصوص اور قطعی اور قرآن وسنت

سے ثابت ہے اس سے انحراف کرنا قرآن وسنت کے حدود سے نکلنا ہے؛ لیکن یہ اپنا بنایا ہوا نظامِ عمل اور اس کے تنظیمی اصول وقواعد نہ منصوص ہیں، نہ ان کا اتباع از روئے شرع ہر ایک کے لیے ضروری ہے؛ بل کہ جماعت کے ذمہ داروں نے سہولت عمل کے لئے ان کو اختیار کرلیا ہے ان میں حسبِ ضرورت تبدیلیاں وہ خود بھی کرتے رہتے ہیں اور حالات اور ماحول بدلنے پر اس کو چھوڑ کر کوئی دوسرا نظام عمل بنا لینا بھی کسی کے نزدیک ناجائز یا مکروہ نہیں ہوتا۔ مگر اس میں عملی غلو تقریباً ہر جماعت میں یہ پایا جاتا ہے کہ اپنے مجوزہ نظام عمل کو مقصد ومنصوص کا درجہ دیدیا گیا، جو شخص اس نظام عمل میں شریک نہیں اگرچہ مقصد کا کتنا ہی عظیم کام کررہا ہو اس کو اپنا بھائی، اپنا شریک کار نہیں سمجھا جاتا، اور اگر کوئی شخص اس نظام عمل میں شریک تھا، پھر کسی وجہ سے اس میں شریک نہ رہا تو عملاً اسے اصل مقصد اور دین سے منحرف سمجھ لیا جاتا ہے اور اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جاتا ہے جو دین سے انحراف کرنے والوں کے ساتھ ہونا چاہئے، اگرچہ وہ اصل مقصد یعنی اقامت دین کی خدمت پہلے سے بھی زیادہ کرنے لگے، اس غلو کے نتیجہ میں وہی تحزب وتعصب اور گروہ بندی کی آفتیں اچھے خاصے دیندار لوگوں میں پیدا ہوجاتی ہیں، جو جاہلی عصبیتوں میں مبتلا لوگوں میں پائی جاتی ہیں۔ (۱)

اصولی اختلاف مذموم وممنوع ہے

اب دیکھئے اصولی اختلاف کا شرعی حکم کیا ہے؟ جس طرح فروعی اختلاف کو بعض لوگ اصولی اختلاف کے درجے میں رکھ کر اس کو حرام و ناجائز کہتے، اور ان آیات واحادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں اختلاف کی مذمت آئی ہے، اسی طرح بعض لوگ اصولی اختلاف کو فروعی اختلاف کا درجہ دیکر عجیب منطق سے کام

(۱) وحدت امت: ۲۲-۲۴

لیتے اوراس اختلاف کوبھی جائز وروار کھتے ہیں۔یادرکھنا چاہئے کہ جس طرح فروعی اختلاف کواصولی اختلاف کا درجہ دینا غلط و بےاعتدالی کی بات ہےاسی طرح اصولی اختلاف کوجزئی وفروعی اختلاف کا درجہ دیکراس کوروارکھنا بھی صحیح نہیں ؛بل کہ ایک بنیادی غلطی ہے۔

کیوں کہ نصوص شرعیہ میں اصولی اختلاف کی دونوں قسموں کو مذموم وحرام قرار دیا گیا ہے اور اس قسم کے اختلاف پر قرآن و حدیث میں سخت وعید بھی آئی ہے۔یہاں محض نمونے کےطور پر چند دلائل کی جانب اشارہ کرتا ہوں۔

پہلی قسم کے اختلاف کے بارے میں یہ آیت وارد ہوئی ہے:

﴿وَاِنَّ الَّذِیْنَ اخْتَلَفُوْا فِی الْکِتٰبِ لَفِیْ شِقَاقٍ بَعِیْدٍ﴾

(البقرۃ : ۱۷۶)

(اور بلا شبہ وہ لوگ جنھوں نے کتاب اللہ میں اختلاف کیا وہ بڑے دور کے جھگڑے میں پڑے ہوئے ہیں۔)

اسی طرح یہ آیت بھی اصولی اختلاف کے متعلق ہے:

﴿کَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِیّٖنَ مُبَشِّرِیْنَ وَ مُنْذِرِیْنَ وَ اَنْزَلَ مَعَهُمُ الْکِتٰبَ بِالْحَقِّ لِیَحْکُمَ بَیْنَ النَّاسِ فِیْمَا اخْتَلَفُوْا فِیْهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِیْهِ اِلَّا الَّذِیْنَ اُوْتُوْهُ مِنْ بَعْدِ مَاجَآءَتْهُمُ الْبَیِّنٰتُ بَغْیًا بَیْنَهُمْ فَهَدَی اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِمَا اخْتَلَفُوْا فِیْهِ مِنَ الْحَقِّ بِاِذْنِهٖ وَاللّٰهُ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ﴾ (البقرۃ : ۲۱۳)

(لوگ ایک ہی امت تھے پھر اللہ نے حضرات انبیا خوش خبری دینے

و ڈرانے والے ان کے پاس بھیجے اور ان کے ساتھ حق والی کتابیں نازل کی، تاکہ وہ لوگوں کے درمیان ان باتوں کا فیصلہ کریں جن میں وہ اختلاف کرتے ہیں اور اس میں اختلاف نہیں کیا؛ مگر انہی لوگوں نے جن کو وہ کتاب دی گئی تھی، محض آپسی ضد کی وجہ سے جب کہ ان کے پاس واضح نشانیاں آچکی تھیں، پس اللہ نے وہ امر حق جس میں وہ اختلاف کرتے تھے ان لوگوں کو بتادیا جو ایمان والے تھے، اللہ جس کو چاہتا ہے اسے راہ راست کی ہدایت دیدیتا ہے۔)

نیز یہ آیت کریمہ بھی اسی اصولی اختلاف کی مذمت بیان کررہی ہے:

﴿وَلٰكِنِ اخْتَلَفُوْا فَمِنْهُمْ مَّنْ اٰمَنَ وَمِنْهُمْ مَّنْ كَفَرَ﴾ (البقرۃ: ۲۵۳)

(اور لیکن ان لوگوں نے اختلاف کیا، پس ان میں سے کچھ ایمان لائے اور کچھ لوگوں نے کفر کیا۔)

ان آیات میں ظاہر ہے کہ وہ اختلاف مراد ہے جس سے اسلام وکفر کا اختلاف پیدا ہوتا ہے، اللہ سے منع کیا گیا، اس پر وعید سنائی گئی، اس کا رد کیا گیا ہے۔

اور اصولی اختلاف میں سے دوسری قسم جس سے سنت و بدعت کا اختلاف پیدا ہوتا ہے وہ بھی مذموم ہے؛ اس سلسلے میں احادیث وارد ہیں اور وہ مشہور حدیث جو افتراق امت کے بارے میں آئی وہ سب کے سامنے ہے۔

(۱) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« افترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقةً وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقةً

وتفترق أمتي على ثلاث و سبعين فرقةً.»

(یہود اکہتر یا بہتّر فرقوں میں بٹ گئے اور نصاری بھی اکہتر یا بہتر فرقوں میں بٹ گئے اور میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی۔)(۱)

(۲) حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

« ليأتين على أمتي ما أتى على بني اسرائيل حذو النعل بالنعل حتى إن كان فيهم من أتى أمه علانية لكان في أمتي من يصنع ذلک، وإن بني اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة و تفترق أمتي على ثلاث و سبعين ملة ، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: و من هي يا رسول اللّٰه! قال: ما أنا عليه و أصحابي.»

(ضرور بالضرور میری امت پر وہ زمانہ آئے گا جو بنی اسرائیل پر آیا تھا جس طرح جوتا جوتے کے برابر ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر ان لوگوں میں کوئی ایسا تھا جس نے اپنی ماں سے علانیہ منہ کالا کیا تھا تو میری امت میں بھی ایسا کرنے والا ہوگا، اور بلا شبہ بنی اسرائیل بہتر فرقوں میں بٹ گئے تھے اور میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی، جن میں سے ایک کے سوا سب کے سب جہنم میں جائیں گے۔ صحابہ نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! وہ کونسا فرقہ ہے؟ فرمایا کہ وہ فرقہ جو میرے اور صحابہ کے

(۱) ابو داود: ۴۵۹۶، السنن الكبرى بيهقي: ۱۰/ ۲۰۸، مستدرک: ۱/ ۲۱۷، السنة لابن ابی عاصم: ٦٦

طریقہ پر ہے۔)(۱)

(۳) حضرت انس رضی اللہ عنہ بن مالک سے روایت کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«تفترق هذه الأمة على ثلاث و سبعين فرقة، كلهم في النار إلا واحدة، قالوا: وما هي تلك الفرقة؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي.»

(یہ امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی، سوائے ایک کے وہ سب کے سب جہنم میں جائیں گے۔ صحابہ نے معلوم کیا کہ وہ کونسا فرقہ ہے؟ تو فرمایا کہ جو میرے اور میرے صحابہ کے طریقہ پر قائم ہے۔)(۲)

(۴) حضرت امیر معاویۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«ألا إن من كان قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين و سبعين ملة و إن هذه الأمة ستفترق على ثلاث و سبعين ملة، ثنتان و سبعون في النار و واحدة في الجنة وهي الجماعة. وفي رواية زيادة: و إنه سيخرج من أمتي أقوام تجارى بهم تلك الأهواء كما يتجارى الكلب لصاحبه، لا يبقى منه عرق، ولا مفصل إلا دخله.»

(خبردار رہو کہ تم سے پہلے جو اہل کتاب گزرے ہیں وہ بہتر فرقوں

---

(۱) ترمذی: ۲۶۴۱، مستدرک حاکم: ۱/۲۱۸

(۲) معجم اوسط طبرانی: ۵/۱۳۷، معجم صغیر طبرانی: ۲/۳۰

میں بٹ گئے تھے اور یہ امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی بہتر جہنم میں جائیں گے اور ایک جنت میں اور وہ جماعت ہے......ایک روایت میں یہ اضافہ ہے......اور میری امت میں ایسے لوگ ظاہر ہوں گے جن میں یہ خواہشات اس طرح رچی وبسی ہوئی ہوں گی جیسے کہ کتے کاٹے کا زہر کہ کوئی رگ اور کوئی جوڑ ایسا نہیں رہتا جس میں یہ بیماری نہ گھس جائے۔)(۱)

نیز ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے فرمایا:

« اوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة، وان كان عبدا حبشيا ، فإنه من يعش منكم بعدى ، فسيرى اختلافا كبيرا، فعليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ ، وإياكم و محدثات الامور ، فإن كل محدثة بدعة ، و كل بدعة ضلالة. »

(میں تمہیں اللہ سے ڈرنے اور امیر کی سمع و طاعت کی وصیت کرتا ہوں، اگر چہ کہ وہ حبشی غلام ہی کیوں نہ ہو، کیوں کہ میرے بعد تم میں سے جو رہے گا وہ بڑا اختلاف دیکھے گا، پس تم پر میری اور میرے ہدایت یافتہ خلفاء راشدین کا طریقہ لازم ہے، اس کو مضبوط تھام لو اور اپنے دانتوں سے کسکے پکڑ لو اور نئی نئی باتوں سے بچو، کیوں کہ (دین میں) ہر نئی بات بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔)(۲)

(۱) ابو داود: ۴۵۹۷، السنة لابن ابی عاصم: ۲، مسند الشاميين: ۲/ ۱۰۸، مسند احمد: ۱۶۹۷۹، مستدرک: ۱/ ۲۱۸، معجم کبیر طبرانی: ۱۴/ ۳۰۱

(۲) ابن ماجه: ۴۲، مسند بزار: ۴۲۰۱، مستدرک: ۳۲۹، مسند احمد: ۱۷۱۸۴، السنة للمروزی: ۶۹، معجم کبیر: ۱۵۰۲۱، السنة لابن ابی عاصم: ۵۴، شعب الایمان: ۱۱۰۷

اور امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے اور امام ترمذی وامام بزار وامام ابویعلی رحمہم اللہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور امام ابو یعلی رحمہ اللہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایک بار اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے اور ہم لوگ تقدیر کے بارے میں بحث کررہے تھے، پس آپ غصہ ہو گئے یہاں تک کہ آپ کا چہرہ ایسا سرخ ہو گیا گویا کہ آپ کے گالوں میں انار کے دانوں کا رس نچوڑ دیا گیا ہے۔ پس آپ نے فرمایا:

« أبهذا أمرتم، أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم، عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه. »

(کیا اسی کا تمھیں حکم دیا گیا یا میں اسی کو دیکر تمہارے پاس بھیجا گیا ہوں؟ تم سے پہلے لوگ اسی وقت ہلاک ہوئے جب انھوں نے اس معاملے میں جھگڑا کیا، میں تم کو قسم دیتا ہوں، میں تم کو قسم دیتا ہوں کہ اس میں جھگڑا نہ کرو۔)(۱)

اور حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم لوگ اللہ کے رسول کے دروازے کے پاس قرآن میں بحث کررہے، ایک ایک شخص ایک آیت نکال رہا تھا اور دوسرا دوسری آیت، پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے، (اور غصہ کی وجہ سے ایسے سرخ ہورہے تھے) گویا آپ کے گالوں میں انار کے دانے کا رس گھول دیا گیا ہو، پھر فرمایا کہ: کیا اے لوگو! کیا اسی لیے تم پیدا کیے گئے ہو یا اسی کا تم کو حکم دیا گیا ہے؟ میرے بعد کافر بن کر ایک دوسرے کی گردن نہ مارو۔(۲)

(۱) مسند احمد: ۶۸۴۵،ترمذی: ۲۱۳۳،مسند بزار: ۱۰۰۶۳،مسند ابو یعلی: ۳۱۲۱
(۲) معجم اوسط طبرانی: ۸/۲۲۵

ان احادیث میں جس اختلاف و افتراق کا ذکر ہے اس سے مراد وہ اختلاف ہے جس سے انسان سنت رسول وطریق اصحاب رسول کی شاہراہ سے کٹ جاتا اور خواہشات وبدعات کی دلدل میں گر جاتا ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ اس قسم کے اختلاف کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ؛ بل کہ یہ ممنوع و مذموم ہے، جس سے بچنا واجب و لازم ہے۔مگر یہاں بھی بعض لوگوں کا رویہ انتہائی حیرت ناک یہ ہے کہ وہ اس قسم کے اختلاف کو ہلکا وخفیف ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اوراس کوفروعی اختلاف کے درجے میں رکھتے ہیں۔

دعوت اتحاد سے وحدت ادیان تک

اس قسم کی ذہنیت ہمارے جدید تعلیم یافتہ طبقے میں یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ ایک مرتبہ بنگلور کی ایک مسلم کالج میں کسی تقریب کے موقعہ سے ایک مشہور ومعروف ہندو سادھو کو مدعو کیا گیا اور کالج کے طلبہ کے سامنے ان کی تقریر کرائی گئی، پھر کالج کے ایک ذمہ دار نے اپنے خطاب میں ان سے کہا کہ ’’ہمارے مذہب اورآپ کے مذہب کے درمیان کوئی بنیادی فرق نہیں ہے،صرف عبادت کے طریقے کا فرق ہے‘‘۔جب اس جلسے کی رپورٹ اخبارات میں شائع ہوئی تو احقر نے اسی وقت اس کا نوٹس لیا اوراس کا جواب لکھ کر اخبارات کو بھیجا،بعض اخبارات نے شائع کیا اور بعض جو اس قسم کی ذہنیت کے مؤید ہیں انھوں نے شائع نہیں کیا۔اس واقعہ سے اندازہ کیجیے کہ اس قسم کی ذہنیت اسلام وکفر کے مابین بھی اتحادواتفاق کی قائل ہوگئی،کیا کوئی معمولی سے معمولی مسلمان سے بھی یہ بات پوشیدہ ہے کہ اسلام اور بتوں کی پرستش کا کوئی جوڑ واتحاد ممکن نہیں اور یہ کہ توحید ورسالت وآخرت اسلام کے وہ بنیادی عقائد ہیں جن کو مانے بغیر کوئی نجات کا تصورنہیں کرسکتا اور یہ بھی معلوم ہے کہ ہندولوگوں میں ان عقائد کا کوئی تصورنہیں تو

پھر دونوں ایک کیسے ہو سکتے ہیں؟ یہ بات تو کوئی بے عقلی کا شکار مریض کہہ سکتا ہے یا کوئی دین اسلام سے یک لخت جہالت کا بیمار۔ بہ ہر حال اس سے اس قسم کے لوگوں کا غلو جو دین میں انتہائی درجہ کا فساد پیدا کرتا ہے، ظاہر ہوتا ہے۔

لہٰذا اس قسم کے اختلاف کو معمولی کہا جا سکتا ہے، نہ قابل قبول ٹھیرایا جا سکتا ہے؛ بل کہ یہ شدید و قبیح اختلاف ہے جس سے اختلاف کرنا واجب و لازم ہے، اسی لیے سلف صالحین نے ہمیشہ سے اس قسم کے اختلاف کا رد کیا، جس کی تفصیل میری کتاب ''امت میں اعتقادی و عملی بگاڑ اور علما کی ذمہ داری'' میں دیکھی جا سکتی ہے۔

کیا صحابہ وسلف صالحین میں اعتقادی اختلاف تھا؟

بعض حضرات کو ایک شدید غلط فہمی ہوئی ہے اور انھوں نے سلف صالحین میں بھی اعتقادی اختلاف ہونے کا دعوے کیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ سلف میں جو اختلاف تھا وہ صرف فروعی نہیں ؛ بل کہ اصولی و اعتقادی بھی تھا؛ لہٰذا یہ کہنا کہ ان میں اصولی اختلاف نہیں تھا اور پھر اصولی اختلاف کو غلط قرار دینا صحیح نہیں۔

ان حضرات نے سلف کے بعض اختلافات کا اس سلسلے میں ذکر کیا ہے، مثلاً یہ کہ صحابہ میں معراج کے بارے میں اختلاف تھا کہ وہ جسمانی تھی یا روحانی ومنامی؟ اسی طرح حضرات صحابہ کرام کا اس میں اختلاف ہوا کہ حضرت نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے معراج کی رات اللہ کا دیدار کیا یا نہیں؟ اسی طرح سلف میں اس بارے میں اختلاف رہا ہے کہ کفار ومشرکین کی نابالغ اولاد جنت میں جائے گی یا دوزخ میں؟

علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللہُ کہتے ہیں:

''فإن أئمة السنة والحديث لم يختلفوا في شيء من

أصول دينهم." (۱)

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے اعلام الموقعین میں لکھا ہے:

"وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيمانا، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسئلة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والافعال، بل كلهم على ثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، الخ". (۲)

اصول میں اختلاف کرنے والوں کے ساتھ کیا رویہ ہو؟

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ اصولی اختلاف مذموم ہے تو سوال یہ ہے کہ اصولی اختلاف کرنے والوں کے ساتھ ہمارا کیا سلوک ہونا چاہئے؟ کیا ان سے ہمنوائی کرتے ہوئے ان کے اختلاف کو معمولی قرار دینا چاہیے یا یہ کہ اس اختلاف کا نوٹس لینا چاہیے؟ اور یہ کہ رواداری کے حدود کیا ہیں؟

خلاصہ یہ ہے کہ جہاں تک عقیدے و مسلک اہل سنت کا تعلق ہے، اس میں ہمارے اکابر و سلف نے کوئی تساہل و تغافل یا مداہنت کو روا نہیں رکھا، البتہ آپسی معاملات و معاشرت کی حد تک رواداری کو اس شرط کے ساتھ روا رکھا گیا کہ اس سے کوئی دینی نقصان نہ ہو۔ یہاں اجمالا چند دلائل کی جانب اشارہ کردینا کافی ہوگا۔

اس سلسلے میں قرآن کریم نے ایک جگہ ارشاد فرمایا:

﴿ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُّؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ يُوَآدُّوْنَ

---

(۱) درء تعارض العقل والنقل: ۵/۳۶۳

(۲) اعلام الموقعین: ۱/۴۹

مَنْ حَآدَّ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَلَوْ كَانُوْٓا اٰبَآئَهُمْ اَوْ اَبْنَآئَهُمْ اَوْ اِخْوَانَهُمْ اَوْ عَشِيْرَتَهُمْ﴾ (المجادلۃ : ۲۲)

(جولوگ اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہیں آپ ان کو نہیں پائیں گے کہ وہ ایسوں سے دوستی رکھیں جو اللہ اور اس کے رسول کے مخالف ہیں، اگر چہ کہ وہ ان کے باپ یا بیٹے یا کنبے کے لوگ ہی کیوں نہ ہوں۔)

ایک جگہ فرمایا ہے کہ:

﴿وَلَا تَرْكَنُوْٓا اِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ مِنْ اَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُوْنَ﴾ (هود : ۱۱۳)

(اور مت جھکو ان لوگوں کی جانب جو ظالم ہیں، کہیں تم کو بھی دوزخ کی آگ نہ چھولے۔)

امام قرطبی رحمہ اللہ اس کے تحت لکھتے ہیں:

”والصحيح فى معنى الآية أنها دالة على هجران أهل الكفر والمعاصى من أهل البدع وغيرهم فان صحبتهم كفر أو معصية اذ الصحبة لا تكون إلا عن مودة.“

(اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں صحیح قول یہ ہے کہ یہ آیت اہل کفر و اہل معصیت، بدعتی وغیرہ لوگوں سے الگ رہنے پر دلالت کرتی ہے، کیوں کہ ان لوگوں کی صحبت یا تو کفر ہے یا معصیت؛ کیوں کہ کسی کی صحبت اس کی محبت کی وجہ ہی سے ہوتی ہے۔)(۱)

(۱) تفسیر قرطبی: ۱۰۸/۹

نیز احادیث میں اس کو ایمان کا کمال قرار دیا گیا ہے کہ محبت وبغض اللہ کے لیے رکھا جائے۔

حضرت ابو امامہ باھلی اور حضرت معاذ بن انس جہنی رضی اللہ عنہما سے ایک حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« من أعطى لله ومنع لله وأحب لله وأبغض لله فقد استكمل إيمانه. »

(جو اللہ کے لیے دے اور اللہ ہی کے لیے منع کرے اور اللہ ہی کے لیے کسی سے محبت رکھے اور اللہ ہی کے لیے کسی سے بغض رکھے تو اس کا ایمان مکمل ہوگیا۔)(۱)

ایک حدیث میں ہے کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« من مشى إلى صاحب بدعة ليوقره فقد أعان على هدم الاسلام. »

(جو شخص کسی بدعتی کے پاس اس کی تعظیم کرنے کے لئے جائے تو اس نے اسلام کے منہدم کرنے میں اس کی مدد کی۔)(۲)

ایک حدیث میں ہے کہ:

« لا تجالسوا اهل القدر ولا تفاتحوهم. »(۳)

---

(۱) ترمذی: ۵۲۱، ابو داود: ۴۶۸۱، حاکم: طبرانی معجم کبیر

(۲) مسند شاشی: ۱۳۹۰، معجم کبیر طبرانی: ۱۶۶۱۴، مسند الشامیین: ۴۱۳

(۳) ابو داود: ۴۷۱۲، مسند احمد: ۲۰۶، ابن حبان: ۷۹، ابو یعلی: ۲۴۵، سنن کبری بیہقی: ۱۰/۲۰۴

اسی سے ائمہ وعلمانے یہ اخذ کیا ہے کہ گمراہ وباطل عقائد رکھنے والوں اور بدعات وجاہلانہ امور کو دین قرار دینے والوں سے محبت نہ رکھنا چاہیے؛ بل کہ ایسے لوگوں سے بغض رکھنا چاہیے۔

امام دارالہجرۃ مالک بن انس رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا آیت کریمہ سے قدریہ فرقے سے بغض وعداوت رکھنے اوران سے میل ملاپ نہ رکھنے پر استدلال کیا ہے۔

امام اشہب رحمہ اللہ نے امام مالک رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ: قدریہ سے مجالست نہ رکھو کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُّؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ يُوَآدُّوْنَ مَنْ حَآدَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَلَوْ كَانُوْٓا اٰبَآئَهُمْ اَوْ اَبْنَآئَهُمْ اَوْ اِخْوَانَهُمْ اَوْ عَشِيْرَتَهُمْ ﴾ (المجادلۃ : ۲۲)(۱)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ: روئے زمین پر میرے نزدیک قدریہ فرقے سے زیادہ مبغوض کوئی نہیں اور یہ صرف اس لیے کہ وہ اللہ کی قدر نہیں جانتے۔(۲)

یحییٰ بن یعمر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ ایک قوم عراق میں پیدا ہوگئی ہے جو قرآن پڑھتی اور سمجھتی ہے، وہ لوگ کہتے ہیں کہ تقدیر کوئی چیز نہیں، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

”إذا لقيتموهم فقولوا: إن ابن عمر بَرِیْءٌ منهم، وأنهم مني برآء.“

---

(۱) تفسیر قرطبی: ۳۰۸/۱۷

(۲) الشریعة للآجری: ۲/۲

(جب ان سے تمہاری ملاقات ہو تو کہہ دینا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ ان سے اور وہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بری ہیں۔)(۱)

ابو قلابہ، حسن بصری، شعبی رحمہم اللہ وغیرہ سے مروی ہے:

"لا تجالسوا أصحاب الأهواء ولا تجادلوهم."

(ہوا پرستوں میں اٹھنا بیٹھنا نہ رکھو اور نہ ان سے بحث مباحثہ کرو۔)(۲)

حضرت فضیل بن عیاض رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ: جو کسی بدعتی کی تعظیم کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کو موت سے پہلے اندھا بنا دیتے ہیں۔(۳)

امام محی السنہ بغوی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

"وَ قَدْ مَضَتِ الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُوْنَ وَ أَتْبَاعُهُمْ وَعُلَمَاءُ السُّنَنِ عَلٰى هٰذَا مُجْمِعِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ عَلٰى مُعَادَاةِ أَهْلِ الْبِدَعِ وَمُهَاجَرَتِهِمْ."

(حضرات صحابہ و تابعین و تبع تابعین اور علمائے اہل سنت سب کے سب اہل بدعت سے عداوت و دوری رکھنے پر متفق و متحد ہیں۔)(۴)

امام شاطبی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

---

(۱) الشريعة للآجرى: ۱/۴۸۱، اعتقاد اهل السنة لالكائى: ۴/۵۸۶، الإيمان لابن أبي شيبة: ۱۱۸، الاعتقاد للبيهقى: ۱۳۳

(۲) اصول السنة لابن ابى الزمنين: ۲۹۲، الاعتقاد للبيهقى: ۲۳۸، اعتقاد اهل السنة لالكائى: ۱/۱۳۳، و۴/ ۶۸۷

(۳) المجالسة: ۱/۴۱۳

(۴) شرح السنة: ۱/ ۲۲۷

’’ إنَّ فِرْقَةَ النَّجَاةِ وَ هُمْ أَهْلُ السُّنَّةِ مَأمُوْرُوْنَ بِعَدَاوَةِ أَهْلِ الْبِدَعِ، وَالتَّشْرِيْدِ بِهِمْ، وَالتَّنْكِيْلِ بِمَنْ انْحَاشَ إلٰى جِهَتِهِمْ، وَنَحْنُ مَأمُوْرُوْنَ بِعَدَاوَتِهِمْ، وَ هُمْ مَأمُوْرُوْنَ بِمُوَالاتِنَا، وَالرُّجُوْعِ إلَى الْجَمَاعَةِ .‘‘

(نجات پانے والا فرقہ وہ اہل سنت ہیں، اہل بدعت سے عداوت رکھنے، ان سے علاحدگی اختیار کرنے اور جولوگ ان کی جانب مائل ہیں ان کوسزا دینے کے مأمور ہیں اور ہمیں ان سے عداوت رکھنے کا اور ان کو ہم سے دوستی رکھنے اور اہل سنت والجماعت کی جانب رجوع کرنے کا حکم ہے۔)(۱)

امام ابوعثمان اسماعیل الصابونی رحمہ اللہ ’’عقیدۃ السلف‘‘ میں لکھتے ہیں:

’’وَ اتَّفَقُوْا مَعَ ذٰلِکَ عَلَى الْقَوْلِ بِقَهْرِ أَهْلِ الْبِدَعِ، وَإِذْلالِهِمْ ، وَ إِخْزَائِهِمْ، وَ إِبْعَادِهِمْ، وَ إِقْصَائِهِمْ، وَ التَّبَاعُدِ مِنْهُمْ، وَ مِنْ مُصَاحَبَتِهِمْ، وَ مُعَاشَرَتِهِمْ، وَالتَّقَرُّبِ إلَى اللّٰهِ تَعَالٰى بِمُجَانَبَتِهِمْ وَ مُهَاجَرَتِهِمْ. ‘‘

(اسی کے ساتھ اہل سنت نے اہل بدعت کے مقہور و ذلیل و رسوا کرنے اور اپنے سے دور کرنے، اور ان کو دور رکھنے، ان کے ساتھ مصاحبت و معاشرت اختیار نہ کرنے اور ان سے علاحدگی کے ذریعہ اللہ کا قرب پانے پر اتفاق کیا ہے۔)(۲)

(۱) الاعتصام: ۱/۱۲۰

(۲) عقیدۃ السلف: ۳۹

ابوالجوزاء رحمۃ اللہ کہتے ہیں:

" لأن يجاورنى القردة والخنازير في دار أحبُّ إلى من أن يجاورني رجل من أهل الأهواء."

(بندر وخنزیر کسی گھر میں میرے ساتھ رہیں، یہ مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میرے ساتھ ہوا پرست بدعتیوں میں سے کوئی آدمی رہے۔)(۱)

یحییٰ بن ابی کثیر رحمۃ اللہ کہتے ہیں کہ:

"إذا لقيت صاحب بدعة فى طريق فخذ فى طريق آخر".

(اگر کسی بدعتی سے راستے میں ملاقات ہوجائے تو تو دوسرا راستہ اختیار کرلینا۔)(۲)

حضرت فضیل رحمۃ اللہ نے فرمایا:

"علامة البلاء أن يكون خدن الرجل صاحب بدعة."

(بلاء میں مبتلاء ہونے کی علامت یہ ہے کہ آدمی کے دوست احباب بدعتی ہوں۔)(۳)

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ نے فرمایا:

"جو اختلاف ایسے امر دینی میں ہو جو اصول میں سے ہے اور کفر و

---

(۱) اعتقاد لالکائی: ۱/۱۳۱، الابانة لابن بطة: ۲/۴۶۷

(۲) شعب الایمان بیهقی: ۱۲/۵۷

(۳) شعب الایمان: ۱۲/۶۲

اسلام کے درجہ میں ہے، اس کا حکم ظاہر ہے کہ اہل اسلام کو کفر کے ساتھ اختلاف کرنا اور بلاضرورت شدیدہ یا بلا مصلحت شرعیہ اختلاط و ارتباط کرنا محمود مطلق و واجب ہے......قرآن مجید میں جا بجا اہل حق کو اہل باطل کے ساتھ دینی اختلاف کرنے کا حکم مؤکد وارد ہے۔"

كقوله تعالى: ﴿ولا تتبع اهوائهم عما جاءك من الحق﴾ و كقوله: ﴿ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار﴾ وغيرهما من الآيات. (۱)

نیز اصولی اختلاف کی دوسری قسم یعنی جس سے سنت و بدعت کا اختلاف پیدا ہوتا ہے، اس کے بارے میں حضرت کہتے ہیں:

"جو اختلاف ایسے امر دینی میں ہو جو اصول میں سے ہے اور سنت و بدعت کے درجہ میں ہے، اس اختلاف کا حکم بھی باستثناء احکام مخصوصہ بالکفار وہی ہے جو اوپر ذکر کیا گیا۔"(۲)

اس کے ساتھ اسلاف سے یہ بھی ملتا ہے کہ بعض فرق باطلہ کے لوگوں سے رواداری معاشرت و اخلاق کی حد تک جائز رکھا، جس کی مثالیں بھی تاریخ نے ضبط کی ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ جہاں تک مسلک کا معاملہ ہے، اس میں اسلاف نے کبھی کوئی مداہنت و رواداری کو قبول نہیں کیا، ہاں جہاں تک معاشرت و اخلاقی تعلقات ہیں، اس حد تک رواداری فرمائی، ایک دوسرا کا لحاظ فرمایا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل کفر و شقاق سے محبت نہیں رکھی جا سکتی؛ بل کہ ان

---

(۱) بوادر النوادر: ۲/۶۷۴

(۲) بوادر النوادر: ۲/۶۷۵

سے بغض رکھنا لازمی ہے۔ زیادہ سے زیادہ ان کے ساتھ معاملات ومعاشرات میں رواداری واخلاق کا برتاؤ رکھا جائے گا۔

اسی لیے علما اہل سنت نے تصریح کی ہے کہ اہل بدعت وگمراہ لوگوں کے ساتھ دوستانہ تعلقات کی گنجائش نہیں۔

ان تمام حوالجات سے مسلک اہل سنت کی یہ وضاحت سامنے آ گئی کہ اصولی اختلاف رکھنے والوں سے اختلاف کیا جائے گا اور اس سے اتفاق کرنا جائز نہیں؛ بلکہ قرآن وحدیث کے خلاف ہے۔

اختلاف تو ہو مگر بطریق احسن

البتہ یہاں ایک اور بات پر توجہ دلانا ضروری سمجھتا ہوں، وہ یہ کہ مختلف فرقوں اور ان کے باطل وغلط نظریات سے اختلاف کرنا اور اس سے اتفاق نہ کرنا تو لازم ہے؛ لیکن اس تردید واختلاف میں وہ صورت اختیار کرنا چاہیے جو قرآن وسنت نے ہمیں تعلیم دی ہے اور اسوۂ نبوی نے فراہم کیا ہے؛ کیوں کہ قرآن کریم نے ہمیں ایسے وقت کے لئے ''وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ'' کی تعلیم دی ہے کہ اگر بحث ومباحثہ ومناظرہ کی نوبت آ جائے تو اچھے انداز سے مناظرہ ومباحثہ کرو۔ اس آیت کی تفسیر میں علمائے تفسیر نے لکھا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مباحثہ نرمی وخیر خواہی اور عمدہ خطاب سے ہونا چاہئے۔

مفسر قرآن علامہ ابوحیان رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''البحر المحیط'' میں اس کی تفسیر ان الفاظ سے لکھی ہے:

''وجادلهم بالتي هي أحسن طرق المجادلة من الرفق واللين من غير فظاظة ولا تعنيف.''

(اوران سے مباحثہ کرو اس عمدہ وبہتر طریقہ سے جس میں بغیر سختی و درشتی کے نرمی وملاطفت ہو۔)(۱)

اوریہی بات علامہ بیضاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے بھی مزید وضاحت سے اس کی تفسیر میں بیان کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

”بالطريقة التي هي أحسن طرق المجادلة من الرفق واللين وإيثار الوجه الأيسر والمقدمات التي هي أشهر فإن ذلک أنفع في تسكين لهبهم و تبيين شغبهم.“

(اوران سے مباحثہ کرو اس عمدہ وبہتر طریقہ سے جس میں نرمی و ملاطفت ہو اور آسان صورت اور مشہور مقدمات اختیار کیے جائیں؛ کیوں کہ یہ ان (مخالف لوگوں) کے بھڑکاؤ کی تسکین اور ان کے ہنگامے کو واضح کرنے میں زیادہ نفع بخش ہے۔)(۲)

الغرض اصولی اختلاف کرنے والوں سے اختلاف تو کیا جانا چاہیے؛ مگر ایسا نہیں کہ ان کو گالی دی جائے یا طعن وتشنیع سے کام لیا جائے یا گری ہوئی زبان استعمال کی جائے؛ بل کہ قرآن اور انبیا کی تعلیم کے مطابق نرمی وسنجیدگی، علمی دلائل ومحکم براہین سے کام لیا جائے، ورنہ یہ بھی ایک قسم کا غلو فی الدین ہوگا۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان

---

(۱) البحر المحیط: ۶/۶۱۳

(۲) تفسیر البیضاوی: ۳/ ۴۲۷

ربیع الاول

کے مروجہ جلوس کا شرعی حکم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

زیرِ نظر تحریر دراصل ایک سوال کا جواب ہے، جس کا تعلق ''ربیع الاول'' میں نکلنے والے جلوس سے ہے، جو آج تقریباً ہر بڑے چھوٹے شہر میں اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کے نام پر رائج ہے اور اس موقعے پر جلوس کے ساتھ متعدد امور خلافِ شرع انجام دیے جاتے ہیں۔ جیسے: گانا بجانا، تصویر کشی، پٹھاخے چھوڑنا وغیرہ اور ان کو خلافِ شرع سمجھنے کے بہ جائے دین وشریعت کے نام سے ان کی انجام دہی ہوتی ہے؛ لہٰذا اس صورتِ حال کے بارے میں ایک سوال ''الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور'' کے دارالافتا کو موصول ہوا، تو سوال کا جواب یہاں سے کچھ تفصیل وتوضیح کے ساتھ لکھا گیا؛ تاکہ عوام الناس کو واضح طور پر مسئلے کی حقیقت سے واقف کرایا جائے۔

اسی کو اب ضرورت کے پیشِ نظر اور افادۂ عام کے لیے کتابچہ کی شکل میں شائع کیا جارہا ہے۔

محمد شعیب اللہ خان

(مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ربیع الاول کے مروجہ جلوس کا شرعی حکم

بہ خدمت حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

سوال:

آج کل بہت سے بڑے شہروں میں ایک رواج یہ چل پڑا ہے، کہ ۱۲/ ربیع الاول کے موقعے پر جلوس نکالا جاتا ہے اور اس کو لوگ ''جلوسِ محمدی'' کے نام سے یاد کرتے ہیں اور لوگوں کو اس میں شرکت کی دعوت دی جاتی ہے اور بڑے اہتمام سے اس کو نکالا جاتا ہے اور یہ جلوس شہر کے مختلف علاقوں سے گزارا جاتا ہے اور اس کو حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے عشق ومحبت کی علامت سمجھا جاتا ہے، اس جلوس کا شرعی حکم کیا ہے؟ کیا یہ جلوس کا طریقہ قرآن وحدیث سے یا سیرتِ رسول یا اسوۂ صحابہ سے ثابت ہوتا ہے؟ یاد رہے کہ اس جلوس میں مندرجہ ذیل کام شامل ہوتے ہیں:

- قوالی اور گانا بجانا ہوتا ہے۔
- بعض لوگ ناچتے وتھرکتے بھی نظر آتے ہیں۔
- پٹھاخے چھوڑے جاتے ہیں۔
- بعض لوگ حضرت ٹیپو سلطان یا کسی اور کا کردار ادا کرتے ہیں اور

حضرت ٹیپو رحمہ اللہ وغیرہ کی بڑی بڑی تصاویر بنا کر ان تصاویر سے خود کو ان کا روپ دینے کی کوشش کرتے ہیں اوران کی نقل اتارتے ہیں۔

❁ بعض لوگ اپنے منہ سے آگ کا شعلہ نکالتے یا اور کوئی کرتب وتماشا دکھاتے ہیں۔

❁ نیز اس جلوس کے موقعے پر یہ سارے لوگ درمیان میں آنے والی نماز کا کوئی اہتمام نہیں کرتے؛ بل کہ نمازوں کو ترک کرتے ہیں۔

سوال یہ ہے، کہ اس قسم کے جلوس کا شرعی حکم کیا ہے، قرآن وحدیث اور فقہاء کرام کے اقوال کی روشنی میں اس کا جواب دیکر ممنون ومشکور فرمائیں۔

فقط

بدیع الزماں

9036943480

الجواب و منه الصواب:

الحمد لولیه والصلاة والسلام علی نبیه : أما بعد

موجودہ دور میں امتِ مسلمہ میں جو کمزوریاں دین وایمان کے لحاظ سے رونما ہوچکی ہیں، ان کے پیشِ نظر آپ کا یہ سوال ایک ضرورت کا سوال ہے؛ لہٰذا ہم کسی قدر تفصیل سے اس کا جواب دینا ضروری سمجھتے ہیں؛ تاکہ امت کے سامنے واضح طور پر اور مدلل طریقے سے بات آجائے۔

ایمان کا تقاضا – محبت رسول صلی اللہ علیہ وسلم

اس بات میں کوئی شک نہیں، کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت ومحبت ہر مسلمان کی جان وایمان ہے اور دنیوی واخروی سعادتوں کا سب

سے بڑا اور اولین زینہ ہے اور اسی لیے ان پر یہ فرض بھی ہے، اس کے بغیر ایمان کا کوئی تصور نہیں ہوسکتا۔

مگر اسی کے ساتھ یہ بھی جان لینا چاہیے کہ مسلمانوں کے لیے ہر معاملے میں راہِ عمل وہی ہے، جو اللہ و رسول ﷺ نے قرآن و حدیث میں متعین فرما دیا ہے اور پھر اس کی روشنی میں حضراتِ علما و ائمۂ دین نے واضح کیا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور راہ صلاح و فلاح کی ہے، نہ ہوسکتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کی محبت و عظمت کے سلسلے میں بھی ہمیں وہی راہ اختیار کرنا چاہیے، جو اللہ تعالیٰ و رسول ﷺ نے ہمارے لیے متعین فرمائی ہے۔ اس بارے میں بھی کوئی من گھڑت طریقہ یا کسی اور قوم کا طریقہ اختیار کرنا روا نہیں ہوسکتا۔

محبتِ رسول کا تقاضا - اطاعتِ رسول

اور یہ بات قرآن و حدیث سے واضح ہے کہ ایک مسلمان کے لیے اللہ و رسول سے محبت کا طریقہ یہی ہے کہ دین و شریعت کی تعلیمات کو دل و جان سے قبول کیا جائے اور ان پر عمل کیا جائے، پھر ان کو دنیا میں عام و رائج کرنے کے لیے محنت و مجاہدہ کیا جائے، ان کی دعوت و تبلیغ کی جائے اور لوگوں کو اس کی ترغیب دی جائے۔

کتبِ احادیث میں یہ روایت آئی ہے کہ ایک صحابی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ میرے نزدیک میری ذات سے زیادہ محبوب ہیں اور میری اولاد سے بھی زیادہ محبوب ہیں اور میں جب گھر میں ہوتا ہوں اور آپ کی یاد آجاتی ہے، تو میں اس وقت تک صبر نہیں کرسکتا، جب تک کہ آپ کی خدمت میں آکر آپ کو دیکھ نہ لوں اور میں جب آپ کی وفات اور میرے

مرنے کا تصور کرتا ہوں، تو میں سمجھتا ہوں کہ آپ جنت میں نبیوں کے ساتھ بلند مقامات پر پہنچا دیے جائیں گے اور میں جنت میں جا کر بھی اندیشہ کرتا ہوں کہ آپ کی زیارت نہ کر پاؤں گا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی جواب نہیں دیا؛ یہاں تک کہ حضرت جبریل علیہ السلام یہ آیت لے کر نازل ہوئے:

﴿ وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَ الصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَ الصّٰلِحِيْنَ وَ حَسُنَ اُولٰٓئِكَ رَفِيْقًا ﴾ (۱)

(اور جو اللہ و رسول کی اطاعت کرتے ہیں وہ ان لوگوں کے ساتھ رہیں گے، جن پر اللہ نے انعام کیا ہے یعنی انبیا، صدیقین، شہدا اور صالحین کے ساتھ رہیں گے اور یہ لوگ بڑے اچھے رفیق ہیں۔) (۲)

بعض روایات میں ہے کہ حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام تھے، وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انتہائی محبت رکھتے تھے اور آپ کو دیکھے بغیر ان کو صبر نہیں آتا تھا، یہاں تک کہ اپنی موت کے بعد اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نہ ہونے کے اندیشے سے ان کا جسم نحیف اور رنگ متغیر ہو گیا تھا، انھوں نے اس اندیشے کا ذکر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا، تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ (۳)

ایک حدیث میں ہے کہ ایک انصاری صحابی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت

---

(۱) النساء: ٦٩

(۲) الدر المنثور: ۴/ ۵۲۸، روح المعاني: ۵/ ۷۵

(۳) روح المعاني: ۵/ ۷۵

میں آئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ! مجھے آپ کی ذات خود مجھ سے میری اولاد سے، میرے گھر والوں اور میرے مال و دولت سے زیادہ محبوب ہے، اگر میں آپ کے پاس آکر آپ کی زیارت نہ کرلوں؛ تو مجھے گمان ہوتا ہے کہ میں مر جاؤں گا۔

یہ عرض کر کے وہ صحابی رونے لگے۔آپ نے فرمایا کہ کیوں روتے ہو؟

انھوں نے عرض کیا کہ میں نے آپ کی وفات اور میرے مرنے کا خیال کیا، پھر آپ کے جنت میں انبیا کے ساتھ بلند مقامات پر جانے کا تصور کیا،تو رونا آگیا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا کوئی جواب نہیں دیا تھا کہ یہ آیت نازل ہوئی ،آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابی سے فرمایا کہ لو خوش خبری سن لو۔(۱)

ایک حدیث میں ہے کہ حضراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم نے آپس میں کہا کہ حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دنیا میں ہم دیکھتے ہیں؛ لیکن آخرت میں آپ کے درجات بلند ہوں گے؛ تو ہم آپ کو نہ دیکھ سکیں گے،اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔(۲)

اسی طرح اور بھی متعدد صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے اسی قسم کی بات مروی ہے اور ان روایات کو علمائے تفسیر نے اپنی تفاسیر میں درج کیا ہے۔

ان روایات میں غور کیجیے،تو ایک بات یہ سمجھ میں آتی ہے کہ حضراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کس قدر انتہا درجے کی محبت رکھتے تھے؛ حتی کہ ان کو یہ اندیشہ تھا کہ جنت میں آپ کے بلند ترین درجات کی وجہ سے شاید ہم آپ کی زیارت سے محروم رہ جائیں گے،اس اندیشے کی وجہ سے وہ بے قرار و بے چین ہو جاتے تھے۔ دوسری بات یہ کہ ان حضراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم نے جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی

---

(۱)الدر المنثور:۴/۵۲۹

(۲) تفسیر الطبري:۸/۵۳۴

محبت کا اظہار کیا اور اس سلسلے میں اپنی بے تابی و بے قراری کا تذکرہ کیا، تو ان کو جو جواب عطا ہوا اس میں یہ بتایا گیا کہ جو اللہ و رسول کی اطاعت کرتا ہے؛ اس کو آپ کی صحبت و معیت جنت میں بھی عطا ہوگی۔ اس سے اس قدر بات واضح ہوگئی کہ محبت کے اظہار کا اصل راستہ و طریقہ یہ ہے کہ اللہ و رسول کی اطاعت کی جائے۔ اور تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ جو اطاعت کا راستہ اختیار کرتا ہے؛ اس کو آخرت میں انبیا و اولیاء اللہ کی صحبت و معیت و زیارت کا شرف حاصل ہوتا رہے گا۔

لہٰذا ہمیں بھی محبتِ الٰہی و عشقِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلے میں یہی کام کرنا چاہیے کہ تمام امور میں اللہ و رسول کی اطاعت و فرماں برداری کریں اور اس کے علاوہ کسی اور چیز سے محبت کا اظہار اسلامی طریقہ نہیں ہے۔

اس مختصر تمہید کے بعد سوالِ مذکور کے جواب کی طرف توجہ کیجیے کہ اس جلوس میں متعدد امور وہ ہیں، جو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں حرام و ناجائز ہیں، ان کا ارتکاب کسی بھی موقعے پر جائز نہیں، چہ جائے کہ خود اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت و میلاد کے نام پر ان کا ارتکاب کیا جائے؟ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، ایک مسلمان کے لیے عشقِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اظہار کا طریقہ صرف وہی ہے، جو خود اللہ و رسول نے بتا دیا ہے۔ اور وہ ہے اللہ و رسول کی اطاعت و فرماں برداری۔

ہائے افسوس! کہ آپ کی اطاعت و فرماں برداری کے بہ جائے خود آپ کی شریعت کے خلاف کام کر کے لوگ محبت کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ کیا یہ ممکن ہے؟

غور کیجیے کہ جب اس میں بہت سے ایسے کام بھی لوگوں نے شامل کر لیے ہیں جو سراسر دین و شریعت کے خلاف ہیں۔ جیسے: گانا بجانا، ناچنا، پٹھاخے چھوڑنا، وغیرہ تو

اس کی قباحت و برائی میں اور خلافِ شرع ہونے میں کس مسلمان کو شبہ ہوسکتا ہے؟

گانا بجانا حرام ہے

اس جلوس میں جو جو باتیں خلافِ شریعت ہوتی ہیں، ان میں سے ایک گانا بجانا ہے اور ہر مسلمان کو معلوم ہے کہ اسلام میں گانا بجانا ناجائز ہے اور اس پر سخت وعید سنائی گئی ہے۔ اس سلسلے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں، ان میں سے دو احادیث نقل کرتا ہوں۔

(۱) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« يُمْسَخُ قَوْمٌ مِّنْ أُمَّتِيْ فِيْ آخِرِ الزَّمَانِ قِرَدَةً وَخَنَازِيْرَ، قَالُوْا : يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! وَيَشْهَدُوْنَ أَنَّكَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ، وَ أَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ، قَالَ: نَعَمْ وَيُصَلُّوْنَ وَيَصُوْمُوْنَ وَيَحُجُّوْنَ ، قَالُوْا : فَمَابَالُهُمْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ!؟ قَالَ اِتَّخَذُوْا الْمَعَازِفَ وَالْقِيْنَاتِ وَ الدُّفُوْفَ وَيَشْرَبُوْنَ هٰذِهِ الْأَشْرِبَةَ ، فَبَاتُوْا عَلٰى لَهْوِهِمْ فَأَصْبَحُوْا قِرَدَةً وَخَنَازِيْرَ. »(۱)

(حضرت انس رضی اللہ عنہ نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آخری زمانے میں میری امت کے کچھ لوگ بندر اور خنزیر کی شکل میں مسخ ہوجائیں گے، صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا: یارسول اللہ! کیا وہ توحید ورسالت کا اقرار کرتے ہوں گے؟ فرمایا: ہاں ، وہ (برائے

(۱) حلية الأولياء:۳/۱۱۹، كتاب الملاهي لابن أبي الدنيا، كما في نيل الأوطار:۲/۸۶، عون المعبود:۱۱/۵۹، سنن سعيد بن منصور ،كما في المحلىٰ لابن حزم الظاهری:۷/۵۶۴

نام) نماز، روزہ اور حج بھی کریں گے، صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا یا رسول اللہ! پھر ان کا یہ حال کیوں ہوگا؟ فرمایا: وہ آلاتِ موسیقی، رقاصہ عورتوں اور طبلہ اور سارنگی وغیرہ کے رسیا ہوں گے اور شرابیں پیا کریں گے (بالآخر) وہ رات بھر مصروفِ لہو ولعب رہیں گے اور صبح ہوگی تو بندر اور خنزیروں کی شکل میں مسخ ہو چکے ہوں گے۔) (معاذ اللہ)

(۲) حضرت ابو امامۃ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے مجھے ہدایت دینے والا اور مومنین کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے اور اس نے مجھے حکم دیا ہے کہ گانے بجانے کے آلات واسباب، صلیب اور جاہلی رسومات کو ختم کردوں اور مٹا دوں۔ (۱)

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ اسلام میں گانا بجانا کس قدر برا ہے؟ ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ حضرت نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دنیا میں بھیجے جانے کا ایک مقصد یہی ہے کہ گانے بجانے کے آلات اور جاہلی رسومات کو ختم کیا جائے، دوسرے یہ معلوم ہوا کہ جو مسلمان بہ ظاہر نمازی بھی ہوں گے، روزہ کے پابند بھی ہوں گے اور حج پر حج بھی کریں گے؛ مگر اسی کے ساتھ گانے بجانے ناچنے نچانے اور ڈھول باجے اور میوزک وموسیقی کے دلدادہ اور شراب کے عادی اور رسیا ہوں گے، ان کو اللہ تعالیٰ خنزیر اور بندر کی شکل میں مسخ کردیں گے، یہ لوگ رات بھر مصروفِ لہو ولعب رہ کر سوئیں گے اور جو صبح اٹھیں گے تو مسخ شدہ اٹھیں گے۔

اور یاد رہے کہ قوالی میں اور عام گانے بجانے میں حکم کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں؛ بل کہ غور کیا جائے تو عام گانوں سے زیادہ قباحت وشناعت قوالی میں ہے؛

---

(۱) مسند أحمد: ۲۲۳۶۱، مسند الطیالسي: ۱۲۳۰، المعجم الکبیر للطبراني: ۷/ ۲۱۷

کیوں کہ عام گانوں کو لوگ دین نہیں سمجھتے اور قوالی کو جو کہ غیر اسلامی؛ بل کہ خلافِ اسلام چیز ہے، اس کو لوگ دین سمجھتے ہیں اور غیرِ دین اور خلافِ دین کو دین سمجھنا بدترین جرم ہے اور یہی وہ چیز ہے، جس کی وجہ سے یہود و نصاری گمراہ ہوئے۔

جاندار کی تصویر نا جائز ہے

جلوس میں ہونے والا دوسرا نا جائز کام جاندار کی تصویر ہے اور یہ بھی ہر مسلمان کو معلوم ہے کہ جاندار کی تصویر لینا بھی حرام ہے اور دیکھنا دکھانا بھی حرام ہے۔ چناں چہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

« سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ — صلی اللہ علیہ وسلم — يَقُولُ : إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَّوْمَ القِيَامَةِ الْمُصَوِّرُوْن. » (۱)

(میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ قیامت کے دن سب سے زیادہ سخت عذاب تصویر بنانے والوں کو ہوگا۔)

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک تصویر ساز کو تصویر سازی کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا:

« سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ — صلی اللہ علیہ وسلم — يَقُوْلُ : وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ كَخَلْقِي , فَلْيَخْلُقُوْا حَبَّةً ، فَلْيَخْلُقُوا ذَرَّةً . » (۲)

(میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا

---

(۱) البخاري:۵۹۵۰،مسلم:۵۶۵۹،سنن النسائي:۵۳۶۴،مسند أحمد:۳۵۵۸

(۲) البخاري:۵۴۹۷،مسلم:۳۹۴۷،مسند أحمد:۶۸۶۹،مصنف ابن أبي شيبة:۵/۲۰۰

کہ اس سے زیادہ کون ظالم ہوگا، جو میری (یعنی اللہ کی) طرح تخلیق کرنے لگا (وہ کسی جاندار کو تو کیا پیدا کرے گا) ذرا ایک دانہ یا ایک ذرہ ہی بنا کر دکھا دے۔)

نوٹ: تصویر کی حرمت پر دنیا بھر کے علما اور مختلف مسلک کے علما، (دیوبندی و بریلوی و جماعت اسلامی و اہل حدیث وغیرہ) کے فتاوی ہم نے اپنی کتاب ''حرمتِ تصویر۔ علمائے عرب وعجم کے فتاویٰ'' میں جمع کر دیے ہیں، اس میں دیکھنے سے اندازہ ہوگا کہ آج جو علما تصویر کشی کا ارتکاب کرتے ہیں، وہ دراصل ان کی کوتاہی ہے، خواہ وہ کسی بھی مکتبِ فکر سے تعلق رکھتے ہوں، کسی عالم کے حرام کام کر لینے سے وہ جائز نہیں ہو جاتا، ہاں! وہ عالم خود شریعت کی نگاہ میں گر جاتا ہے۔ بعض دیوبندی علما اور خود دیوبند سے آنے والے علما کی تصاویر آئے دن اخبارات میں شائع ہوتی رہتی ہیں، یہ اگر ان کے علم کے بغیر اخبار والوں کی جانب سے ہو رہا ہے، تو ہم ان کو معذور کہیں گے؛ لیکن اگر ان حضرات کے علم سے شائع ہوتی ہیں یا وہ اس سے راضی ہیں، تو سمجھنا چاہیے کہ یہ لوگ بھی شریعت کے حکم کو توڑ رہے ہیں، ناجائز کام دیوبندی کرے یا بریلوی کرے، اپنا کرے یا غیر کرے سب کا حکم ایک ہے اور ان لوگوں کے عمل کو دیوبندی یا بریلوی مسلک قرار دینا بھی صحیح نہیں، جب کہ خود ان کے اکابر علما نے پوری تحقیق سے مسئلہ واضح کر دیا ہے؛ لہٰذا ان کے اس عمل کو جواز کی دلیل بنانا سو فیصد غلط ہے۔

آتش بازی جائز نہیں

اس جلوس میں ایک کام یہ ہوتا ہے کہ لوگ پٹھاخے چھوڑتے ہیں، معلوم ہونا چاہیے کہ یہ آتش بازی کی رسم بھی غیروں کی رسم ہونے کی وجہ سے اس میں ایک تو غیر

قوموں سے تشبہ ہے اور غیروں سے تشبہ حرام ہے اور اس سلسلے میں احادیث کے اندر وعید بھی وارد ہوئی ہے، جیسا کہ آگے ہم احادیث پیش کریں گے۔ نیز اس میں اسراف اور مال کی تضییع بھی ہے اور یہ بھی حرام ہے کہ مال کو فضول اڑایا جائے اور اس کو ضائع کیا جائے۔

قرآن میں ہے:

﴿ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيْرًا ، إِنَّ الْمُبَذِّرِيْنَ كَانُوْٓا إِخْوَانَ الشَّيٰطِيْنِ وَكَانَ الشَّيْطٰنُ لِرَبِّهٖ كَفُوْرًا ﴾ (۱)

(اور بے موقعہ خرچ نہ کرو؛ کیوں کہ بے موقعہ خرچ کرنے والے شیطانوں کے بھائی ہیں اور شیطان اپنے رب کا بڑا ناشکرا ہے۔)

اور حدیث میں حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إِنَّ اللّٰهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوْقَ الْأُمَّهَاتِ وَ وَأْدَ الْبَنَاتِ، وَ مَنْعَ وَهَاتَ، وَ كَرِهَ لَكُمْ قِيْلَ وَ قَالَ ، وَ كَثْرَةَ السُّوَالِ ، وَ إِضَاعَةَ الْمَالِ. » (۲)

(اللہ تعالیٰ نے تم پر ماؤں کی حق تلفی، لڑکیوں کو زندہ درگور کرنے اور حق کی ادائیگی سے منع کرنے اور ناحق کسی سے لینے کو حرام قرار دیا ہے اور بحثا بحثی کو، کثرت سوال کو اور مال کے ضائع کرنے کو مکروہ و ناپسند کیا ہے۔)

---

(۱) الإسراء: ۲۶-۲۷

(۲) الصحيح للبخاري: ۲۴۰۸

اور تیسرا اس میں جانی و مالی خطرات بھی ہیں، جیسا کہ سب لوگ جانتے ہیں، کہ اس سے بسا اوقات بڑے بڑے جانی و مالی حوادث پیش آتے ہیں، جانیں تباہ ہو جاتی ہیں اور مال و املاک کا شدید نقصان ہو جاتا ہے اور یہ ظاہر کہ اسلام جیسے معقول و پاکیزہ مذہب میں اس کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے، کہ اپنا یا کسی اور کا جانی و مالی نقصان کیا جائے؟

الغرض پٹھاخے چھوڑنا بھی اسلام کی رو سے ناجائز ہے اور اس کی کئی وجوہات ہیں: ایک غیروں کی مشابہت، دوسرے اسراف وتبذیر اور تیسرے مال کی اضاعت اور چوتھے جانی و مالی خطرات کا اندیشہ، ان میں سے ایک وجہ بھی اس کے ناجائز ہونے کے لیے کافی ہے، جب کہ یہاں چار چار وجوہات جمع ہیں۔

محترم شخصیات کا روپ دھارنے کا حکم

اور رہا معاملہ حضرت ٹیپو سلطان رَحِمَہُ اللّٰہُ وغیرہ محترم شخصیات کا روپ اختیار کرنا اور ان کی نقالی کرنا، تو اس میں ظاہر ہے کہ ان شخصیات کے ساتھ گستاخی واستہزا ہے۔ غور کیجیے کہ کیا کوئی مسلمان اس کو اچھا خیال کر سکتا ہے، کہ ہمارے ان بڑوں کی توہین و مذاق کیا جائے؟ اسی لیے علما نے اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یا صحابہ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُم کے ساتھ اس طرح کرنے کو بہ اتفاق ناجائز قرار دیا ہے۔

نیز یہ بھی اس جگہ بہت قابل غور بات ہے کہ عموماً یہ روپ دھارنے والے ایسے ویسے ہی لوگ ہوتے ہیں، جن کا دین وشریعت سے زیادہ تعلق نہیں ہوتا، نماز روزے سے بھی دور اور شرعی احکامات سے لاپرواہ ہوتے ہیں۔ کیا اس قسم کے لوگوں کا محترم شخصیات کی اداکاری کوئی معنے رکھتی ہے؟ کیا اس سے ان بزرگوں کے مقام ومنزلت، ان کی عظمت وجلالت میں فرق نہیں آتا؟ الغرض یہ بات بھی اس جلوس کے ناجائز

ہونے میں ایک وجہ کا اضافہ کرتی ہے۔

نماز کا ترک، بدترین گناہ ہے

پھر جلوس کے موقعے پر لوگ نمازوں کو ترک کر کے جلوس میں گانے بجانے میں مصروف رہتے ہیں، یہ تو سب سے بڑا اور بدترین گناہ ہے۔ کون مسلمان اس سے ناواقف ہوگا، کہ نماز اہم العبادات و اہم الفرائض ہے اور اس کو جان بوجھ کر ترک کرنے پر اسلام میں سخت وعید وارد ہوئی ہے؟

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَ بَيْنَ الشِّرْكِ وَ الْكُفْرِ تَرْكَ الصَّلَاةِ." (۱)

(بے شک آدمی اور کفر وشرک کے درمیان فرق کرنے والی چیز نماز کا چھوڑنا ہے۔)

ایک حدیث میں حضرت ام ایمن رضی اللہ عنہا سے ایک لمبی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّداً فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ ذِمَّةُ اللّٰهِ.» (۲)

(جس نے جان بوجھ کر نماز چھوڑ دیا، اس سے اللہ کی امان اٹھا لی جاتی ہے۔)

مگر کس قدر افسوس کی بات ہے کہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کا

(۱) الصحيح لمسلم: ۲۵۶، واللفظ له، الجامع للترمذي: ۲۶۱۹، سنن أبي داود: ۴۶۸۰، سنن ابن ماجه: ۱۰۷۸، سنن النسائي: ۴۶۴

(۲) سنن البيهقي: ۷/۳۰۴

دعوی بھی کرتے ہیں اور نماز جیسی اہم عبادت کا برابر ترک کرتے رہتے ہیں اور اس سے بھی عجیب بات یہ ہے کہ اسی کو محبت و عشق کی علامت قرار دیتے ہیں۔ اللہ کے لیے اور رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے لیے ذرا ٹھنڈے دل سے سوچیے کہ کیا ہماری یہ روش صحیح ہے اور کیا اس سے اللہ و رسول کی خوش نودی میسر ہو جائے گی، جب کہ ہم ان کے احکام کو پامال کرتے جاتے ہیں؟

ترسم نہ رسی بکعبہ اے اعرابی! کیں رہ کہ تو می روی بترکستان است

(مجھے خوف ہے او بدوی کہ کعبے کو نہیں پہنچ سکتا؛ اس لیے کہ یہ راستہ کعبے کی دوسری جانب ترکستان کی طرف جاتا ہے۔)

دین کو کھیل بنانا یہود و نصاری کا کام ہے

ان سب سے ہٹ کر اور سب سے بڑھ کر ایک بات یہ بھی قابل غور ہے کہ اس ساری کارروائی کا جو انداز ہوتا ہے وہ ایک کھیل تماشے کا ہوتا ہے، جیسے اس جلوس میں منہ سے آگ کے شعلے نکالنے اور دوسری طرح کے کرتب و تماشے دکھانے کا بھی ایک رواج ہے اور اس سے ایسا لگتا ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک دین اسی کھیل تماشے کا نام ہے۔ نہ نمازوں کا اہتمام، نہ دین کے احکام و تعلیمات کا لحاظ؛ بل کہ سب کو پامال کرتے ہوئے کچھ من مانی باتوں اور کھیل تماشوں کو دین و شریعت کے نام سے اور اللہ کے نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی محبت کے نام سے کرتے ہیں۔

کیا یہ صورتِ حال وہی تو نہیں، جس کا ذکر قرآن نے یہود و نصاری کے بارے میں کیا ہے اور ہمیں اس سے بچنے اور دور رہنے کا حکم دیا ہے؟

قرآن پاک میں ایک جگہ اللہ تعالیٰ نے کفار کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے:

﴿ الَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا دِيْنَهُمْ لَهْوًا وَّ لَعِبًا وَّ غَرَّتْهُمُ الْحَيٰوةُ

الدُّنْیَا ﴾ (۱)

(جنھوں نے اپنے دین کو کھیل تماشا بنا دیا اور ان کو دنیوی زندگی نے دھوکہ میں ڈال رکھا ہے۔)

ایک جگہ اہلِ اسلام و ایمان کو ان لوگوں سے دوستی کرنے سے منع کیا گیا ہے، جو اپنے دین کو کھیل تماشا بناتے ہیں:

﴿ یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا دِیْنَكُمْ هُزُوًا وَّ لَعِبًا مِّنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ اَوْلِیَآءَ وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ﴾ (۲)

(اے ایمان والو! تم اپنا دوست نہ بناؤ! ان لوگوں کو جنھوں نے اپنے دین کو کھیل تماشا بنا لیا ہے، ان لوگوں میں سے جو تم سے پہلے کتاب دیے گئے اور کافر لوگوں میں سے اور اللہ سے ڈرتے رہو، اگر تم ایمان والے ہو۔)

ایک دوسرے موقعے پر ان لوگوں سے باز رہنے کا حکم ان الفاظ میں دیا گیا ہے:

﴿ وَ ذَرِ الَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا دِیْنَهُمْ لَعِبًا وَّ لَهْوًا وَّغَرَّتْهُمُ الْحَیٰوةُ الدُّنْیَا ﴾ (۳)

(اور ان لوگوں کو چھوڑو، جنھوں نے اپنے دین کو کھیل تماشا بنا لیا ہے اور ان کو دنیوی زندگی نے دھوکہ میں ڈال دیا ہے۔)

---

(۱) الاعراف :۵۱

(۲) المائدۃ :۵۷

(۳) الانعام :۷۰

یہ ساری آیات بتا رہی ہیں کہ دین کو کھیل و تماشا نہیں بنایا جا سکتا اور جن لوگوں نے ایسا کیا، ان سے دوستی بھی نہیں کی جا سکتی اور ان سے دور رہنا ضروری ہے۔ جب یہود و نصاریٰ کی اس روش کو اللہ تعالیٰ نے پسند نہیں کیا، تو کیا ہم کو اس کی اجازت ہو سکتی ہے؟ کہ ہم دین کے نام پر کھیل کود کو رائج کریں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کے نام پر ناجائز امور کا ارتکاب کریں؟

بے دینی کی بات کو دین سمجھنا بڑی گم راہی ہے

اب تک جو بھی عرض کیا گیا اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم جلوس کو فی نفسہٖ صحیح مان لیں؛ تو بھی ان امور کی وجہ سے اس کو محبتِ رسول کا نام دینا شریعت سے کھلی بغاوت ہے؛ کیوں کہ جو کام اللہ و رسول کو ناراض کرنے والے ہیں اور جن کو اللہ و رسول نے حرام و ناجائز قرار دیا ہے، ان کو دین کا کام سمجھنا بڑی گمراہی کی بات ہے۔

کیا اس سے بھی بڑی کوئی گمراہی اور دین سے اور اللہ و رسول سے بغاوت ہو سکتی ہے، کہ دین کے خلاف باتوں کو دین سمجھ لیا جائے اور اس کو دین کے عنوان سے کیا جائے اور اللہ و رسول کی محبت کا ان کو نام دیا جائے، جب کہ خود اللہ و رسول نے اس کو حرام و ناجائز قرار دیا ہے؟

خدارا غور کیجیے کہ آج امت کہاں جا رہی ہے اور گم راہی کے کس غار میں گری جا رہی ہے؟

جلوس- دین میں نیا طریقہ ہے

اس کے علاوہ ایک بات یہ بھی سمجھنے کی ہے کہ اگر جلوس ان ناجائز امور سے جن کا اوپر ذکر ہوا خالی ہوتا؛ تب بھی جلوس کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کی محبت وعقیدت اور عظمت کے اظہار کا طریقہ نہ قرآن وحدیث سے ثابت ہے، نہ صحابہ وتابعینِ کرام کے قرونِ خیر میں اس کا کوئی وجود ملتا ہے اور نہ ائمہٗ اسلاف نے ہمیں بتایا ہے۔ اگر یہ طریقہ مشروع ہوتا؛ تو اس کا ذکر قرآن یا حدیث یا صحابہ کے اقوال یا افعال یا کم از کم ائمہٗ کرام کے قول وفعل سے ثابت ہوتا؛ لیکن جب ایسا نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ یہ طریقہ دین میں ایجاد واحداث ہے۔

بدعت کی مذمت

اور اسلام میں بدعت اور دین میں اپنی جانب سے نئی بات ایجاد کرنے کی مذمت آئی ہے۔ ایک حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

« مَنْ أَحْدَثَ فِيْ أَمْرِنَا هٰذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ . » (۱)

(جس نے ہمارے اس امر یعنی دین میں کوئی ایسی چیز پیدا کی، جو اس میں سے نہیں ہے، تو وہ مردود ہے۔)

اور ایک حدیث میں حضرت عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ سے روایت کہ ایک بار اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم میں کھڑے ہو کر خطبہ دیا اور ایسا بلیغ خطبہ دیا کہ دل کانپنے اور آنکھیں بہنے لگیں۔ آپ سے کہا گیا کہ یا رسول اللہ! آپ نے ایسا خطبہ دیا، جیسے کوئی رخصت ہونے والا خطبہ دیتا ہے؛ لہٰذا ہم سے کوئی عہد فرمائیے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« عَلَيْكُمْ بِتَقْوَى اللّٰهِ ، وَ السَّمْعِ ، وَ الطَّاعَةِ ، وَ إِنْ عَبْداً حَبشِيًّا ، وَ سَتَرَوْنَ مِنْ بَعْدِيْ اخْتِلافاً شَدِيْداً ، فَعَلَيْكُمْ

(۱) البخاري:۲۶۹۷، مسلم:۴۵۸۹، سنن أبي داود:۴۶۰۸، سنن ابن ماجة:۱۴

بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ الْمَهْدِيِّيْنَ ، عَضُّوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ ، وَإِيَّاكُمْ وَالأُمُوْرَ الْمُحْدَثَاتِ ؛ فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلاَلَةٌ . » (۱)

(تم پر اللہ سے ڈرنا، امیر کی بات سننا اور اس کی اطاعت کرنا لازم ہے، اگر چہ کہ وہ امیر کوئی حبشی غلام ہی کیوں نہ ہو اور تم میرے بعد بہت سخت اختلاف دیکھو گے؛ لہٰذا تم پر میری سنت اور خلفائے راشدین مہدیین کی سنت لازم ہے اور تم ان کو دانتوں سے مضبوط پکڑ لو اور دین میں نئی نئی باتوں سے بچے رہو؛ کیوں کہ ہر بدعت گم راہی ہے۔)

ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« إِنَّ أَصْدَقَ الْحَدِيْثِ كِتَابُ اللّٰهِ ، وَ أَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ ، وَ شَرَّ الْأُمُوْرِ مُحْدَثَاتُهَا ، وَ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ ، وَ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلاَلَةٌ ، وَ كُلَّ ضَلاَلَةٍ فِي النَّارِ . » (۲)

(سب سے سچی بات اللہ کی کتاب ہے اور سب سے بہترین طریقہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ ہے اور سب سے بدترین کام دین میں پیدا کی گئی نئی باتیں ہیں اور دین میں پیدا کی گئی ہر نئی بات بدعت ہے اور ہر بدعت گم راہی ہے اور ہر گم راہی جہنم میں لے جانے والی ہے۔)

لہٰذا جلوس نکال کر اللہ کے رسول سے محبت وعظمت کے اظہار کا یہ طریقہ، چوں کہ

---

(۱) سنن أبي داود: ۴۶۰۷، سنن ابن ماجة: ۴۲، مسند أحمد: ۱۷۱۸۴، مسند بزار: ۴۲۰۱، المستدرک للحاکم: ۱/۱۷۴

(۲) سنن النسائي: ۱۵۷۸، صحیح ابن خزیمة: ۳/۱۴۳)

نہ قرآن سے ثابت ہے، نہ حدیث سے اور نہ صحابہ وتابعین وائمۂ کرام سے ثابت ہے؛ اس لیے یہ ایک بدعت ہے، جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے۔

جلوس میں غیروں سے مشابہت ہے

دوسری بات یہ ہے کہ اس میں غیروں کی مشابہت بھی ہے؛ کیوں کہ جلوس کا طریقہ غیروں کی نقالی میں اپنایا گیا ہے اور اسلام میں غیروں کی مشابہت اختیار کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ.» (۱)

(جس نے کسی قوم کی مشابہت اختیار کی وہ ان ہی میں سے ہوگا۔)

ایک اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَشَبَّهَ بِغَيْرِنَا ، لَا تَشَبَّهُوْا بِالْيَهُوْدِ وَلَا بِالنَّصَارٰى ؛ فَإِنَّ تَسْلِيْمَ الْيَهُوْدِ الْإِشَارَةُ بِالْأَصَابِعِ، وَ تَسْلِيْمَ النَّصَارٰى الْإِشَارَةُ بِالْأَكُفِّ. » (۲)

(وہ ہم میں سے نہیں جو غیروں سے مشابہت اختیار کرے، تم یہود سے مشابہت نہ کرو اور نہ نصاری سے، یہود کا سلام انگلیوں کے اشارے سے اور نصاری کا سلام ہتھیلیوں کے اشارے سے ہوتا ہے۔)

اور ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈاڑھی کے بارے میں مشرکین ومجوس کی مخالفت کرنے کا حکم دیا، کہ وہ ڈاڑھی نہیں رکھتے یا چھوٹی

---

(۱)سنن أبي داود:۴۰۳۳

(۲)الجامع للترمذي:۲۲۹۵

رکھتے ہیں؛ لہٰذا تم ڈاڑھی کو بڑھاؤ۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" خَالِفُوْا الْمُشْرِكِيْنَ وَفِّرُوْا اللِّحٰى وَ أَحْفُوْا الشَّوَارِبَ"(۱)

(مشرکین کی مخالفت کرو، اپنی ڈاڑھیوں کو بڑھاؤ اور مونچھوں کو پست کرو۔)

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« جُزُّوْا الشَوَارِبَ وَ أَرْخُوا اللِّحٰى، خَالِفُوْا الْمَجُوْسَ. » (۲)

(مونچھوں کو کٹاؤ اور ڈاڑھی کو بڑھاؤ اور مجوسیوں کی مخالفت کرو۔)

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عاشورا کے دن روزے کے بارے میں جب یہود کو دیکھا، کہ وہ بھی رکھتے ہیں؛ تو فرمایا کہ اگر میں اگلے سال زندہ رہا؛ تو نویں تاریخ کا روزہ اس کے ساتھ ملاؤں گا۔ (۳)

ایک حدیث میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«صُوْمُوْا يَوْمَ عَاشُوْرَاءَ ، وَ خَالِفُوا الْيَهُوْدَ ، صُوْمُوْا قَبْلَه يَوماً أَوْ بَعْدَهٗ يَوْماً. » (۴)

---

(۱) البخاري:۵۷۹۲،و اللفظ له،مسلم:۶۲۵،شرح السنة:۳۱۹۴،سنن البيهقي:۱/۱۵۰

(۲) مسلم:۶۲۶،معرفة السنن للبيهقي:۱/۴۴۰،مسند أبي عوانة:۱/۱۶۱

(۳) مسلم:۲۷۲۲،سنن أبي داود:۲۴۴۷،السنن للبيهقي:۴/۲۸۷

(۴) صحيح ابن خزيمة:۳/۲۹۰،واللفظ له،الطحاوي:۲/۸۷، شعب الإيمان: ۳۲۹/۵، مصنف ابن عبد الرزاق:۴/۲۸۷

(عاشورا کے دن روزہ رکھو اور یہود کی مخالفت کرو اور اس کے ایک دن پہلے یا ایک دن بعد بھی روزہ رکھو۔)

غور کیجیے کہ جب اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو عبادات تک میں یہ گوارا نہیں تھا کہ غیروں سے مشابہت ہو جائے؛ تو ہم غیروں ہی کی چیز کو اختیار کریں، تو آپ کو کب گوارا ہو سکتا ہے؟ اور پھر اس ناپسندیدہ کام کو "محبتِ نبوی" ہی کے نام پر کیا جائے، تو کیا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خوش نودی کا باعث ہو سکتا ہے؟

خلاصۂ کلام

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اولاً تو جلوس کے ذریعے محبتِ رسول و عشقِ رسول کے اظہار کا یہ طریقہ، نہ قرآن وحدیث سے ثابت ہے اور نہ صحابہ وتابعین اور ائمۂ سلف سے اس کا کوئی ثبوت ملتا ہے۔ لہٰذا یہ طریقہ دین میں ایجاد و بدعت ہے۔ ہمیں اس کی جگہ دین و شریعت پر گامزن ہونے اور اللہ کے دین کو خود پر اور دنیا والوں پر نافذ کرنے کی کوشش کر کے اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کا ثبوت دینا چاہیے، پھر چوں کہ اس جلوس میں متعدد امور خلافِ شرع داخل و شامل ہیں؛ اس لیے اگر فی نفسہٖ بھی یہ جائز ہوتا؛ تب بھی ان امور کی وجہ سے وہ ناجائز ہے؛ لہٰذا اس طریقے سے بچنا اور امت کو اس سے بچانا چاہیے۔

دینی بھائیوں سے ایک گزارش

آخر میں میں تمام اہلِ اسلام کو دعوت غور وفکر دیتا ہوں کہ خدارا ذرا سنجیدگی کے ساتھ سوچیں اور غور کریں کہ اللہ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت و عظمت کا تقاضا کیا ہے؟ اور آپ کی یاد منانے کا صحیح طریقہ کیا ہے؟ افسوس کہ ہم نے اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کو کس قدر سستا سمجھ لیا ہے کہ اللہ و رسول سے محبت کے اظہار کے لیے ہماری تمام تر کوششیں و کاوشیں صرف چند ظاہری رسموں اور رکھو کھلے

مظاہروں تک محدود ہو گئی ہیں، جن میں روح نامی کوئی چیز نہیں؛ بل کہ اس سے بڑھ کر کھیلوں اور تماشوں اور خلافِ شرع باتوں تک کو دین و شریعت اور اللہ و رسول سے محبت کا نام دے کر ہم نے دین سے کھلواڑ کرنا شروع کر دیا ہے اور ہم خود کو اس دھوکے میں رکھے ہوئے ہیں کہ ہم نے اللہ و رسول سے محبت و عشق کا حق ادا کر دیا۔

کیا ہم نے کبھی یہ سوچنے کی زحمت گوارا کی کہ ان کھیل تماشوں اور خلافِ شرع کاموں سے کیا اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خوش نودی حاصل ہوتی ہے؟ کیا اللہ و رسول کے احکامات ہمارے لیے یہی ہیں؟ کیا ہم نمازوں کی پابندی کرتے ہیں ؟ کیا دین و شرع کا لحاظ کرتے ہیں، حلال و حرام کی تمیز میں ہمارا کیا حال ہے؟ سنتوں کی پابندی کہاں تک کرتے ہیں؟ ہماری معاشرت، ہمارے اخلاق، ہمارے معاملات کہاں تک قرآن و سنت کے دائرے میں ہوتے ہیں؟

لہٰذا ہمیں حقیقت کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور سیرتِ نبوی سے اپنی زندگیوں کو معمور و منور کرنا چاہیے اور ان تمام باتوں سے دور و نفور ہونا چاہیے، جو اللہ و رسول کو ناپسند ہیں اور جن کو شریعت نے حرام و ممنوع قرار دیا ہے۔ اور اپنے عمل و کردار سے بھی اور اپنی زبان سے بھی سیرت و شریعت کے پیغام کو عام کرنا چاہیے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت کا حقیقی و واقعی تقاضا یہی ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم سب کو ہدایت کے راستے پر گامزن فرمائے اور اللہ و رسول کی سچی و پکی محبت و عظمت سے ہمارے قلوب کو معمور فرمائے اور بدعات و خرافات سے بچائے۔ آمین! یا ب العالمین!!۔

محمد شعیب اللہ خان

الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور

۲/ ربیع الاول/۱۴۳۴ھ

عید کا مصافحہ

اور راہِ اعتدال

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرض حال

آج کل ''مصافحہ بعدِ عید'' کا عنوان عوام وخواص کی توجہات کا مرکز بنا ہوا ہے، کچھ حضرات نے عوام کے احوال کے پیشِ نظر اس کے بدعت ہونے کا فتوی دیا ہے اور ابھی نہیں؛ بل کہ بہت پہلے سے بہت سے علمائے اکابرین (جن کا ذکر اس رسالے میں ہے) کا یہی فتوی ہے۔ان اکابرین کی اقتدا میں احقر نے بھی اسی کو اختیار کیا اور اپنی بعض کتب میں اس کو لکھا ہے اور کچھ حضرات شروع ہی سے اس کے برخلاف مصافحہ ٔمروجہ کے جواز واستحسان کے قائل رہے ہیں اور ہر ایک اپنی اپنی جگہ اپنی اپنی رائے کے مطابق اعلان و بیان کرتا اور عمل اختیار کرتا رہا ہے؛ مگر اب یہ ہوا کہ ایک طرزِ عمل و رائے کے حاملین نے دوسرے نظریئے والوں پر افتراق وانتشار پھیلانے اور بے علمی و جہالت کے طعنے دینے شروع کر دیے، جو علم کے میدان میں ایک معیوب بات ہے۔حالاں کہ سب جانتے ہیں کہ فقہ وفتوے کی روشنی میں قائم رائے کو پیش کرنا؛ بالخصوص جب کہ اکابر کی بھی وہی رائے وفتوی ہو، کوئی غلط بات نہیں؛ بل کہ حق ہے۔

زیرِ نظر تحریر میں اسی صورتِ حال کو سامنے رکھتے ہوئے اس سلسلے میں فقہا کے

مسالک، ان کے کلام کی تشریح وتوضیح اوراس سے حاصل ہونے والے نتائج اورافراط وتفریط سے بچتے ہوئے، ہر نقطۂ نظر کے حاملین کی دلیل کومرتب کرنے اوراس مسئلے میں ''راہِ اعتدال'' پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔میں علما سےاس پر سنجیدگی سے نظرکرنے اورکوئی بات قابلِ اشکال ہو،تو علمی پیرائے میں پیش کرنے کی گزارش کرتا ہوں اوردعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ہمیں افراط وتفریط سے بچتے ہوئے راہِ حق کواپنانے کی توفیق عطا فرمائے۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان
(مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور)
۲/شوال المکرّم/۱۴۳۱ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عید کا مصافحہ اور راہِ اعتدال

عید کے موقعے پر مصافحے کا رواج بہت سے علاقوں میں پایا جاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بہت پہلے سے بعض علاقوں میں اس کا رواج چلا آرہا ہے، جس طرح بعض جگہ جمعے میں اور بعض جگہ نمازِ فجر وعصر کے بعد اس کا رواج ہے۔ اس خاص مصافحے کا کیا حکم ہے؟ اس کے بارے میں فقہا کے کلام میں بہ ظاہر اختلاف نظر آتا ہے۔

مصافحہ بعدِ نماز کے بارے میں پہلا قول

فقہا کا ایک طبقہ وہ ہے، جو یہ کہتا ہے کہ عیدین یا کسی نماز کے ساتھ مصافحے کو مخصوص کرنا مکروہ وبدعت ہے؛ کیوں کہ ان خاص مواقع پر مصافحے کا کوئی ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ وتابعین سے نہیں ہے؛ بل کہ مصافحہ تو اصل میں ملاقات یا رخصت کے وقت مشروع ہے۔

فقہ حنفی کے مشہور شارح ومحقق علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”وقد صرح بعض علمائنا وغيرهم بكراهة المصافحة المعتادة عقب الصلوات مع أن المصافحة سنة، و ما ذاك إلا لكونها لم تُؤثَر في هذا الخصوص ، فالمواظبة

عليها فيه توهم العوام بأنها سنة .''(۱)

(ہمارے بعض علما (احناف) اور دیگر علما نے نمازوں کے بعد کے رواجی مصافحے کے مکروہ ہونے کی تصریح کی ہے، حال آں کہ مصافحہ تو سنت ہے ،اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ خاص ان موقعوں پر مصافحہ منقول نہیں ہے؛ لہٰذا اس کی پابندی عوام کو اس وہم میں ڈالتی ہے کہ یہ سنت ہے۔)

اسی طرح علامہ ملا علی قاری رَحِمَهُ اللهُ نے '' مرقاة شرح مشكاة'' میں امام نووی رَحِمَهُ اللهُ کے نمازِ فجر وعصر کے بعد مصافحے کو جائز قرار دینے پر رد کرتے ہوئے لکھا ہے:

'' أن عمل الناس في الوقتين المذكورين ليس على وجه الاستحباب المشروع ، فإن محل المصافحة المشروعة أول الملاقاة ، قد يكون جماعةٌ يتلاقون من غير مصافحة ويتصاحبون بالكلام ومذاكرة العلم وغيره مُدّةً مديدةً ، ثم إذا صَلّوا يتصافحون . فأين هذا من السُنّة المشروعة . ولهذا صرح بعض علمائنا بأنها مكروهة . وحينئذ أنها من البدع المذمومة .'' (۲)

(بلا شبہ لوگوں کا یہ عمل ان دو مذکورہ اوقات میں مشروع ومستحب طریقے پر نہیں ہے؛ کیوں کہ مشروع مصافحے کا موقعہ اول ملاقات ہے

---

(۱) الشامي:۳/۱۴۱

(۲) مرقاة المفاتيح:۹/۷۴

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کچھ لوگ بغیر مصافحے کے ایک دوسرے سے ملاقات کرتے ہیں اور باتوں اور علمی مذاکرے وغیرہ میں ایک لمبی مدت تک مشغول رہتے ہیں، پھر جب نماز پڑھ لیتے ہیں، تو مصافحہ کرنے لگتے ہیں۔ یہ کہاں سے سنتِ مشروعہ ہوا؟ اسی لیے ہمارے بعض علمانے تصریح کی ہے کہ یہ مکروہ ہے اور اس صورت میں یہ مذموم بدعات میں سے ہے۔)

اور حضرت شیخ عبد الحق محدث دہلوی رَحِمَهُ اللهُ ''أشعة اللمعات'' میں لکھتے ہیں:

''آں کہ بعضے مردم مصافحہ میکنند بعد از نماز یا بعد از جمعہ چیزے نیست و بدعت است از جہت تخصیص وقت۔''(۱)

(بعض لوگ جو نماز کے بعد یا جمعہ کے بعد مصافحہ کرتے ہیں، یہ کوئی چیز نہیں اور وقت کی تخصیص کی وجہ سے بدعت ہے۔)

اور سنن ابن ماجہ کے محشی علامہ فخر الحسن دہلوی رَحِمَهُ اللهُ نے لکھا ہے:

'' اعلم أن المصافحة سنة عند كل لقاءٍ و محلها أول الملاقاة ، فما اعتاده الناس بعد صلاة الصبح والعصر لا أصل له في الشرع ؛ بل يكون هذه المصافحة مكروهة ؛ لأنها ليس في محلها المشروع.'' (۲)

(جاننا چاہیے کہ مصافحہ ہر ملاقات کے وقت سنت ہے اور اس کا

---

(۱) أشعة اللمعات:۴/۱۲، بہ حوالہ: راہِ سنت:۱۳۳

(۲) حاشية ابن ماجه :۲/۲۶۳

موقعہ اول ملاقات ہے؛ لہٰذا لوگوں نے جو نمازِ فجر وعصر کے بعد اس کی عادت بنالی ہے، اس کی شریعت میں کوئی اصل نہیں؛ بل کہ یہ مصافحہ مکروہ ہے؛ کیوں کہ یہ اس کے مشروع موقعہ پر نہیں ہے۔)

علمائے حنفیہ کے علاوہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی یہی لکھا ہے، ان سے جب کسی نے سوال کیا کہ نماز کے بعد مصافحہ سنت ہے یا نہیں؟ تو جواب لکھا کہ نماز کے بعد مصافحہ سنت نہیں؛ بل کہ بدعت ہے۔(۱)

اسی طرح مشہور اہل حدیث عالم علامہ شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ نے ابو داود کی شرح "عون المعبود" میں لکھا ہے:

"قلت: وكذا المصافحة، والمعانقة بعد صلاة العيدين من البدع المذمومة المخالفة للشرع." (۲)

(میں کہتا ہوں کہ اسی طرح عید کی نماز کے بعد مصافحہ و معانقہ قابلِ مذمت ومخالفِ شریعت، بدعات میں سے ہے۔)

بل کہ اس سے آگے بعض حضرات نے اس خاص قسم کے مصافحہ پر باز پرس کرنے اور سزا دینے تک کی بات کہی ہے۔ چناں چہ علامہ شامی نے بہ حوالہ "تبيين المحارم" ملتقط سے نقل کیا ہے:

" إنه تكره المصافحة بعد أداء الصلاة بكل حال؛ لأن الصحابة - رضي الله عنهم - ما صافحوا بعد أداء الصلاة، و لأنها من سنن الروافض. ثم نقل عن ابن حجر - رحمه الله - من

(۱) فتاوى ابن تيميه:۵/۳۳۶

(۲) عون المعبود:۱۱/۲۴۸

الشافعية : أنها بدعة مكروهة ، لا أصل لها في الشرع و أنه يُنَبَّهُ فاعلُها أولًا و يُعَزَّرُ ثانياً ". (۱)

(نماز کے بعد مصافحہ ہر صورت میں مکروہ ہے؛ کیوں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے نماز کے بعد مصافحہ نہیں کیا اور اس لیے کہ یہ روافض کے طریقوں میں سے ہے۔ پھر ابن حجر شافعی رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ یہ بدعتِ مکروہہ ہے، جس کی شریعت میں کوئی اصل و دلیل نہیں اور یہ کہ اس کام کے کرنے والے کو اولاً تنبیہ کی جائے گی اور پھر (بھی نہ مانے تو) سزا دی جائے گی۔)

بعض اکابر کے فتوے

ان عباراتِ فقہیہ میں نمازوں کے بعد یا جمعے کے بعد مصافحے کی تخصیص کو بدعت و مکروہ قرار دیا گیا ہے، اسی کے پیشِ نظر بڑے بڑے اکابر علما نے عید کے مصافحے کو بھی اسی تخصیص کی بنا پر بدعت قرار دیا ہے۔ یہاں چند اکابر علما کے فتوے نقل کرتا ہوں۔

(۱) قطب عالم حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"معانقہ و مصافحہ بہ وجہ تخصیص کے اس روز میں اس کو موجب سرور اور باعث مودت اور ایام سے زیادہ مثل ضروری کے جانتے ہیں، بدعت اور مکروہ تحریمی اور علی الاطلاق ہر روز مصافحہ کرنا سنت ہے، ایسا ہی بہ شرائطِ خود یوم العید کے ہے............کوئی تخصیص اپنی طرف سے کرنا بدعت ہے۔"(۲)

---

(۱) الشامي:۹/۵۴۷

(۲) فتاوی رشیدیہ:۴۴۳

(۲) حضرت علامہ عبد الحی لکھنوی رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا ہے:

''مصافحہ ومعانقہ تو ابتدائے ملاقات کے وقت ہوا کرتا ہے، نمازِ عید کے بعد مسنون نہیں، بعض علما نے اس کو بدعتِ مباح کہا ہے اور بعض حضرات نے بدعت مکروہ، بہ ہر حال اس کا ترک اولیٰ ہے۔''(۱)

(۳) حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللہُ عیدین میں مصافحے ومعانقے کے بارے میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''قاعدہ کلیہ ہے کہ عبادات میں حضرت شارع علیہ السلام نے جو ہیئت وکیفیت معین فرمادی ہے، اس میں تغیر وتبدل جائز نہیں اور مصافحہ چوں کہ سنت ہے؛ اس لیے عبادات میں ہے، تو حسبِ قاعدۂ مذکورہ اس میں ہیئت و کیفیتِ منقولہ سے تجاوز جائز نہ ہوگا اور شارع علیہ السلام سے صرف اولِ لقا کے وقت بالاجماع یا وداع (رخصت) کے وقت بھی علی الاختلاف منقول ہے وبس، اب اس کے لیے ان دو وقتوں کے سوا اور کوئی محل وموقع تجویز کرنا تغیر عبادات ہے، جو ممنوع ہے؛ لہٰذا مصافحہ بعدِ عیدین یا بعدِ نمازِ پنج گانہ مکروہ وبدعت ہے۔''(۲)

حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللہُ ہی ایک اور موقعہ پر اسی کے بارے میں فارسی میں لکھتے ہیں:

''مصافحہ کردن مطلقاً سنت است، بہ وقتے خاص مخصوص نیست، پس تخصیصِ آں بروز جمعہ وعیدین وبعد نماز پنج گانہ وتراویح بے اصل

---

(۱) مجموعہ فتاوی عبد الحی:۱/ ۹۸

(۲) امداد الفتاوی:۱/ ۷۰۸

است ، ہاں اگر در ہمیں اوقات بہ کسے بعد مدتے ملاقات شود بہ اُو مصافحہ کردن مضائقہ نہ دارد، نہ ایں کہ از خانہ یا مسجد یا عید گاہ ہمراہ آئند و، پس از نماز مصافحہ کنند۔"(۱)

(مطلقاً مصافحہ کرنا سنت ہے، کسی خاص وقت کے ساتھ مخصوص نہیں؛ لہٰذا اس کی تخصیص جمعہ وعیدین کے دن کے ساتھ اور پنج گانہ نماز وتراویح کے بعد کے ساتھ کرنا بے اصل ہے، ہاں اگر ان ہی اوقات میں ایک مدت کے بعد کسی سے ملاقات ہو تو اس سے مصافحہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، یہ نہیں کہ گھر سے یا مسجد سے یا عید گاہ سے ساتھ ساتھ آئیں اور نماز کے بعد مصافحہ کرنے لگیں۔)

(۴) مفتیٔ اعظم حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی رَحِمَہُ اللّٰہُ سے کسی نے سوال کیا ہے کہ نماز جمعہ وعیدین کے بعد مصافحہ و معانقہ جائز ہے یا نہیں؟ پھر مصافحے کی فضلیت میں وارد بعض احادیث اور علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ کا قول کہ "بعد نمازِ فجر وعصر مصافحہ میں کوئی حرج نہیں"، نقل کیا ہے۔ اس کے جواب میں علامہ موصوف نے لکھا ہے :

"عیدین یا جمعے کی تخصیص سے مصافحہ و معانقہ کرنا کئی وجہ سے مکروہ اور بدعت ہے — پھر آگے لکھتے ہیں کہ — مصافحے کا مسنون وقت ملاقات کا وقت ہے، احادیث سے بہ وقتِ ملاقات مصافحہ ثابت ہوتا ہے۔ امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے بھی زیادہ سے زیادہ لفظ "لا باس بہ" کا استعمال کیا ہے اور بدعت مباحہ ہونا بتلایا ہے، ان کے قول سے

---

(۱) امداد الفتاوی:۵/۲۶۰

بھی مسنون یا مستحب ہونا ثابت نہیں ہوتا، پھر یہ جواز کا قول ان کا خیال ہے؛ ورنہ محققین شوافع کا یہی مذہب ہے کہ یہ تخصیص بدعت ہے؛ بل کہ ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ پہلی مرتبہ تنبیہ کرنے اور دوسری مرتبہ تعزیر (سزا) کا حکم دیتے ہیں اور یہی مذہب مالکیہ اور محققین حنفیہ کا ہے۔"(۱)

(۵) حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہی رَحِمَہُ اللّٰہُ (سابق مفتی اعظم دار العلوم دیو بند) نے اس رسم کو بدعت قرار دینے والے علما کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے:

"ملا علی قاری رَحِمَہُ اللّٰہُ نے "مرقات شرح مشکوۃ"، شیخ عبد الحق محدث دہلوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے "أشعة اللمعات" میں، "مجالس الابرار"، "فتاوی رشیدیہ"، "امداد الفتاوی"، "فتاوی ابن حجر مکی"، "فتاوی دار العلوم دیو بند" میں اس تخصیص کو بدعت قرار دے کر اس سے منع کیا ہے۔"(۲)

(۶) حضرت مولانا مفتی عبد الرحیم لاجپوری رَحِمَہُ اللّٰہُ سے سوال کیا گیا کہ عید اور رمضان وغیرہ مبارک مہینوں کا چاند دیکھ کر ایک دوسرے کو مبارک باد دیتے ہوئے مصافحہ کرتے ہیں؛ نیز جمعہ اور بالخصوص خطبۂ عید کے بعد مصافحہ کیا جاتا ہے، اس کا کیا ثبوت ہے؟ اس کے جواب میں آپ لکھتے ہیں:

"مصافحہ فی نفسہ سنت ہے؛ مگر نیا چاند دیکھ کر مبارک بادی کے وقت کی خصوصیت اور نمازِ جمعہ اور عیدین کے خطبہ کے بعد کی تخصیص بے اصل اور بے دلیل ہے۔ لہٰذا فقہائے کرام مذکور رسم کو مکروہ اور بدعت

---

(۱) کفایت المفتي: ۲۲/۱

(۲) فتاوی محمودیہ: ۱۴۵/۳

تحریر فرماتے ہیں۔"(۱)

(۷) حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب رحمہ اللہ (سابق مفتی دار العلوم دیو بند) لکھتے ہیں:

"مصافحہ و معانقہ اول ملاقات میں مشروع ہوا ہے؛ لہٰذا عیدین کی نماز کے بعد مصافحہ کرنا، اس مشروعیت کے خلاف ہے؛ بل کہ محققین نے فرمایا ہے کہ یہ طریقہ روافض کا ہے، اس کو ترک کرنا ضروری ہے۔"(۲)

(۸) حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے اس مصافحہ کا حکم بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"دو مسلمانوں کی ملاقات کے وقت مصافحہ مسنون ہے؛ نیز کوئی شخص سفر سے آئے، تو اس سے معانقہ کرنا بھی سنت سے ثابت ہے، ان دونوں مواقع کے علاوہ سنت نہیں؛ لیکن اگر سنت سمجھے بغیر اتفاقاً کبھی کر لے تو گناہ بھی نہیں اور سنت سمجھ کر کرے، تو بدعت ہے۔ ہمارے زمانے میں چوں کہ فرض نمازوں کے بعد مصافحہ اور عیدین کے بعد معانقے کو سنت سمجھا جانے لگا ہے، حالاں کہ یہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں؛ اس لیے علما نے اس کو بدعت قرار دیا ہے اور اس سے بچنے کی تاکید فرمائی ہے؛ لیکن کہیں اعتقادِ سنت کی یہ علت نہ ہو، تو مباح ہے۔"(۳)

---

(۱) فتاوی رحیمیہ: ۱/ ۲۸۰

(۲) نظام الفتاوی: جلدِ اول، قسطِ دوم: ۱۲۹

(۳) فتاوی عثمانی: ۱/ ۱۱۶

احقر نے اپنی بعض تحریروں میں ان ہی فقہا و علما کے کلام کی بنیاد پر اس کو مکروہ و بدعت لکھا تھا اور ہمارے مشائخ و اساتذہ میں سے بھی متعدد حضرات نے اسی کو اختیار کیا ہے اور اس کی دلیل یہی ہے کہ مصافحے کا اصل موقعہ ملاقات یا رخصت کا وقت ہے اور عیدین یا نمازوں کے بعد مصافحہ مشروع نہیں؛ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ وسلف سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

فقہا کا دوسرا قول

دوسرا طبقہ فقہا کا یہ کہتا ہے کہ عید کی نماز کے بعد مصافحہ سنت یا مستحب ہے، صاحب "درر الحكام شرح غرر الأحكام"، اور صاحب "مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر" وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

چناں چہ "درر الحكام" اور "مجمع الأنهر" دونوں میں عید کے مستحبات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"والتهنئة بـ" تَقَبَّلَ اللّٰهُ مِنَّا وَ مِنْكُمْ" لا تُنْكَرُ كما في البحر، وكذا المصافحة ، بل هي سنةٌ عقب الصلوات كلها، وعند كل لُقي."(۱)

(" تَقَبَّلَ اللّٰهُ مِنَّا وَمِنْكُمْ "کے الفاظ سے مبارک بادی دینا قابل نکیر نہیں ہے، جیسا کہ "بحر الرائق" میں ہے، اسی طرح مصافحہ بھی قابل نکیر نہیں؛ بل کہ وہ تمام نمازوں کے بعد اور ملاقات کے وقت سنت ہے۔)

اور علامہ طحطاوی رحمہ اللہ نے بھی " حاشية مراقي الفلاح" میں عید کے

---

(۱) درر الحكام:۲/۱۴۹، واللفظ له ، مجمع الأنهر:۲/۵۹

مستحبات میں لکھا ہے:

”و تُطْلَبُ المصافحةُ ، فهي سنة عقب الصلاة كلها و عند كل لقاء.“ (۱)

(اور مصافحہ مطلوب ہے، پس وہ تمام نمازوں کے بعد اور ملاقات پر سنت ہے۔)

ان حضرات نے نمازِ عید کے بعد مصافحے کو سنت یا مستحب قرار دیا ہے اور اس کو عید کے مستحبات میں شمار کیا ہے۔

فقہا کا تیسرا قول

اور تیسرا طبقہ فقہا کا وہ ہے، جو نمازوں کے بعد مصافحے کو مباح و جائز کہتا ہے اور حنفیہ کے عام متون میں بھی اسی کو اختیار کیا گیا ہے۔ درمختار میں لکھا ہے:

” وإطلاق المصنف تبعاً للدرر والكنز والوقاية والنقاية والمجمع والملتقى وغيرها يُفيد جوازَها مطلقاً ولو بعد العصر . وقولُهم : إنه بدعة ، أي بدعة مباحة ......“ (۲)

(اور مصنف ”المنار“ کا دُرَر، کنز، وقایہ، نقایہ، مجمع اور ملتقی وغیرہ کتابوں کی اتباع میں مصافحہ کا مطلق جواز بیان کرنا اس کے مطلقاً جائز ہونے کا فائدہ دیتا ہے، اگرچہ وہ مصافحہ عصر کے بعد کیا جائے۔ رہا علما کا یہ کہنا کہ یہ ”بعدِ عصر مصافحہ“ بدعت ہے، اس سے مراد بدعتِ مباحہ ہے۔)

---

(۱) الطحطاوي على المراقي:۵۳۰

(۲) الدر المختارمع الشامي:۹/ ۵۴۷

اور بیشتر شوافع حضرات نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، امام عز الدین بن عبد السلام رَحِمَہُ اللّٰہُ نے " قواعد الأحكام " میں اسی کو اختیار کرتے ہوئے اس کو بدعتِ مباحہ کی مثال میں شمار کیا ہے۔(۱)

اورعلامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اسی کی اتباع میں" المجموع شرح المهذب"وغیرہ میں لکھا ہے:

"وأما هذه المصافحة المعتادة بعد صلاتي الفجر والعصر فقد ذكر الشيخ الإمام أبو محمد بن عبد السلام: أنها من البدع المباحة ، ولا تُوصَفُ بكراهة ولا استحباب . وهذا الذي قاله حسن. والمختار أن يُقَالَ: إن صافح من كان معه قبل الصلاة فمباحة كما ذكرنا، وإن صافح من لم يكن معه قبل الصلاة عند اللقاء فسنةٌ بالإجماع للأحاديث."(۲)

(اور وہ مصافحہ جو بعد فجر وعصر عادۃً کیا جاتا ہے، اس کے بارے میں شیخ امام ابو محمد بن عبد السلام رَحِمَہُ اللّٰہُ نے کہا کہ یہ مباح بدعات میں سے ہے اور اسے نہ تو کراہت سے متصف کیا جا سکتا ہے اور نہ استحباب سے۔ اور انھوں نے جو کہا ہے یہ اچھی بات ہے اور اس سلسلے میں مختار قول یہ ہے کہ اگر نماز کے بعد مصافحہ ان لوگوں سے کرتا ہے، جو اس کے ساتھ نماز سے پہلے سے موجود تھے، تو یہ مباح ہے اور جو لوگ پہلے سے

(۱) قواعد الأحكام:۲/۳۸۴

(۲) المجموع:۳/۴۸۸

نہیں تھے، ان سے بعد نماز ملاقات کے وقت مصافحہ کرتا ہے، تو یہ احادیث کی وجہ سے بالاجماع سنت ہے۔)

اور امام رملی شافعی رَحِمَہُ اللہُ سے سوال کیا گیا کہ نماز کے بعد مصافحہ جو کیا جاتا ہے، کیا یہ سنت ہے؟ تو جواب دیا کہ لوگ جو نماز کے بعد مصافحہ کرتے ہیں "لا أصل لها ولكن لا بأس بها" (اس کی کوئی اصل نہیں؛ لیکن اس میں کوئی حرج بھی نہیں)۔(۱)

اسی طرح شوافع کی کتب میں سے "تحفة المحتاج شرح المنهاج"، "مغني المحتاج" وغیرہ میں بھی لکھا ہے کہ اس کی اصل یعنی رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یا صحابہ سے ثبوت نہیں ہے، تاہم اس میں کوئی حرج بھی نہیں ہے۔

اس بحث سے یہ اندازہ تو ہو گیا کہ اس بارے میں حضراتِ فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہوا ہے کہ نمازوں کے بعد مصافحہ کا جو رواج بعض لوگوں میں پایا جاتا ہے، اس کا کیا حکم ہے؟ بعض نے اس کو مکروہ و بدعت قرار دیا ہے اور بعض نے سنت یا مستحب کہا ہے اور بعض نے صرف مباح و جائز لکھا ہے۔ مگر اس اختلاف کو حقیقی اختلاف کہنا تو مشکل ہے؛ کیوں کہ اگر کسی تاویل سے فقہا کے کلام کو اختلاف سے نکالا جا سکتا ہو، تو اس کو اختلاف سے نکالنا چاہیے اور اس کے لیے ان کے کلام کا عمدہ محمل و محل سیاق و سباقِ کلام سے تلاش کرنا چاہیے۔ چناں چہ یہاں بھی یہ اختلاف محض صوری و ظاہری ہے اور حقیقت میں ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

مصافحہ بعدِ نماز سنت نہیں

اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ بات تو تقریباً سب ہی فقہا مانتے ہیں کہ خواہ عید

---

(۱) فتاوى الإمام الرملي:۱/۳۸٦

کی نماز ہو یا کوئی اور نماز بالتخصیص ان کے بعد مصافحے کا کوئی رواج زمانۂ رسالت یا زمانۂ صحابہ میں نہیں تھا، جیسا کہ اوپر ''شامی'' کے حوالے سے ہم نے ''ملتقط'' کی عبارت نقل کی ہے کہ صحابۂ کرام نے بعد نماز مصافحہ نہیں کیا۔ نیز امام شامی رحمہ اللہ مصافحہ بعد نماز کے بارے میں بعض حضرات کا یہ قول نقل کرنے کے بعد کہ ''یہ مباح وجائز ہے'' کہتے ہیں:

''ان کا ظاہر کلام یہی بتاتا ہے کہ ان مواقع پر سلف میں سے کسی نے مصافحہ نہیں کیا''۔(۱)

جب یہ معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ وسلف میں سے کسی نے ان مواقع پر بالتخصیص مصافحہ نہیں کیا، تو اس سے اس قدر بات واضح ہوگئی کہ یہ معروف معنے کے لحاظ سے ''سنت'' نہیں ہے؛ کیوں کہ ''سنت'' اس کام کو کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کا اس پر مسلسل عمل رہا ہو، یہاں مسلسل تو الگ بات، ایک دفعہ کا بھی کوئی ثبوت اس خصوصیت کے ساتھ یہاں نہیں پایا جاتا؛ لہٰذا اس کو ''سنت'' نہیں کہا جاسکتا۔

فقہا کے کلام میں سنت سے مراد؟

ہاں! جن فقہا نے اس کو ''سنت'' کہا ہے جیسے صاحبِ ''درر الحکام'' و صاحبِ ''مجمع الأنھر'' وغیرہ نے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ حضرات ان تخصیصات کے ساتھ اس کو سنت قرار دیتے ہیں؛ بل کہ وہ اس کو عمومی سنتِ ملاقات ہونے کی وجہ سے اس موقعہ پر بھی ''سنت'' کہتے ہیں، اس سے قطعِ نظر کہ خاص کر عید کی سنت سمجھتے ہوئے یا اس خاص موقع پر اہتمام والتزام کرتے ہوئے اس کو

(۱) الشامي:۹/۵۴۷

کرنے کا کیا حکم ہے؟ لیکن اگر ان تخصیصات کے ساتھ، اس موقع پر اس کا اہتمام و التزام کیا جائے تو وہ اس کو ''سنت'' نہیں کہتے۔

اس کی فقہی مثال یہ ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے بعض نمازوں میں بعض خاص سورتوں کے پڑھنے کا معمول آیا ہے؛ اس لیے فقہا نے اس کو سنت یا مستحب قرار دیا ہے۔ جیسے: جمعہ کی فجر میں ﴿سُوْرَةُ السَّجْدَةِ و سُوْرَةُ الإِنْسَانِ﴾ اور وتر میں ﴿سُوْرَةُ الأَعْلیٰ، الْکَافِرُوْنَ و الإِخْلَاصِ﴾؛ مگر اسی کے ساتھ خود حضراتِ فقہا نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کا التزام مکروہ ہے۔ یہاں سنت یا مستحب ہونے کا حکم ایک عمومی حکم ہے، اس سے قطعِ نظر سے التزام و تخصیص کی جائے اور اس کے مکروہ ہونے کا حکم التزام و اہتمام و تخصیص کی وجہ سے ہے۔ چناں چہ ''الدر المختار'' میں لکھا ہے کہ وتر میں سنت یہ ہے کہ ﴿سُوْرَةُ الأَعْلیٰ، سُوْرَةُ الْکَافِرُوْنَ اور سُوْرَةُ الإِخْلَاصِ﴾ پڑھا جائے اور ''هداية'' وغیرہ کتبِ فقہ میں لکھا ہے کہ نمازوں میں خاص سورتوں کو مقرر کر لینا مکروہ ہے۔

یہ دو باتیں آپس میں مختلف نہیں ہیں؛ بل کہ سنت ہونے کا حکم اصل اعتبار سے ہے اور کراہت کا حکم التزام و تخصیص کی وجہ سے ہے۔ علامہ ''ابن نجیم مصری'' رَحِمَہُ اللہُ نے ''البحر الرائق'' میں اور ان ہی کے حوالے سے علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ نے ''الدر المختار'' کے حاشیے میں لکھا ہے:

" لكن في النهاية: أن التعيين على الدوام يفضي إلى اعتقاد بعض الناس أنه واجب، وهو لا يجوز، فلو قرأ بما ورد به الآثار أحياناً بلا مواظبة يكون حسناً."(۱)

(۱) الشامي:۲/۴۴۱، البحر الرائق:۲/۷٦

(لیکن ''نہایہ'' (کتاب) میں لکھا ہے کہ دائمی طور پر ان سورتوں کا مقرر کر لینا بعض لوگوں کو اس بات کے اعتقاد کی طرف لے جاتا ہے کہ یہ واجب ہے اور یہ اعتقاد جائز نہیں، پس اگر احادیث میں وارد سورتوں کو بغیر پابندی کے کبھی کبھی پڑھ لے تو یہ بات مستحسن ہوگی۔)

اور کراہت کے قول پر علامہ ''ابن الہمام'' رَحِمَهُ اللّٰهُ نے '' فتح القدیر'' میں اور علامہ ابن نجیم رَحِمَهُ اللّٰهُ نے ''البحر الرائق'' میں لکھا ہے کہ اگر مخصوص سورتوں کو اتباع سنت کے لیے پڑھے تو مکروہ نہیں؛ بہ شرطے کہ کبھی کبھی دوسری سورتیں بھی پڑھے؛ تا کہ ناواقف لوگ ان مخصوص سورتوں کے علاوہ دوسری سورتوں کے پڑھنے کو ناجائز نہ سمجھ لیں۔(۱)

الغرض اس سے معلوم ہوا کہ فقہا نے ایک بات کو سنت بھی لکھا ہے اور اسی کو مکروہ بھی قرار دیا ہے؛ وجہ یہ ہے کہ وہ سنت ہے اپنے عموم کے لحاظ سے اور مکروہ ہے التزام و پابندی کے لحاظ سے؛ کیوں کہ اس سے ایک شرعی محذور لازم آتا ہے۔اسی طرح یہاں نمازِ عید کے بعد مصافحے کے سنت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عید ہو یا غیر عید عمومی طور پر مصافحہ سنتِ ملاقات ہے؛ لیکن اگر اس کی تخصیص والتزام و پابندی کی جائے، تو وہ بھی مکروہ ہو جائے گا؛ لہٰذا ان فقہا نے سنت جو لکھا ہے، وہ اصل ملاقات کے مصافحے کو لکھا ہے، خواہ وہ کسی بھی وقت میں ہو، نہ کہ اس مروجہ مصافحے کو۔

اور یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے ان کی مراد ''سنتِ رسول یا سنتِ صحابہ'' نہیں؛ بل کہ اس سے مراد ''سنت المسلمین'' ہو، کہ ان حضرات نے جب دیکھا کہ بعض علاقوں میں مسلمانوں میں اس کا رواج پایا جاتا ہے، تو انھوں نے اس کو سنت بہ معنی ''سنة المسلمین'' قرار دیا۔

---

(۱) فتح القدیر:۱/۳۳۷، البحر الرائق:۱/۳۶۳

اس کی نظیر بعض جگہ لفظِ سنت کا" سنة المشائخ" کے معنے میں وارد ہونا ہے جیسے بعض فقہا نے نماز کے لیے زبان سے نیت کے الفاظ کہنے کو "سنت" کہا ہے اور اس سے مراد" سنة المشائخ "ہے، کیوں کہ سنتِ رسول یا سنتِ صحابہ سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے، چناں چہ مشہور حنفی فقیہ علامہ شرنبلالی رحمہ اللہ اس موقع پر وارد لفظ "سنت" کی مراد بتاتے ہوئے "مراقي الفلاح" میں لکھتے ہیں:

"فمن قال من مشائخنا:" إن التلفظ بالنية سنةٌ " لم يُرِدْ به سنةَ النبي -صلى الله عليه وسلم - ؛ بل سنة بعض المشائخ." (۱)

(ہمارے مشائخ میں سے جنھوں نے نیت کے الفاظ کہنے کو سنت کہا ہے، اس سے انھوں نے سنتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مراد نہیں لیا ہے؛ بل کہ بعض مشائخ کی سنت مراد لی ہے۔)

جس طرح "سنت" کا لفظ "سنت مشائخ" کے لیے استعمال ہوا ہے، اسی طرح غالبًا ان فقہا نے یہاں "سنت" کا لفظ "سنتِ اہلِ اسلام" کے معنے میں استعمال کیا ہے؛ ورنہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ یہ سنتِ رسول وصحابہ نہیں ہے اور اس صورت میں اس کو مباح و جائز کا درجہ حاصل ہوگا۔ لہٰذا جن فقہا کے کلام میں اس مصافحے کو سنت کہا گیا ہے، ان کے قول میں اور اس کو مباح قرار دینے والوں کے قول میں در حقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے؛ بل کہ حاصل دونوں کا ایک ہی ہے۔

اب دو قول پیشِ نظر رہ جاتے ہیں: ایک اس مروجہ مصافحے کے مباح ہونے کا اور دوسرا: اس کے مکروہ ہونے کا۔ اور اگر غور وفکر سے کام لیا جائے؛ تو ان میں بھی فی الواقع کوئی اختلاف نہیں۔

---

(۱) مراقي الفلاح :۸۳

مصافحہ بعدِ عید کو بدعت کہنے والوں کی دلیل

بات یہ ہے کہ جن فقہا نے لوگوں کے طرزِ عمل سے یہ محسوس کیا کہ وہ نمازوں کے بعد کے اس مصافحے کو نماز کی یا عید کی مستقل سنت اور اس موقعے کا ایک اہم و خاص و لازمی کام سمجھتے ہیں، انھوں نے اس کو بدعت و مکروہ قرار دے دیا؛ کیوں کہ کسی غیر ضروری کام کو ضروری قرار دے لینا اور مستقل سنت کا درجہ دے دینا دین میں ایک اضافہ ہے اور اس کو فقہا بدعت کہتے ہیں۔ شامی نے اسی لیے علما کے حوالے سے اس کو مکروہ و بدعت لکھا ہے کہ اس کو لوگ مستقل سنت جان لیں گے، ان کے یہ الفاظ ہم نے اوپر نقل کیے ہیں:

”فالمواظبة عليها فيه توهم العوام بأنها سنة“

(اس پر پابندی میں عوام کو اس خیال میں ڈالنا ہے کہ یہ سنت ہے۔)

نیز شامی ہی نے جوازِ مصافحہ بعدِ نماز کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

”لكن قد يُقَالُ: إن المواظبة عليها بعد الصلوات خاصةً قد يُؤدّي الجهلةَ إلى اعتقاد سُنيَّتِها في خصوص هذه المواضع ، و أن لها خصوصيةً زائدةً على غيرها مع أن ظاهر كلامهم أنه لم يفعلها أحد من السلف في هذه المواضع.“ (۱)

(لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ خاص طور پر نمازوں کے بعد اس مصافحے کی پابندی ناواقف عوام کو ان خاص مواقع میں اس کے سنت ہونے اور دوسرے مواقع کے مقابلے میں ان خاص مواقع پر اس کو ایک زائد

(۱) الشامي:۹/۵۴۷

خصوصیت حاصل ہونے کے اعتقاد تک پہنچاتا ہے؛ حالاں کہ ان کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سلف میں سے کسی نے ان خاص موقع پر اس کو نہیں کیا۔)

حاصل یہ کہ اس مصافحے کا رواج اور اس کی پابندی سے عوام الناس یہ اعتقاد کر بیٹھیں گے کہ یہ سنت ہے اور یہ سمجھ لیں گے کہ اس کو ان مواقع میں ایک خصوصیت حاصل ہے، جو اور مواقع پر اس کو حاصل نہیں اور یہ ظاہر ہے کہ اس طرح کا عقیدہ خلافِ شرع ہونے کی وجہ سے اس کو مکروہ و بدعت کہا جاتا ہے۔

اور دوسری وجہ ان حضرات کے مطابق یہ معلوم ہوتی ہے کہ لوگ اس مصافحے کو اس قدر اہمیت دیتے ہیں، جو سنت سے ثابت نہیں اور اس کے بالمقابل ملاقات کے وقت اس کو ترک کر دیتے ہیں، حالاں کہ ملاقات کے وقت مصافحہ اصل سنت ہے، تو گویا مصافحے کا جو اصل موقعہ شریعت نے تجویز کیا ہے، اس کو تو ترک کر دیتے ہیں اور جو موقعہ سنتِ رسول سے ثابت نہیں، اس پر اپنی جانب سے زور دیتے ہیں۔

اسی لیے ملا علی قاری رَحِمَہُ اللہُ نے لکھا کہ لوگ بغیر مصافحہ ملتے ہیں اور بات چیت و مباحثے میں مشغول بھی ہو جاتے ہیں؛ مگر جوں ہی نماز سے فارغ ہوتے ہیں، ایک دوسرے سے مصافحہ شروع کر دیتے ہیں۔ (ان کی اصل عبارت اوپر گزری ہے)

الغرض جن حضرات نے اس کو بدعت و مکروہ کہا ہے، ان کے پیشِ نظر عوام الناس کا یہ حال و خیال ہے کہ وہ اس کو ضروری سمجھتے اور بالآخر بدعقیدگی میں مبتلا ہوتے ہیں؛ کیوں کہ یہ لازم ہے کہ دین کا ہر کام و عمل اس کی حدود میں رہے، جائز کو جائز سمجھا جائے، ناجائز کو ناجائز سمجھا جائے، سنت کو سنت اور واجب کو واجب باور کیا جائے۔ ایسا نہ ہو کہ واجب کو غیر واجب، سنت کو غیر سنت اور غیر سنت کو سنت اور غیر

واجب کو واجب سمجھ لیا جائے، یہ بات دین میں ایک نئی بات اور بدعت ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ مصافحے کے اصل موقعے کو ترک کر کے اپنی جانب سے ایک دوسرے موقعے کو اس کے لیے خاص کرتے اور اہمیت دیتے ہیں۔اور یہ بھی صحیح نہیں۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی طالب علم درس گاہ میں داخل ہوتے ہوئے، تو استاذ اور اپنے ساتھیوں کو سلام نہیں کرتا اور بغیر سلام درس گاہ میں داخل ہوتا ہے، حالاں کہ ابھی درس شروع بھی نہیں ہوا ہے؛ مگر جب استاذ سبق پڑھا کر فارغ ہوتا ہے، تو استاذ کو بھی اور اپنے ساتھیوں کو بھی سلام کرنے لگتا ہے۔ظاہر ہے اس صورتِ حال پر اس کو یہی کہا جائے گا، کہ سلام کا جو اصل موقعہ تھا، اس میں تو سلام نہیں کیا اور سبق کے بعد سلام کرتا ہے، تو یہ بے موقع بات ہے، اگر چہ سلام خود کوئی بری چیز نہیں؛ مگر اس کو اصل موقعے کے بہ جائے بے موقعہ کرنا ایک خود ساختہ عمل ہے۔ یہ ہے ان حضرات کا نظریہ جو اس مصافحہ بعدِ نماز کو بدعت کہتے ہیں۔

اوقات و کیفیات کی من مانی تخصیص درست نہیں

اوپر جو عرض کیا گیا کہ عید کے مصافحے میں بے موقع اس کی تخصیص ہوتی ہے جو روا نہیں، اس کی وضاحت ضروری ہے، وہ یہ کہ اگر کوئی عبادت مشروع ہو؛ تو اس کو بھی اپنی جانب سے کسی وقت یا کیفیت کے ساتھ مخصوص کرنا شریعت میں جائز نہیں۔

علما نے اس اصولی مسئلے پر اپنی اصولی کتابوں میں بھی اور دیگر مواقع پر بھی بڑی تفصیل سے لکھا ہے، یہاں ایک دو حوالے پیش کر دینا کافی ہے۔علامہ شاطبی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”الاعتصام“ میں لکھا ہے:

” فإذا ندب الشرع مثلاً إلى ذكر الله فالتزم قوم الاجتماعَ على لسان واحد و بصوت واحد أو في وقت

معلوم مخصوص عن سائر الأوقات لم يكن في ندب الشرع ما يدل على هذا التخصيص الملتزم بل فيه ما يدل على خلافه ، لأن التزام الأمور غير اللازمة شرعاً شأنها أن تفهم التشريع.'' (۱)

(جب شریعت کسی بات کی ترغیب دے اور کچھ لوگ اس کا التزام کریں کہ جمع ہوکر ایک زبان ہوکر یا ایک آواز ہوکر یا اوقات میں سے کسی خاص وقت میں ذکر کریں، تو شریعت کی وہ ترغیب اس تخصیص و التزام پر دلالت نہیں کرتی؛ بل کہ اس کے خلاف پر دلالت کرتی ہے؛ کیوں کہ جو امور شرعاً غیر لازم ہوں، ان کے التزام کی شان یہ ہے کہ اس کو شریعت سمجھ لیا جاتا ہے۔)

اور علامہ ابن نجیم مصری حنفی رحمہ اللہ '' البحر الرائق '' میں عید الفطر میں نماز عید سے پہلے ''تکبیرات'' کی بحث میں فرماتے ہیں:

''ولأن ذكر الله تعالى إذا قصد به التخصيص بوقتٍ دون وقتٍ أو بشيءٍ دون شيءٍ لم يكن مشروعاً حيث لم يرد به الشرعُ ؛ لأنه خلاف المشروع.'' (۲)

(اور اس لیے کہ ذکر اللہ کی تخصیص اگر کسی ایک وقت یا کسی چیز کے ساتھ کرنے کا قصد کر لیا جائے، تو وہ مشروع نہیں رہتا؛ کیوں کہ اس تخصیص کے ساتھ وہ شریعت میں وارد نہیں؛ اس لیے کہ وہ خلاف

(۱) الاعتصام:۱/۱۹۰

(۲) البحر الرائق:۲/۲۷۹

مشروع ہے۔)

اور علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ اپنی کتاب "إحكام الأحكام" میں شیعوں کی من گھڑت عید "عيد الغدير" کے بدعت قرار دینے کے بعد لکھتے ہیں:

"و قريب من ذلك أن تكون العبادة من جهة الشرع مرتبةً على وجهٍ مخصوصٍ ، فيريد بعض الناس أن يحدث فيها أمراً آخر لم يرد به الشرع زاعماً أنه يدرجه تحت عموم . فهذا لا يستقيم ؛ لأن الغالب على العبادات التعبد و مأخذها التوقيف." (۱)

(اسی کے قریب یہ ہے کہ شریعت کی جانب سے کوئی عبادت ایک خاص طریقے پر ثابت ہو اور بعض لوگ اس میں ایک اور بات جو شرع میں وارد نہیں، اس خیال سے جاری کردیں کہ یہ بھی اسی عبادت کے عموم کے تحت داخل ہے، تو یہ بات صحیح نہ ہوگی؛ کیوں کہ عبادات میں تعبد غالب ہے اور اس کا ماخذ توقیف یعنی اللہ و رسول کا حکم ہے۔)

اس سے معلوم ہوا کہ اپنی جانب سے کسی مشروع کام میں بھی وقت یا کیفیت کی تخصیص کرنا درست نہیں۔

فقہا کے کلام میں " بعد الصلاة " کا معنے

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ ان حضراتِ فقہا کے کلام میں بعض جگہ "عقب الصلاة" اور بعض جگہ " بعد الصلاة " (نماز کے بعد) کے الفاظ آئے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ خواہ فوری بعد یہ مصافحہ کیا جائے یا اس سے فارغ ہوکر دعاو

(۱) إحكام الأحكام:۱/۲۸۱

خطبے کے بعد کیا جائے، دونوں کو یہ حکم شامل ہے اور اس سے مراد صرف یہ نہیں کہ سلام پھیرتے ہی فوراً مصافحہ کیا جائے؛ تو وہ بدعت ہے، اور اگر دعا و خطبہ ہو جانے کے بعد مصافحہ کیا جائے، تو وہ بدعت کی زد میں نہیں آتا۔ یہ تاویل ان حضرات کے کلام پر منطبق نہیں ہوتی؛ کیوں کہ یہ حضرات ''مصافحہ بعدِ نماز'' کو جس دلیل سے مکروہ و بدعت کہتے ہیں بعینہ وہی دلیل ''بعدِ دعا و بعد خطبہ مصافحہ'' پر بھی منطبق ہوتی ہے اور دلیل وہی ہے، جو ابھی عرض کی گئی کہ ان مواقع پر خصوصیت کے ساتھ اس کا ثبوت نہیں۔ لہٰذا جس طرح نماز کے بعد فوراً مصافحہ ثابت نہیں، اسی طرح بعدِ دعا و بعدِ خطبہ بھی خصوصیت کے ساتھ ثابت نہیں؛ لہٰذا فقہا کے کلام میں ''مصافحہ بعدِ نماز'' اور ''مصافحہ بعدِ دعا و خطبہ'' دونوں کا ایک ہی حکم ہے اور '' عقب الصلاۃ'' (بعدِ نماز) کا اطلاق محاورے میں ''فوری نماز کے بعد'' اور ''دعا و خطبے کے بعد'' کی دونوں صورتوں پر ہوتا ہے۔ جیسے: احادیث میں فرض نماز کے بعد وارد اذکار کو ہمارے علما نے فرض وسنن ونوافل کے بعد پر محمول کیا ہے؛ کیوں کہ یہ بھی بعدِ فرض ہی شمار ہوتا ہے۔

اور اس کی ایک دلیل خود ان ہی فقہا کے کلام میں موجود ہے؛ کیوں کہ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، بعض حضرات نے اس مصافحے کو سنت کہا ہے اور اس جگہ بھی وہی لفظ ''عقب الصلاۃ ''استعمال ہوا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان فقہا کے نزدیک عید کی نماز کے فوری بعد، دعا سے پہلے مصافحہ سنت ہے، حال آں کہ یہ مطلب خود اس مصافحے کے قائلین کے نزدیک بھی درست نہیں، معلوم ہوا کہ اس لفظ سے یہ مراد لینا، اس جگہ درست نہیں کہ نماز کے فوری بعد مصافحہ ہو اور عام محاورے میں مثلاً کہتے ہیں کہ ''نمازِ ظہر کے بعد کھانا کھایا''، اس میں نمازِ ظہر کے بعد کا مطلب ہرگز یہ نہیں

کہ نماز کے فوری بعد وہیں مصلے پر مصلیوں کے بیچ، دعا سے بھی پہلے کھالیا؛ بل کہ ظاہر ہے کہ یہ کھانا نماز سے واپس گھر آ کر کھایا گیا ہے۔ اس لیے فقہا کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ نماز کے فوری بعد ہو یا بعدِ دعا و خطبہ ہو، ایک لازمی وضروری امر سمجھ کر مصافحہ کرنا بدعت ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ فوری بعد ہو، تو مکروہ ہے اور بعدِ دعا ہو؛ تو جائز، یہ تاویل منشائے کلام ہی کے خلاف ہے؛ کیوں کہ دلیل کی رو سے ان دو صورتوں میں بنیادی وجوہری کوئی فرق نہیں۔ (کما لا یخفی علی أولی النُھیٰ)

اس وضاحت سے معلوم ہو گیا کہ فقہا کے کلام کی مذکورہ تاویل صحیح نہیں اور جن حضرات نے فقہا کے کلام کا یہ معنی لیا ہے کہ ''مصافحہ خواہ نماز کے فوری بعد ہو یا دعا وخطبہ وغیرہ کے بعد ہو، ہر صورت میں مکروہ و بدعت ہے، جب کہ یہ ملاقات کا مصافحہ نہ ہو''، یہی بات صحیح ہے؛ لہٰذا یہ کہنا کہ ان حضرات نے فقہا کے کلام کو نہیں سمجھا، یہ بات صحیح نہیں؛ کیوں کہ فقہا کے کلام کا یہی معنی حضرت مولانا اشرف علی تھانوی ومولانا مفتی کفایت اللہ صاحب وغیرہ رحمہما اللہ بلند پایہ فقیہ حضرات نے بھی لیا ہے اور اسی پر اپنے فتاوی کی بنیاد رکھی ہے اور اسی لیے ان حضرات نے اپنے زمانے میں اس مروجہ مصافحہ کو جو دعا وخطبہ وغیرہ کے بعد ہی ہوا کرتا تھا، اس کو بدعت قرار دیا ہے؛ ورنہ نمازِ عید کے فوری بعد مصافحہ، جس کا کوئی رواج ان حضرات کے دور میں نہیں تھا، اس پر یہ حضرات کیوں بدعت ہونے کا حکم لگاتے؟ ظاہر ہے کہ جس کا کوئی رواج ہی نہ ہو، اس پر بدعت ہونے کا حکم لگانا خلاف عقل بات ہے۔

اور حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے تو اس کی تصریح کر دی ہے کہ جمعہ وعیدین کے دن کی تخصیص بھی بے اصل ہے، ان کی یہ فارسی عبارت اوپر نقل کر دی گئی ہے کہ ''تخصیص آں بروز جمعہ وعیدین وبعد نماز پنج گانہ وتراویح بے اصل است''۔

اسی طرح مفتی عبدالرحیم لاجپوری رحمہ اللہ نے بھی اس کی تصریح کر دی ہے کہ خطبے کے بعد مصافحہ کیا جائے، تو بھی وہی حکم ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر ان کا فتوی نقل کیا ہے اور اس سے بھی صریح ان کا ایک اور فتوی ہے، ان سے کسی سائل نے یہ معلوم کیا کہ آپ کا فتوی ہے کہ نماز جمعہ و عید کے بعد مصافحہ بدعت ہے، یہ بدعت ہونا عید گاہ یا مسجد تک محدود ہے یا عام ہے؟ اس کا جواب مفتی صاحب رحمہ اللہ نے یہ دیا ہے:

''مسنون مصافحہ و معانقہ عید گاہ وغیرہ ہر جگہ جائز ہے، ممنوع نہیں اور جو مصافحہ و معانقہ بدعت کی حد میں آتا ہے، وہ ہر جگہ ممنوع ہے، عید گاہ و مسجد کی قید نہیں، عید کی مبارکبادی زبان سے دینا مستحب ہے، اس کے لیے مصافحہ شرط نہیں اور چوں کہ یہ روافض کا طریقہ ہے؛ اس لیے بھی احتراز کرنا چاہیے، لوگ ساتھ ساتھ نماز پڑھتے ہیں اور سلام کے بعد ساتھ ساتھ جاتے ہیں، ساتھ کھڑے ہوتے ہیں اور خطبہ سنتے ہیں اور جب کھڑے ہوتے ہیں؛ تو مصافحہ و معانقہ کرتے ہیں، یہ کونسا موقع ہے؟''(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اصل مقصد یہ ہے کہ مصافحے کو عید کی تخصیص کے ساتھ التزام و اہتمام سے جو کیا جاتا ہے، وہ مصافحہ خواہ نماز کے فوری بعد دعا سے پہلے ہو یا بعدِ دعا و خطبہ ہو یا اس کے بھی بعد عید گاہ سے باہر جا کر ہو، بہ ہر حال یہ بدعت ہے۔ ہاں اگر مصافحہ کا مقصد ملاقات کی سنت ادا کرنا ہو، تو اس کی ہر جگہ اجازت ہے، خواہ عید گاہ ہی میں کیوں نہ ہو۔

(۱) فتاوی رحیمیہ: ۱۰/۱۲۶

مروجہ مصافحے کو مباح کہنے والوں کی دلیل

اور جو حضرات اس کو مباح و جائز قرار دیتے ہیں ان کے پیش نظر صرف یہ بات ہے کہ مصافحہ تو ایک نیک عمل ہے اور لوگوں کا مذکورہ حال وخیال ان کے پیش نظر نہیں ہے۔ غالباً ان حضرات کے زمانے یا علاقے میں یہ رواج اس حد تک نہیں تھا کہ وہ ایک مستقل سنت اور ایک لازمی عمل کی حیثیت اختیار کر لیتا؛ بل کہ سادگی کے ساتھ بلا التزام واہتمام کر لیا جاتا تھا، نہ اس کو کوئی تقرب وعبادت کا درجہ دیا جاتا تھا، نہ لازم و ضروری سمجھا جاتا تھا۔

اس کی مثال میں شادی کے موقعے پر یا غمی کے موقعے پر مصافحے ومعانقے کے رواج کو پیش کیا جا سکتا ہے، جسے نہ کوئی لازم سمجھتا ہے، نہ کوئی سنت وعبادت، اسی طرح مدارس کے طلبا سند یا انعام لیتے ہوئے اساتذہ و بزرگوں سے مصافحہ کیا کرتے ہیں اور یہاں بھی اس کو نہ عبادت سمجھتے ہیں، نہ سنت وواجب۔ اسی لیے اس مصافحے پر نکیر کی جاتی ہے، نہ بدعت کا حکم لگایا جاتا ہے۔ غالباً وہاں یہی صورتِ حال عید کے مصافحے میں تھی؛ لہٰذا یہ فرمایا گیا کہ یہ کوئی قابلِ نکیر بات نہیں ہے؛ بل کہ سنت یعنی ''سنت المسلمین'' ہے؛ لہٰذا اس کو اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اور مسلمانوں میں کوئی بات اس طرح رائج ہو جائے کہ اس سے کوئی محذورِ شرعی لازم نہ آئے، تو اس کے جائز ومباح ہونے میں کیا اشکال وشبہ ہو سکتا ہے؟

حاصلِ بحث

خلاصہ یہ کہ جن حضرات نے اس مصافحہ بعد العید سے منع کیا، انھوں نے اس کو لازم وسنت کی حیثیت دینے یا دے دیے جانے کے اندیشے کی وجہ سے منع کیا ہے اور جن حضرات نے اجازت دی ہے، انھوں نے بغیر التزام واہتمام یا سنت ولازم سمجھے

بغیر کرنے کی صورت مراد لی ہے؛ لہٰذا ان حضرات میں کوئی حقیقی اختلاف نہیں؛ بل کہ صرف صورۃً اختلاف ہے۔ اگر پہلے طبقے کے سامنے یہ صورت پیش کی جاتی کہ لوگ اس کو سنتِ لازمہ نہیں سمجھتے، تو وہ بھی اس کو ضرور جائز قرار دیتے اور دوسرے طبقے کے سامنے یہ صورت رکھی جاتی کہ لوگ اس کو سنتِ لازمہ ومستقلہ سمجھتے ہیں؛ تو وہ بھی ضرور اس کو قابلِ نکیر قرار دیتے۔

اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ فقہا کے کلام میں فی الواقع کوئی تضاد واختلاف نہیں ہے؛ لہٰذا ہمیں اب صرف یہ دیکھنا ہے کہ فقہا نے جو محذور اس کو بدعت قرار دینے کا بیان کیا ہے، وہ یہاں ہمارے علاقوں کے رواج میں پایا جاتا ہے یا نہیں؟ اگر پایا جاتا ہو؛ تو ہمیں ماننا چاہیے کہ یہ رواج حسب فقہائے کرام قابلِ نکیر وقابلِ ترک ہے اور امت کو صحیح صورتِ حال سے واقف کرانے کے لیے لوگوں کو یہ بتانا چاہیے کہ غیر سنت کو سنت قرار دینا اور اس پر اس قدر مضبوطی کے ساتھ عمل کرنا، جیسے کسی سنتِ ثابتہ پر بھی نہیں کرتے؛ بل کہ ثابت شدہ موقعے پر تو نہ کرنا اور اپنے تجویز کردہ موقعے پر اصرار واہتمام والتزام کرنا، صحیح نہیں۔ اور اگر یہ بات کھل جائے کہ ہمارے علاقوں میں مصافحہ بعد العید میں وہ محذور موجود نہیں ہے، جو فقہا نے بیان کیا ہے، تو پھر سب کو یہ ماننا لازم ہے کہ یہ مصافحہ بعد العید صحیح ہے، جائز و درست ہے؛ کیوں کہ کوئی شرعی خرابی پائی نہیں جاتی۔

عامۃ الناس کے حال کی جانچ

البتہ اس بات کے طے کرنے میں ہوسکتا ہے کہ موجودہ ومعاصر علما ومفتیانِ کرام کے نظریات میں اختلاف واقع ہو، کسی عالم ومفتی کو عوام الناس کی حالت اور ان کے طرزِ عمل سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ لوگ بعد العید اس مصافحے کو سنتِ مستقلہ و

لازمہ سمجھتے اور دین کی حیثیت سے اس کو لازم خیال کرتے ہیں؛ اس لیے وہ اس کو بدعت کہتا ہو، جیسا کہ فقہا کے ایک طبقے نے اسی بات کو بنیاد بنا کر اس کو بدعت ومکروہ قرار دیا ہے اور کسی دوسرے عالم کو اس کے برخلاف یہ سمجھ میں آئے کہ لوگ اس کو نہ سنتِ مستقلہ سمجھتے ہیں، نہ دین کے لحاظ سے لازم وضروری قرار دیتے ہیں؛ بل کہ محض اپنے خوشی ومسرت کے جذبات کا اظہار کرنے کے لیے مصافحہ کرتے ہیں اور اس کو دنیا کے بہت سے مباح و جائز کاموں کی طرح اختیار کیا جاتا ہے؛ لہٰذا اس میں نہ دین میں کوئی اضافہ ہے اور نہ کوئی تغیر وتبدیلی ہے۔ اور اس وجہ سے وہ اس کو بعض دوسرے فقہا کی طرح جائز ومباح قرار دیتا ہو۔ لہٰذا دونوں نظریات کی گنجائش ہے اور یہ لوگوں کے طرزِ عمل کی بنیاد پر قائم کیے جاتے ہیں۔

حضرت امیر شریعت کی رائے گرامی

امیر شریعت حضرت اقدس مولانا مفتی اشرف علی صاحب دامت برکاتہم کے جو بیانات ابھی اخبارات میں شائع ہوئے ہیں، ان سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت والا کی نظر میں یہاں کے لوگوں کا طرزِ عمل پہلی صورت کا نہیں؛ بل کہ دوسری صورت کا ہے، کہ وہ صرف ایک خوشی ومسرت کا اظہار کرنے کے لیے مصافحہ کرتے ہیں، اس کو دین کے لحاظ سے اختیار نہیں کرتے اور نہ ضروری و واجب یا سنتِ مستقلہ سمجھتے ہیں۔ بعض اور علما بھی اسی طرح کی بات فرماتے ہیں۔

عرب کے معروف عالم علامہ ابن العثیمین نے بھی اپنے فتاوی میں اسی کو اختیار کیا ہے۔ چناں چہ ایک صاحب نے ان سے سوال کیا کہ ”عید کی نماز کے بعد مصافحہ ومعانقہ اور مبارکبادی دینے کا کیا حکم ہے؟ آپ نے اس کا جواب یہ دیا:

” هذه الأشياء لابأس بها، لأن الناس لايتخذونها على

سبيل التعبد والتقرب إلى الله عزّوجلّ، و إنما يتخذونها على سبيل العادة والإكرام والاحترام ، و ما دامت عادةً لم يرد الشرع بالنهي عنها ؛ فإن الأصل فيها الإباحة." (۱)

(ان امور میں کوئی حرج نہیں ؛ کیوں کہ لوگ ان کو عبادت و تقرب الی اللہ کے طور پر نہیں اختیار کرتے ؛ بل کہ عادت اور ایک دوسرے کے اکرام و احترام میں کرتے ہیں اور جب تک کوئی چیز عادت رہے، شریعت اس کو منع نہیں کرتی ؛ کیوں کہ اشیا میں اصل مباح و جائز ہونا ہے۔)

لہذا حضرت امیر شریعت کی بات اس اعتبار سے لائق قبول ہے اور یہ خوشی و مسرت کے موقعے پر مصافحہ -- جیسا کہ پہلے بھی عرض کر چکا ہوں -- ایسا ہی ہوگا جیسے مدارس میں طلبہ انعام پاتے ہیں یا سند لیتے ہیں، تو اپنے اساتذہ اور بزرگوں سے مصافحہ کرتے ہیں، جو بلا نکیر رائج ہے، اسی طرح نکاح کے بعد نوشے سے لوگ مصافحہ کیا کرتے ہیں، یہ محض اظہارِ مسرت کے لیے ہوتا ہے۔

ناقابلِ فراموش دوسرا پہلو

لیکن یہاں ایک بات فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ جو حضراتِ علما اس کے خلاف عوام میں یہ محسوس کرتے ہیں، کہ وہ حدود سے تجاوز کر رہے ہیں اور اس مصافحے پر اصرارِ شدید اور اس کے ترک پر انکارِ عنید ہوتا ہے اور اس کو بھی ایک عبادت کی حیثیت دے دی گئی ہے، تو وہ بھی اس رائے کے قائم کرنے میں حق بہ جانب ہیں، کہ اس صورت میں یہ بدعت و مکروہ ہے۔ اور اسی لیے ہمارے اکابر علما جن کی نظر میں

(۱) فتاوی الشیخ ابن العثیمین: ۱۶/ ۱۲۸

وسعت و گیرائی بھی تھی اور دقت و گہرائی بھی اور امت کے حالات کا اندازہ کرنے کی خوب مہارت بھی پائی تھی، انھوں نے اس رواج پر نکیر کی ہے اور اس کو بدعت قرار دیا ہے، جیسا کہ اوپر بعض اکابر کے فتاوی اس سلسلے میں نقل کیے گئے ہیں۔

اور احقر یہ محسوس کرتا ہے کہ ہمارے علاقوں کے اندر عوام الناس میں دونوں قسم کے رجحانات پائے جاتے ہیں، کچھ معتدل مزاج و طبیعت کے لوگ اس کو اپنے حدود میں رکھتے ہوئے صرف ایک اظہارِ مسرت کا سامان سمجھتے اور اس کو اپناتے ہیں؛ لیکن ایک بڑا طبقہ ہر بات میں حدود سے تجاوز کا عادی اور انتہا پسندانہ مزاج کا حامل بھی ہے، جو اس معاملے میں بھی بے اعتدالی کا شکار ہو جاتا ہے، جیسا کہ عوام الناس کے حالات سے واضح ہے۔ چناں چہ بسا اوقات مشاہدہ ہوتا ہے کہ لوگ نہ سلام کرتے ہیں، نہ کوئی بات چیت؛ بل کہ چلتے چلتے سامنے آنے والے سے صرف اور صرف مصافحہ کر لیتے ہیں، حتی کہ تہنیت و مبارکبادی کا بھی ایک جملہ نہیں کہتے، گویا اس وقت کا صرف یہی ایک اہم ترین کام ہے اور اس کو کسی بھی صورت میں نمٹا دینا چاہتے ہیں؛ بل کہ اس کے ساتھ مسئلے میں اس وقت اور نزاکت پیدا ہو جاتی ہے، جب کہ علما کی جانب سے بھی اس کی ترغیب و تحریص کا سلسلہ جاری ہو۔ ابھی اسی عید کے موقعے پر بنگلور کے متعدد عیدگاہوں میں اس مصافحے کی اہمیت پر بیانات دیے گئے اور ایک مشہور عیدگاہ ''عیدگاہ قدوس صاحب'' میں خطیب نے اپنے بیان میں کہا کہ عید کے بعد مصافحہ رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم اور تمام صحابہ کا معمول تھا۔ اب غور کیجیے کہ جب خطیب اس من گھڑت بات سے لوگوں میں اس رواج کی سنیت کا عقیدہ پیدا کرنا چاہتا ہے، تو خود اس کی نظر میں اس کی کس قدر اہمیت ہوگی اور جب علما کا یہ حال ہو، تو عوام کا کیا حال ہو سکتا ہے، اس کا اندازہ ہر

صاحبِ بصیرت آدمی لگا سکتا ہے۔

اور عوام الناس کی اس حالت و کیفیت کا اندازہ بعض بڑے بڑے صاحبِ بصیرت حضرات نے لگانے کے بعد اپنے فتاوی میں اس عمل کو بدعت و مکروہ قرار دیا ہے؛ لہٰذا اس کے پیشِ نظر علامہ شامی و ملا علی قاری، علامہ ابن تیمیہ، شیخ عبد الحق دہلوی، مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا تھانوی، مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی، مولانا مفتی محمود حسن گنگوہی، مفتی نظام الدین صاحب رحمہم اللہ وغیرہم (جن کے فتاوی اوپر نقل کیے گئے ہیں) کا نقطۂ نظر اختیار کرتے ہوئے جن حضراتِ علما نے اس کو بدعت کہا ہے، وہ بھی ضرور اپنے قول کے لیے وجہِ جواز اور دلیل رکھتے ہیں۔

نہ بے دلیل، نہ باعثِ انتشار

لہٰذا ان حضرات کی اس ''مروجہ مصافحہ'' پر نکیر کو بے دلیل کہنا اور عوام میں انتشار کا سبب قرار دینا صحیح نہیں اور فقہی و علمی دنیا میں ایک قابل حیرت بات ہے؛ کیوں کہ علم کے میدان میں اس طرح کے نظریاتی اختلافات رونما ہوا ہی کرتے ہیں، اگر اس میں ایک نظریہ کا حامل دوسرے نظریئے کے حامل کو الزام دے کہ یہ انتشار و اختلاف و نزاع پیدا کر رہا ہے، جب کہ اس کے پاس معقول دلیل، حدیث یا فقہ کی روشنی میں موجود بھی ہو؛ تو علم کی راہیں مسدود ہو جائیں گی اور علما جمود و تعطل کا شکار ہو کر رہ جائیں گے۔ کیا فقہی کتابوں میں بے شمار مسائل میں علما کا اختلاف موجود نہیں ہے؟ کیا یہ باعثِ انتشار ہے؟ اگر نہیں تو یہ مسئلہ بھی ان ہی کتب سے منقول ہوا ہے اور اس مصافحے کے بدعت ہونے کا حکم بھی ان ہی کتب میں موجود ہے۔ اس کو باعث انتشار و افتراق اور باعثِ فساد و نزاع قرار دینا کہاں تک درست ہو سکتا ہے؟ کیا مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا عبد الحی لکھنوی، مولانا اشرف علی تھانوی، مفتی کفایت

اللہ صاحب ومولانا مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہم اللہ وغیرہم اکابر نے اس مصافحے کے بدعت ہونے کا حکم وفتوی دے کر امت میں انتشار وفساد پھیلایا تھا؟ کیا ان کا فتوی بے دلیل تھا؟ یا فقہا کے کلام کو ان حضرات نے سمجھا نہیں تھا اور کیا یہ حضرات کم علم و بد فہم تھے؟ لہٰذا علمی دیانت وامانت کا تقاضا تو یہ ہے کہ اگر مختلف نظریات دلائل کے ساتھ موجود ہوں، تو سب کا احترام کیا جائے اور اگر کسی کے قول ونظریئے کو قبول نہ کیا جائے؛ تو کم از کم اسے اپنی بات کہنے کا حق تو دیا جائے۔

مسئلے میں راہ اعتدال

جب یہ واضح ہوگیا کہ دونوں طرف دلائل موجود اور اس میں اختلاف رائے کی گنجائش بھی ہے اور خود ہمارے فقہا کے کلام میں دونوں قسم کے اقوال بھی پائے جاتے ہیں اور ہر قول کا منشا و مقصد اور ہر بات کا محل ومحمل بھی ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے؛ تو راقمِ سطور کے نزدیک انتشار واختلاف سے امت کو بچانے اور اتحاد قائم کرنے کی ایک ہی صورت ہوسکتی ہے کہ دونوں قسم کے نظریات کے حامل علما، اس کی کوشش کریں کہ امت کو فقہا کی اس سلسلے میں لکھی ہوئی تمام باتوں سے آگاہ کریں، ان کو یہ بتائیں کہ مصافحے کا اصل وقت ملاقات یا رخصت ہے، عید یا نماز سے اس کا تعلق نہیں؛ لہٰذا ملاقات کے وقت مصافحے کا اہتمام کیا جائے، تاہم اگر عید وغیرہ کے موقعے پر محض اظہارِ مسرت کے لیے کیا جائے، سنت یا واجب وضروری نہ سمجھا جائے، تو اس کی گنجائش ہے؛ لیکن اگر عید کے موقعے پر مصافحے کو سنیت وعبادت کا درجہ دیا جائے گا، تو وہ حسبِ فقہا بدعت ہو جاتا ہے؛ لہٰذا جو حضرات اس کے بدعت ہونے کا فتوی دیتے ہیں یا بتاتے ہیں، ان کے کلام کا یہی حاصل ہے: لہٰذا اس کو عقیدۃً یا عملاً ضروری نہ قرار دیا جائے، اس کو اس وقت کی خاص سنت نہ سمجھا جائے

اور دوسری جانب یہ کیا جائے کہ خود بھی اس پر ایسا زور اور اس کی ایسی ترغیب نہ دی جائے، جس سے اس کے سنت وضروری ہونے کا خیال عوام میں پیدا ہو، جیسا کہ آج کل علما کا ایک طبقہ اسے مستقل سنت قرار دینے اور عوام کو اس کی ترغیب وتحریص میں مشغول نظر آتا ہے۔

حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی دامت برکاتہم نے اپنے فتوے میں جو کہا:

''اس مصافحے کو سنت سمجھ کر کرے تو بدعت ہے۔ ہمارے زمانے میں چوں کہ فرض نمازوں کے بعد مصافحہ اور عیدین کے بعد معانقے کو سنت سمجھا جانے لگا ہے، حال آں کہ یہ آں حضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ثابت نہیں؛ اس لیے علما نے اس کو بدعت قرار دیا ہے اور اس سے بچنے کی تاکید فرمائی ہے؛ لیکن کہیں اعتقادِ سنت کی یہ علت نہ ہو، تو مباح ہے۔''

ہمیں اسی طرح کی معتدل بات کہنا مناسب ہے۔

اور ملا علی قاری رَحِمَہُ اللّٰہُ نے بڑی عمدہ بات فرمائی ہے، آپ نے نمازوں کے بعد کے اس مروجہ مصافحہ کو بدعتِ مذمومہ قرار دینے کے بعد فرمایا ہے:

" ومع هذا إذا مد مسلم يده للمصافحة فلا ينبغي الإعراض عنه بجذب اليد لما يترتب عليه من الأذى يزيد على مراعاة الأدب. فحاصله أن الابتداء بالمصافحة حينئذ على الوجه المشروح مكروه لا المجابرة وإن كان قد يقال : فيه نوع معاونة على البدعة. "(۱)

(۱) مرقاة المفاتيح : ۹/۷۴

(اس کے بدعتِ مکروہہ ہونے باوجود اگر کوئی مسلمان اپنا ہاتھ مصافحے کے لیے بڑھائے، تو اس سے ہاتھ کھینچتے ہوئے روگردانی مناسب نہیں؛ کیوں کہ اس پر ادب کی رعایت کے مقابلے میں زیادہ اذیت مرتب ہوتی ہے، پس حاصل یہ ہے کہ مذکورہ طریقے پر مصافحہ کی ابتدا کرنا تو مکروہ ہے، نہ کہ دوسرے کی دل داری میں، اگرچہ کہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس میں بدعت کی ایک طور پر ہمت افزائی ہے۔)

اس طرح فقہا کے کلام کا احترام بھی باقی رہے گا اور اس کے مطابق عمل کی صحیح شکلیں بھی نکل آئیں گی اور ایک دوسرے کی تائید بھی ہوگی اور امت انتشار سے بچ بھی جائے گی۔ هذا ما عندي ، والله أعلم بالصواب .

العبد:

محمد شعیب اللہ خان

۲/شوال/۱۴۳۱ھ

اسلام اور نفقۂ مطلقہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسلام اور نفقۂ مطلقہ

تمہید

یہ بات اسلامی قانون سے واقف کار کسی بھی شخص سے پوشیدہ نہیں ہے کہ اسلام میں مطلقہ عورتوں کا نان ونفقہ جو مرد پر لازم کیا گیا ہے، وہ صرف عدت تک محدود ہے، عدت کے بعد نفقہ دینا مرد پر لازم نہیں، اس میں کسی دور میں دو رائیں نہیں پائی گئیں؛ بل کہ یہ مسئلہ مسلمانوں کا ایک متفق علیہ مسئلہ ہے، جس پر اسلام کی پوری چودہ سو سالہ تاریخ گواہ ہے اور ہر دور اور ہر صدی کے علماءِ شریعت یہی فتویٰ اور فیصلہ دیتے رہے ہیں۔

چودہ سو سال کے بعد اب سے پندرہ ماہ پیشتر اس متفقہ قانونِ اسلامی میں سب سے پہلے سپریم کورٹ نے تشکیک کی راہ اختیار کی اور پھر اس کی تائید میں ایسے لوگوں نے اسلامی قانون میں مداخلت کی اور کر رہے ہیں جو قرآن وحدیث کی تعلیمات سے یکسر نابلد اور شرعی علوم سے بالکل ناواقف ہیں اور غیر اسلامی علوم اور غیر تہذیب وتمدن سے مغلوب ومتأثر ہیں۔

سپریم کورٹ کا اور ان لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ مطلقہ عورتوں کا نان ونفقہ مرد کے ذمہ اس وقت تک لازم ہے، جب تک ان عورتوں کا دوسرا نکاح نہ ہو جائے۔ ان لوگوں نے قرآن کی اس آیت سے استدلال کیا ہے:

﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾

(البقرۃ : ۲۴۱)

(اور مطلقہ عورتوں کے لیے قاعدہ کے موافق کچھ فائدہ پہنچانا ہے، یہ بات پرہیز گار لوگوں پر لازم کی گئی ہے۔)

یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس آیت میں مطلقہ عورتوں کو اچھے طریقے پر نفقہ دینے کا ذکر کیا گیا ہے؛ لہٰذا مطلقہ عورت کو تا نکاحِ ثانی یا تاحیات نفقہ دینا چاہیے، تاکہ وہ نکاحِ ثانی تک اچھے طریقے سے گذارا کر سکے اور اگر نکاح نہ ہوا تو تاحیات آرام سے رہ سکے۔ اسی طرح ان لوگوں نے بعض دوسری آیات کا حوالہ بھی دیا ہے اور ان لوگوں نے اس بات کا بھی برملا اعلان کیا ہے کہ مطلقہ کے نفقہ کو عدت تک محدود کرنا قرآنی تعلیمات سے میل نہیں کھاتا۔

ایسے لوگوں کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ قرآنِ مجید حدِّ اعجاز کو پہنچا ہوا ایک ایسا متن ہے، جس کو سمجھنے کے لیے بہت سارے علوم میں مہارت اور کمال شرط ہے، یہاں نہ محض عربی زبان دانی کافی ہوسکتی ہے اور نہ تراجم کا دیکھ لینا کشفِ حقائق کے لیے مفید ہوسکتا ہے ؛بل کہ اس کے لیے عربی زبان کے علوم: نحو، صرف، معانی، بیان اور بدیع کے علاوہ حدیث، اصولِ حدیث، اصولِ فقہ، اصولِ تفسیر اور عقائد کا بھی وسیع وعمیق علم ضروری اور شرط ہے، یا نہیں تو پھر ان علوم میں ماہر وکامل اشخاص کی پیروی لازم ہے۔

ہم اس مختصر تحریر میں اسی آیت کی تفسیر نقل کرتے ہوئے سپریم کورٹ کے مخترعہ قانون کا جائزہ لینا چاہتے ہیں، تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس آیت سے اس مخترعہ قانون کا کوئی تعلق نہیں اور یہ قانون، قرآن وحدیث اور اسلام کے قانون کے بالکل خلاف ہے۔

زیرِ بحث آیت کی تفسیر

سپریم کورٹ کے جج صاحبان نے مطلقہ عورتوں کے لیے تا نکاح ثانی اور اگر نکاح نہ ہوا تو تا حیات نفقہ دینے کے سلسلے میں اپنے استدلال کی بنیاد سورۂ البقرۃ کی اس آیت کریمہ پر رکھی ہے:

﴿ وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾

(البقرۃ :۲۴۱)

(اور مطلقہ عورتوں کے لیے قاعدہ کے موافق کچھ فائدہ پہنچانا ہے، یہ بات پرہیز گار لوگوں پر لازم کی گئی ہے۔)

اس آیتِ شریفہ میں مطلقہ عورتوں کے لیے ''متاع'' کا ثبوت ہے، یہاں یہ دیکھنا ہے کہ لفظِ ''متاع'' کے کیا معنے ہیں اور اس سے یہاں کیا مراد ہے؟ پھر اس مخترعہ قانون کا اس سے ثبوت ہوتا ہے یا نہیں؟ یہ دیکھنا ہوگا۔

لفظِ متاع کی تحقیق وتفسیر

لغت میں لفظِ ''متاع'' ایسی اشیاء کے لیے استعمال ہوتا ہے جن کا نفع وقتی اور ہنگامی ہو، پائیدار اور دیر تک رہنے والا نہ ہو؛ اسی لیے قرآن نے دنیاوی ساز وسامان کو متاع کے لفظ سے تعبیر کیا ہے کہ دنیوی مال واسباب نہ پائدار ہوتے ہیں اور نہ ہی دیر تک قائم رہتے ہیں اور نکاحِ متعہ بھی اسی سے لیا گیا ہے، کیوں کہ متعہ میں عورت سے کچھ دیر تک کے لیے تعلق قائم کرکے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، اس میں عورت سے مستقل اور دائمی طور پر استمتاع نہیں ہوتا۔ الغرض متعہ اور متاع ''النفع الحاضر'' یعنی وقتی نفع اور فائدہ کو کہا جاتا ہے۔

اس متاع سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں ہمیں علمائے مفسرین کے تین

اقوال ملتے ہیں اور لفظ ''متاع'' میں تینوں اقوال کی گنجائش ہے:

(۱) اس سے مراد زوجۂ مطلقہ کی عدت کا نفقہ ہے اور یہ واجب ہے، اسی قول کو صاحبِ مدارک نے اختیار فرمایا ہے اور صاحبِ تفسیر مظہری نے بھی اس قول کا ذکر کیا ہے۔ (۱)

(۲) اکثر مفسرین نے اس قول کو اختیار کیا کہ اس سے مراد متعہ طلاق ہے جو نفقۂ عدت کے علاوہ مطلقہ کو بصورتِ نقد یا اناج یا کپڑے کا جوڑا دیا جائے گا اور یہ مستحب ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے متعہ کی تفسیر میں منقول ہے کہ تین کپڑے ہیں، ایک کرتہ، ایک دوپٹہ اور ایک چادر۔ (۲)

(۳) اس سے مراد مطلق متعہ ہے جو واجب و مستحب دونوں کو شامل ہے؛ لہٰذا اس میں مطلقہ کا مہر اور متعۂ طلاق دونوں شامل ہیں، اور پھر مہر خواہ پورا ہو یا نصف ہو یا مہرِ مثل ہو سب اس میں داخل ہیں۔ (۳)

پہلے دو قولوں پر لفظِ متاع کی مراد خاص ہے اور آخری قول پر اس میں عموم ہے اور دوسرے اور تیسرے قول کی بنا پر اس آیت کا نفقۂ مطلقہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، ہاں البتہ پہلے قول پر اس کا نفقۂ مطلقہ سے تعلق ہے؛ مگر ہم چوں کہ اس آیت کی تفسیر لکھ رہے ہیں؛ اس لیے تینوں قولوں کی تفصیل کریں گے۔

قولِ اول کی تفصیل:

پہلے قول کی بنا پر چوں کہ یہ آیت نفقۂ مطلقہ سے متعلق ہے؛ اس لیے اس میں پہلی

---

(۱) مدارک: ۱/۱۱۸، بیضاوی: ۱/۵۴۰، تفسیر ابوالسعود: ۱/۲۳۷، روح المعاني: ۲/۱۶۰، صاحبِ تفسیر مظهري: ۱/۳۴۱

(۲) تفسیر قرطبي :۳/۲۰۱،تفسیر الطبري :۲/۵۴۲،فتح القدیر : ۱/۳۹۳

(۳) بیضاوي: ۱/۵۴۰،تفسیر ابوالسعود: ۱/۲۳۷،روح المعاني:۲/۱۶۰، کشاف : ۱/۱۴۴

بحث تو یہ اٹھتی ہے کہ مطلقہ عورت کو نفقہ کب تک دیا جائے گا؟ دوسری بحث یہ پیدا ہوتی ہے کہ کس قسم کی مطلقہ کے لیے نفقہ دیا جائے گا؟ ہر قسم کی مطلقہ اس کی حقدار ہے یا کوئی خاص قسم؟

مطلقہ کو نفقہ کب تک؟

اب لیجیۓ پہلی بحث کہ نفقۂ مطلقہ مرد پر کب تک لازم ہے؟ اس سوال کے جواب کے لیے اس پر غور کیجیۓ کہ قرآن نے ہمیں اس سلسلے میں کیا ہدایت کی ہے؟ قرآن نے اس جگہ مطلقہ کو ''متاع'' کی حق دار قرار دیتے ہوئے ''بالمعروف'' کی قید لگائی ہے جو عرف سے ماخوذ و مشتق ہے، عرف کے معنی جاننے اور پہچاننے کے ہیں، اسی سے معروف اسم مفعول کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں'' جانا پہچانا ہوا'' اور یہ لفظِ'' معروف'' دراصل موصوفِ محذوف کی صفت واقع ہوا ہے اور وہ موصوف ''الطریق'' یا اس جیسا کوئی لفظ ہوگا، پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ مطلقہ عورتوں کے لیے جانے پہچانے ہوئے طریقے سے نفقہ دینا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ معروف سے مراد شرع میں جانا پہچانا ہوا طریقہ ہے یا مسلمانوں میں معروف طریقہ ہے۔ لہذا آیت نے یہ بتلا دیا کہ نفقۂ مطلقہ شرعی طریقے پر اور مسلمانوں کے مابین معروف قاعدہ سے دیا جائے گا، نہ کہ غیر اسلامی قانون و قاعدے کے مطابق۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ شریعت میں مطلقہ عورتوں کے لیے نفقہ دینے کا طریقہ اور اصول کیا ہے؟

واضح رہے کہ شرعی احکام کے مآخذ تین ہیں: اول قرآنِ مجید، دوسرے حدیثِ شریف، تیسرے اجماعِ امت اور ان تینوں کے بعد چوتھا ماخذ قیاسِ صحیح ہے، جو ان تینوں ہی سے مستنبط ہوگا؛ لہذا نفقۂ مطلقہ کا شرعی طریقہ کار اور اصول بھی ان چار اصول میں سے کسی سے بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔

اصل اول: قرآن

اول قرآنِ پاک کی طرف آیئے، سورۂ طلاق میں ہمیں یہ آیت نظر آتی ہے:

﴿ وَاِن كُنَّ اُولاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوا عَلَيْهِنّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ (الطلاق: ٦)

(اور اگر وہ (مطلقہ عورتیں) حمل والی ہوں تو تم ان کو نفقہ دو یہاں تک کہ وہ اپنا حمل وضع کرلیں)

اس آیت میں مردوں کو حکم دیا گیا ہے کہ ان حاملہ عورتوں کو نفقہ دو، جو طلاق یافتہ ہیں اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ ان کا نفقہ مرد پر وضعِ حمل تک ہے، وضعِ حمل کے بعد نہیں؛ کیوں کہ حتی انتہاءِ غایت کے لیے آتا ہے، اور اس آیت میں یا کسی دوسری آیت میں غیر حاملہ عورتوں کے نفقہ کی مدت نہیں بتائی گئی ہے؛ لیکن اس آیت میں واضح اشارہ موجود ہے، جس سے غیر حاملہ مطلقہ کے نفقہ کی مدت معلوم ہوسکتی ہے۔ وہ یہ کہ اس آیت میں حاملہ عورتوں کا نفقہ تا وضعِ حمل مقرر فرمایا گیا ہے اور قرآن ہی نے حاملہ عورتوں کی عدت وضعِ حمل تک بتائی ہے، اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ حاملہ عورتوں کا نفقہ ان کی عدت تک مرد پر لازم ہے، اس سے اس طرف اشارہ ہوا کہ مطلقہ کا نفقہ عدت تک ہوا کرتا ہے، ورنہ اس کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں کہ حاملہ کو تو اس کی عدت تک ہی نفقہ دیا جائے اور غیر حاملہ کو غیر محدود مدت تک اور یہ بھی واضح رہے کہ طلاق کے بعد فوراً وضعِ حمل ہوگیا تو حاملہ کی عدت ختم ہوگئی، اس کی تصریح احادیث میں آئی ہے؛ لہٰذا نفقہ بھی اس کو نہ ملے گا؛ کیوں کہ حاملہ کا نفقہ قرآن کی صراحت کے

مطابق وضعِ حمل تک ہی ہے۔"

اصلِ ثانی: حدیث

دوسری اصل حدیث ہے، اس سلسلے میں فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی حدیث پر رد کرتے ہوئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا تھا کہ میں نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ: مطلقہ ثلاثہ کے لیے نفقہ اور سکنی ہے، جب تک کہ وہ عدت میں رہے اور اس پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے الدرایۃ میں سکوت کیا ہے۔(۱)

اس میں مادامت فی العدۃ کے الفاظ ہیں، جس سے صاف ظاہر ہے کہ نفقہ اس وقت تک ہی دیا جائے گا، جب تک کہ وہ مطلقہ عورت عدت میں ہے، اختتامِ عدت کے بعد نفقہ نہیں دیا جائیگا۔

اصلِ ثالث: اجماع

اب آیئے تیسری اصل اجماع کی طرف، پوری امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ نفقۂ مطلقہ عدت تک ہی مرد پر لازم ہے، عدت کے بعد مرد کے ذمہ مطلقہ کا نفقہ نہیں ہے، چودہ سوسالہ تاریخِ اسلامی میں کسی عالم وامام کا ایسا کوئی قول اور فتوی نہیں ملتا اور نہ دکھایا جاسکتا ہے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ نفقۂ مطلقہ بعدِ عدت بھی مرد پر لازم ہے۔

علما کے مابین اگر اختلاف ہے تو اس میں ہے کہ ہر مطلقہ کو نفقہ ملے گا یا نہیں؟ جیسا کہ اس مسئلے کی تفصیل آگے بحثِ ثانی کے تحت آئے گی؛ مگر اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ جس مطلقہ کو بھی نفقہ ملے گا، تا عدت ملے گا، عدت کے بعد مطلقہ عورت مرد کی جانب سے نفقہ پانے کی حق دار نہیں۔

(۱) الدرایۃ: ۲/۸۳

پس اجماعِ امت سے بھی معلوم ہوا کہ نفقۂ مطلقہ عدت تک محدود ومحصور ہے، یہ واضح رہے کہ اجماعِ امت اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک حجتِ قطعیہ ہے، جیسا کہ اصولِ فقہ میں مصرح ہے:

”ان الاجماع فی الامور الشرعیة فی الاصل یفید الیقین والقطعیة فیکفر جاحده.“ (۱)

اصلِ رابع: قیاس

اس کے بعد قیاس کی طرف نظر فرمایئے، اس کا مقتضا بھی یہی ہے کہ نفقہ عدت تک محدود ہو، اس کے بعد نہ دیا جائے، وجہ یہ ہے کہ نفقہ دراصل اس لیے مرد پر واجب ہوا ہے کہ عورت عدت میں مرد کی وجہ سے بغرضِ استبراءِ رحم محبوس ومقید رہتی ہے؛ لہٰذا جس کے لیے یہ محبوس ہے، اس پر اس کی مدتِ حبس کا نفقہ اور خرچ بھی لازم ہوگا اور جب حبس ختم ہو جائے تو نفقہ بھی ممسوک ہو جائے گا اور ظاہر ہے کہ عدت کے بعد حبس نہیں ہے؛ بل کہ قرآن نے عدت کے بعد عورتوں کو روکنے کی ممانعت فرمائی ہے، پس جب عدت کے بعد مرد کی طرف سے حبس نہیں تو مرد پر اس کا نفقہ بھی نہ ہونا چاہیے۔

یہ قیاس قرآن سے مستنبط ہے، وہ اس طرح کہ قرآن نے حاملہ عورت کے لیے نفقہ کا حکم دیتے ہوئے ﴿حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ فرمایا ہے، اس میں اس طرف اشارہ کر دیا ہے کہ مطلقہ چوں کہ عدت میں استبراءِ رحم کی غرض سے محبوس رہتی ہے؛ اس لیے استبراءِ رحم تک ان کا نفقہ مرد کو دینا چاہیے، البتہ جب وضعِ حمل سے استبراء ہو جائے تو نفقہ مرد پر لازم نہیں ہے، پس جب حاملہ عورت کا نفقہ اسی علت سے مفروض ہوا ہے کہ وہ عدت میں محبوس رہتی ہے، تو غیر حاملہ عورت بھی چوں کہ عدت میں محبوس

(۱) نور الانوار: ۲۲۵

رہتی ہے؛ اس لیے اس کا نفقہ بھی واجب ہوگا اور جس طرح حاملہ کا نفقہ اس کی عدت یعنی وضعِ حمل کے بعد مرد پر لازم نہیں؛ اسی طرح غیر حاملہ کا نفقہ بھی بعد العدۃ مرد کے ذمہ نہیں ہوگا۔ الغرض قیاس بھی یہی کہتا ہے کہ بعدِ عدت مرد کے ذمہ مطلقہ کا نفقہ نہ ہونا چاہیے۔ پس معلوم ہوا کہ نفقۂ مُطلقہ کے سلسلہ میں شرعی اصول اور طریق کار یہ ہے کہ بعدِ عدت یہ مرد پر لازم نہیں، صرف عدت تک محدود و محصور ہے، پس زیرِ بحث آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نفقہ صرف عدت تک دینا چاہیے؛ کیوں کہ آیت نے یہ تصریح کردی ہے کہ عورتوں کو متاع، معروف طریقہ پر اور شرعی دستور کے موافق دینا چاہیے اور شرعی دستور ابھی اوپر معلوم ہوگیا کہ وہ عدت تک نفقہ دینا ہے نہ کہ عدت کے بعد۔ زیرِ بحث آیت سے بخوبی معلوم ہوگیا کہ نفقۂ مطلقہ عدت تک محدود ہے، یہاں پر وہ لوگ متوجہ ہوں جو اسی آیت سے سپریم کورٹ کے فیصلہ کے مطابق یہ ثابت کرنے کی ناکام کوشش میں مصروف ہیں کہ نفقۂ مطلقہ مرد پر تا نکاحِ ثانی لازم ہے، کیا اب بھی کسی کو اس آیت سے اس مخترعہ قانون کو ثابت کرنے کی جرأت ہوسکتی ہے، جو سراسر قرآن اور اسلامی قانون کے خلاف ہے۔

ایک استدلال پر نظر

(۱) اس سے ہماری مراد وزیرِ مملکت برائے امورِ داخلہ وصنعت عارف محمد خان ہیں جنھوں نے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے مذکورہ دعوی کیا ہے۔ جو ۱۴ستمبر ۱۹۸۵ء کے اخبار بلٹز میں شائع ہوا ہے۔۱۲

وہ لوگ بھی یہاں پر متوجہ ہوں جنھوں نے یہ دعوی کیا ہے کہ مطلقہ کے نان ونفقہ کو عدت تک محدود کرنا قرآنی تعلیمات سے میل نہیں کھاتا اور اس پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ مطلقہ عورت کو عدت کے دوران سکنی اور گھر دینا مرد پر لازم ہے اور

اس کی رہائش کا انتظام ضروری ہے؛ اس لیے ان دنوں میں نفقہ کا سوال ہی نہیں اٹھتا، کیوں کہ یہ بھی مرد پر لازم ہوگا؛ اس لیے اب جو نفقہ دینے کا حکم ہو رہا ہے، یہ عدت کے بعد ہی کے لیے ہے۔

ان لوگوں کو چاہیے کہ اولاً ہماری ان معروضات کو بغور ملاحظہ فرمائیں، جو گذشتہ صفحات میں پیش کی گئی ہیں، پھر اپنے اس دعوی پر نظرِ ثانی فرمائیں کہ نفقہ کو عدت تک محدود کرنا، قرآنی تعلیمات سے میل نہیں کھاتا، یہی مذکورہ دعوی کے بطلان کو ظاہر کرنے کے لیے کافی ووافی ہے۔ پھر ان لوگوں کا یہ طریقِ استدلال اور طرزِ فکر بھی غیر منطقی اور غیر معقول ہے، کیوں کہ ان کے استدلال کا حاصل تو یہ نکلا کہ ایک حکم دینے کے بعد دوسرا کوئی ایسا حکم نہیں دیا جا سکتا، جو پہلے حکم سے لازم آ گیا اور ضمنی طور پر ثابت ہو گیا ہو؛ اس لیے سکنی کا حکم دینے کے بعد جس سے نفقۂ عدت لازم آرہا ہے، پھر اسی نفقۂ عدت کا حکم نہیں دیا جا سکتا، پس اب جو نفقہ کا حکم دیا گیا ہے، وہ عدت کے بعد کے لیے ہے۔

یہ استدلال اس لیے غلط ہے کہ سب پر یہ عیاں ہے کہ کسی مصلحت سے ضمناً ثابت شدہ امر کو مستقلاً بیان کرنا ہر طرح درست اور صحیح ہے۔ لہٰذا اگر نفقۂ عدت کا حکم سکنی کے حکم سے لازم بھی آ گیا ہو تو اس کو پھر مستقل طور پر بیان کرنا صحیح ہے۔ اس کی قرآن میں کئی نظیریں اور مثالیں موجود ہیں۔ ان میں سے ایک مثال اسی نفقۂ مطلقہ کے مسئلہ سے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ سورۂ طلاق (آیت: ٦) میں اولاً مطلقہ عورتوں کے لیے رہائش کا انتظام کرنا مرد پر لازم کیا گیا ہے، پھر حاملہ عورتوں کو ان کی عدت یعنی وضعِ حمل تک نفقہ دینے کا حکم فرمایا گیا ہے، اگر یہ بات غیر معقول ہوتی کہ ضمناً ثابت شدہ امر کو مستقل طور پر ذکر کیا جائے، تو قرآن میں مطلقہ عورتوں کے لیے

(جن میں وہ مطلقہ بھی داخل ہیں جو حاملہ ہوں) سکنی کا حکم دینے کے بعد ان حاملہ عورتوں کو تا عدت ہی نفقہ دینے کا کیوں حکم دیا جاتا؟

پھر اگر بالفرض اس قاعدہ کو تسلیم بھی کر لیا گیا تو اس میں کلام کی گنجائش ہے کہ سکنی سے نفقہ کا حکم لازم آ گیا اور اس لزوم سے انکار کیا جا سکتا ہے؛ اسی لیے امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ غیر حاملہ ایسی مطلقہ کے لیے جس کو طلاقِ بائن دی گئی ہو، اسی آیت سے سکنی کو ثابت ماننے کے باوجود نفقہ کا اس کے لیے انکار کرتے ہیں۔

الغرض مذکورہ استدلال نا قابلِ التفات اور مذکورہ دعوی سراسر نا قابلِ قبول ہے۔

بعض آیات پر نظر

یہاں مناسب ہوگا اگر بعض ان آیات پر بھی اجمالی نظر ڈال لی جائے، جن سے تا نکاحِ ثانی مطلقہ کے نان ونفقہ پر استدلال کیا جارہا ہے۔

﴿اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمسَاکٌ بِمَعرُوفٍ أَو تَصرِیحُ بِاِحسَانٍ﴾

(البقرۃ : ۲۲۹)

(طلاق دومرتبہ ہے (اس کے بعد) یا (رجعت کر کے) قاعدہ کے موافق رکھ لے یا اچھے طریقے پر چھوڑ دے۔)

اس آیت سے بھی نکاحِ ثانی تک مرد کے ذمہ مطلقہ کے نفقہ کا ثبوت اخذ کیا جارہا ہے کہ اس میں احسان کے ساتھ عورت کو چھوڑنے کا حکم ہے؛ مگر اس آیت کی یہ تشریح، تفسیر بالرائے اور تحریفِ قرآن کی زد میں آجاتی ہے۔ اولاً تو اس لیے کہ یہاں احسان پر تنوینِ تنکیر داخل ہے، جس کا یہ مطلب ہے کہ کچھ تھوڑا بہت احسان کر کے رخصت کر دو اور عام مفسرین کے نزدیک اس سے متعہ مراد ہے، جس میں تین کپڑے مطلقہ کو دیئے جائیں گے، اس سے یہ کیسے سمجھا جا سکتا ہے کہ اس سے مراد

تا نکاحِ ثانی نفقہ دینا ہے۔

ثانیاً اس لیے کہ احسان سے مراد شرعی طریقہ پر احسان کرنا ہے؛ اسی لیے اس مضمون کو قرآن نے دوسری جگہ اس طرح بیان فرمایا ہے۔

﴿وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْسَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ﴾ (البقرۃ : ۲۳۱)

(جب تم عورتوں کو طلاق دے دو اور وہ عورتیں عدت کے پورا ہونے کے قریب پہنچ جائیں تو تم یا تو ان کو شرعی دستور کے مطابق روک لو یا دستور کے مطابق ان کو چھوڑ دو۔)

اس آیت میں بھی وہی مضمون وارد ہوا ہے، جو اوپر کی آیت میں ہے اور اس میں امساک اور تسریح دونوں حکموں کے ساتھ ''بمعروف'' کی قید ہے، معلوم ہوا کہ اوپر کی آیت میں احسان سے مراد شرعی طریقہ پر احسان ہے؛ کیوں کہ ایک آیت دوسری آیت کی تفسیر کرتی ہے اور اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ معروف کے معنی شرعی طریقہ کے ہیں اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ نفقہ مطلقہ کے سلسلے میں شرعی دستور کیا ہے، پھر اس سے اس مخترعہ قانون کو ثابت کرنا اور آیت کی اس قانون کے مطابق تشریح کرنا تفسیر بالرائے نہیں تو اور کیا ہے؟

﴿وَمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُه وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُه مَتَاعاً بِالْمَعْرُوْفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ﴾ (البقرۃ : ۲۳۶)

(اور ان (عورتوں کو جن کو قبل از تعیینِ مہر اور خلوت، طلاق دے دی ہو) متعہ دو، یہ غنی پر اس کے موافق اور فقیر پر اس کے موافق ہے، متعہ دینا قاعدہ کے موافق، یہ محسنین پر لازم ہے۔)

اس سے بھی مخترعہ قانون کی تائید حاصل کی گئی ہے؛ مگر اس آیت سے نفقۂ مطلقہ پر استدلال ہی غلط ہے؛ کیوں کہ نفقہ کا سوال وہاں اٹھتا ہے جہاں عدت کا مسئلہ ہو اور جہاں عدت ہی نہ ہو وہاں نفقہ کا سرے سے سوال ہی نہیں اور یہ آیت ان عورتوں سے متعلق ہے، جن کو قبل از خلوت وصحبت طلاق دی گئی ہو، چناں چہ اسی آیت کا اس جزء سے پہلے کا جزء یہ ہے:

﴿لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَمَتِّعُوْهُنَّ﴾ (البقرۃ: ۲۳۴)

(تم پر کچھ گناہ نہیں اگر تم عورتوں کو ان سے صحبت وخلوت سے قبل یا مہر فرض کرنے سے قبل طلاق دے دو۔)

اس کے بعد حکم ہے ایسی عورتوں کو متعہ دینے کا، پس معلوم ہوا کہ یہ آیت ان عورتوں سے متعلق ہے جو قبل از صحبت وخلوت طلاق یافتہ ہیں اور ایسی عورتوں پر عدت نہیں ہے، کیوں کہ قرآن نے اس کی صراحت کی ہے۔

﴿ يآاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَالَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا فَمَتِّعُوْهُنَّ وَ سَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا﴾ (الأحزاب: ۴۹)

(اے ایمان والو جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرلو، پھر ان کو طلاق دے دو قبل اس کے کہ ان سے صحبت کرو، تو تمہارے لیے ان عورتوں پر عدت نہیں ہے، جس کو تم شمار کرنے لگو پس ان عورتوں کو متعہ دو اور اچھی طرح رخصت کرو۔)

پس جب ان عورتوں پر عدت ہی نہیں تو نفقہ کا کوئی سوال ہی نہیں؛ لہٰذا اس

آیت کا نفقۂ مطلقہ سے کوئی تعلق نہیں، پس آیت میں متعۂ طلاق کا ذکر ہے، اسی طرح سورۂ احزاب کی (آیت:۴۹) میں بھی متعہ ہی مراد ہے نہ کہ نفقہ اور اگر اس آیت سے متعہ مراد لیتے ہوئے مطلقہ کے لئے یکمشت اتنی رقم دینے پر استدلال کیا جائے کہ جس سے وہ تا نکاحِ ثانی اپنا گذارہ کر سکے، تو اس کا جواب ہم دوسرے قول کی تفصیل کرتے ہوئے حوالۂ قلم کریں گے۔ (انشاء اللہ)

ایک سوال کا جواب

اگر کوئی کہے کہ جس طرح دوسری بعض آیات میں متعہ کے معنی نفقہ کے لیے گئے ہیں، اسی طرح یہاں بھی اس کی گنجائش ہے، پس جب ان مطلقہ عورتوں پر عدت نہ ہونے کے باوجود ان کو متعہ یعنی نفقہ دینے کا حکم ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ نفقہ عدت کے ساتھ خاص نہیں؛ لہٰذا یہ عدت تک محدود بھی نہ ہوگا۔

تو جواب اس کا یہ ہے کہ اس جگہ متعہ سے نفقہ مراد لینا تحکمِ محض اور جرأتِ بے جا ہے؛ کیوں کہ اس سے باتفاقِ مفسرین متعۂ طلاق مراد ہے؛ لہٰذا یہاں نفقہ مراد لینا تواترِ اہلِ اسلام کے خلاف ہے۔

اگر اس طرح قرآنی الفاظ کو اپنے من مانی مرادات کا جامہ پہنایا جائے گا، تو قرآن میں تاویل کا دروازہ کھل کر وہ ایک کھیل بن کر رہ جائے گا اور ہر شخص جو اس کی سمجھ میں آئے گا، قرآن سے ثابت کرنے لگے گا، اگر آج اس سے نفقہ مراد لیا جا رہا ہے، تو ممکن ہے کل کوئی اسی سے نکاحِ متعہ مراد لے کر اس کے جواز کو ثابت کرنے لگے۔ (نعوذ باللہ) کیا شیعہ فرقہ اسی قسم کی تحریف کا مرتکب ہو کر ہلاک نہیں ہوا؟ اور کیا قادیانی گروہ گمراہی کا شکار نہیں ہوا؟ اور راہِ حق سے بھٹک نہیں گیا؟

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جو عربی زبان کے ماہر اور علمِ ادب ولغت سے خوب واقف

تھے، وہ بھی مراداتِ ربانی کے سمجھنے میں حضرت شارع علیہ السلام کے محتاج تھے۔

«عن عبد اللّٰہ قال لما نزلت ولم یلبسوا ایمانھم بظلم قال اصحابہ واینا لم یظلم فنزلت ان الشرک لظم عظیم» (۱)

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب یہ آیت نازل ہوئی:

﴿ اَلَّذِیْنَ آمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْا اِیْمَانَھُمْ بِظُلْمٍ اُوْلٰئِکَ لَھُمُ الْاَمْنُ وَھُمْ مُّھْتَدُوْنَ﴾ (الأنعام: ۸۳)

تو صحابہ کرام پر یہ آیت شاق گذری (کیوں کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ امن پانے والے وہی لوگ ہیں، جو ایمان لے آئے اور اپنے ایمان کو ظلم سے مخلوط نہیں کیا، جس سے یہ معلوم ہوا کہ کچھ بھی ظلم کرنا ایمان لانے کے بعد امن سے محروم کر دیتا ہے) صحابہ کرام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم میں سے کون ایسا ہے، جو ظلم سے بچا ہو؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ظلم سے مراد وہ نہیں ہے، جو تم گمان کر رہے ہو؛ بل کہ اس سے مراد شرک ہے، جیسا کہ حضرت لقمان علیہ السلام نے فرمایا تھا:

﴿اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ﴾ (شرک ظلم عظیم ہے۔) (لقمان: ۱۳)

اسی طرح ایک اور مثال لیجیے:

« عن عدی بن حاتم قال قلت یا رسول اللہ ما الخیط الابیض من الخیط الاسود ھما الخیطان قال انک لعریض القفاان ابصرت الخیطین ثم قال لا بل ھو اسود

(۱) بخاری: ۲/۶۶۶

الليل وبياض النهار» (۱)

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ قرآن میں واقع خیطِ ابیض اور خیطِ اسود سے یہ سمجھے کہ اس سے مراد سفید دھاگہ اور سیاہ دھاگہ ہے، اس پر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بتایا کہ اس سے مراد صبحِ صادق اور صبحِ کاذب ہے۔

معلوم ہوا کہ صحابہ کرام بھی مرادِ ربانی کے سمجھنے میں محتاج تھے، تو پھر دوسرے لوگ کیوں نہ محتاج ہوں گے، پس قرآن کی تفسیر یا تو شارع علیہ السلام کے ارشادات کے موافق کی جائے اور اگر اس میں کچھ نہ ملے تو آپ کے تربیت دیئے ہوئے اصحاب کے اقوال سے، ورنہ ان کے شاگردانِ رشید کے اقوال کے مطابق، وعلی ہذا اور جو تفسیر اجماعی ہو وہ تو قطعی ہے۔ اس کے خلاف کسی قول کا اختیار کرنا گم راہی ہے۔

الغرض یہ بات کسی آیت سے ثابت نہیں کی جا سکتی کہ عدت کے بعد بھی مرد کے ذمہ نفقۂ مطلقہ ہے؛ بل کہ اس کے برعکس یہ ثابت ہو چکا ہے کہ عدت تک ہی نفقۂ مطلقہ محدود ہے۔

بحثِ ثانی

اب دوسری بحث کی طرف آیئے کہ نفقۂ عدت کس قسم کی مطلقہ کو دیا جائیگا؟ بالفاظِ دیگر زیرِ بحث آیت میں متاع سے نفقہ مراد ہو تو "المطلقات" سے کون سی مطلقہ عورتیں مراد ہیں؟ پھر ہم یہ دیکھیں گے کہ قانونِ اسلامی اور مخترعہ قانونِ سرکاری میں کس قدر تفاوت اور خلا ہے، جس سے یہ واضح ہوگا کہ یہ قانونِ مخترعہ، قرآن اور اسلام کے قانون سے ٹکراتا ہے۔

---

(۱) بخاري: ۴۱۵۰، مسلم: ۱۸۲۴

مطلقہ کی اقسام

اس بحث میں قدم رکھنے سے قبل مطلقہ کی قسمیں معلوم کر لینا ناگریز ہے، اولاً مطلقہ کی طلاق کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں۔

(۱) مطلقہ رجعیہ (جس کو طلاقِ رجعی دی گئی ہو)

(۲) مطلقہ بائنہ (جس کو طلاقِ بائن دی گئی ہو)

(۳) مطلقہ مغلظہ (جس کو طلاقِ مغلظہ دی گئی ہو)

ثانیاً مطلقہ کی صحبت اور مہر کے لحاظ سے چار قسمیں ہیں

(الف) وہ مطلقہ جس کو صحبت وخلوت سے قبل طلاق دی گئی ہو اور مہر متعین نہ ہو۔

(ب) جس کو صحبت سے قبل طلاق دی گئی ہو اور مہر متعین ہو۔

(ج) جس کو صحبت کے بعد طلاق دی گئی ہو اور مہر متعین نہ ہو۔

(د) جس کو صحبت کے بعد طلاق دی گئی ہو اور مہر متعین ہو۔

نفقۂ مطلقہ کے احکام

اب اصل بحث کی طرف آئیے، تقسیمِ اول کے لحاظ سے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ کے نزدیک ہر مطلقہ خواہ وہ رجعیہ ہو یا بائنہ یا مغلظہ، عدت میں نفقہ پانے کی حق دار ہے اور حضراتِ ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ صرف رجعیہ کے لیے نفقۂ عدت لازم قرار دیتے ہیں اور بائنہ یا (حاشیہ البتہ بائنہ مغلظہ ہو تو سب کے نزدیک نفقہ کی مستحق ہے) مغلظہ کے لیے نفقہ کا انکار فرماتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ دار قطنی کی روایت:

"اَلْمُطَلَّقَةُ ثَلَاثًا لَهَا النَفَقَةُ وَالسُكْنٰى." (۱)

(۱) الدار قطنی: ۵/۳۹، ح۳۹۴۹

اور بعض دوسری روایات سے استدلال فرماتے ہیں اور جب مطلقہ ثلاثہ یعنی مغلظہ کے لیے نفقہ ہے، تو بائنہ کے لیے تو بدرجۂ اولی ہوگا اور ائمہ ثلاثہ فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ہے کہ ان کے شوہر نے ان کو تین طلاقیں دے دی تھی مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے نفقہ اور سکنی نہیں دلوایا، احناف نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ روایت قابلِ احتجاج نہیں ہے؛ کیوں کہ اس پر اکابرِ صحابہ نے طعن کیا ہے۔

الغرض تقسیمِ اول کے لحاظ سے مطلقہ رجعیہ کو باتفاقِ علماء نفقہ ملے گا، دوسروں کے نزدیک نہیں، پس امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ہر مطلقہ کو نفقہ ملے گا، اس سے یہی تین قسمیں مراد ہیں۔

اور تقسیمِ ثانی کے اعتبار سے نفقۂ عدت صرف تیسری اور چوتھی قسم کی مطلقہ کو ملے گا۔ اول اور دوم قسم کی مطلقہ اس کی حق دار نہیں؛ کیوں کہ پہلے گذر چکا کہ نفقہ کا مسئلہ وہاں پیدا ہوتا ہے، جہاں عدت ہو، جہاں عدت ہی نہ ہو وہاں نفقہ کا کوئی سوال ہی نہیں اور عدت ان پر ہی لازم اور مشروع ہے، جن سے صحبت یا خلوت ہوئی ہو اور جن سے صحبت اور خلوت نہیں ہوئی، ان پر عدت نہیں ہے۔ لہٰذا جن عورتوں کو بعدِ صحبت یا خلوت طلاق دی گئی ہے، ان ہی پر عدت ہے اور عدت کا نفقہ بھی ان ہی کے لیے ہے؛ لہٰذا قسمِ اول اور دوم کے لیے نفقہ بھی نہیں ہوگا، جیسے ان پر عدت نہیں، یہ بھی پوری امت کا اجماعی مسلک ہے کہ نفقہ کی مستحق وہ مطلقہ ہے جس پر عدت لازم ہو ورنہ وہ نفقہ کی مستحق نہیں؛ لہٰذا یہاں ''المطلقات'' سے مراد صرف دو قسم کی مطلقہ ہوں گی اور اوپر یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اجماعِ امت حجتِ قطعیہ ہے اور اصولِ شرع میں سے ہے؛ لہٰذا اس سے ثابت شدہ حکم اور قانون شرعی دستور ہے اور اس آیت میں

شرعی دستور کے مطابق ہی نفقہ دینے کا حکم ہے؛ لہذا شرعی دستور یہ ہوگا کہ صرف دو قسم کی مطلقہ کو عدت تک نفقہ دیا جائے۔

اختراعی قانون پر نظر

اب ذرا اس اختراعی قانون پر دوبارہ نظر فرمایئے، شرعی دستور اور آئین تو یہ کہتا ہے کہ صرف دو قسم کی مطلقہ کو نفقہ دیا جائے گا؛ لیکن قانونِ مذکور ہر قسم کی مطلقہ کے لیے بلا کسی استثناء کے نفقہ دئے جانے کا فیصلہ کرتا ہے، کیا یہ قانونِ اسلامی میں مداخلت نہیں؟ اگر ہے اور یقیناً ہے تو پھر اس کا کیا جواز ہے؟

قولِ ثانی کی تفصیل

یہاں تک قولِ اول کی تفصیل تھی اور قولِ ثانی کے مطابق متعہ سے متعۂ طلاق مراد لیا جائے، جیسا کہ اکثر مفسرین نے اختیار فرمایا ہے، تو اس کے متعلق دو مسئلوں کی تحقیق کرنا ہے، ایک تو یہ کہ متعہ کی وہ کیا مقدار ہے، جس کو مرد، عورت کو ادا کر کے بری الذمہ ہو جاتا ہے؟ دوسرے یہ کہ متعہ مطلقہ کی کس قسم کے لیے ہے؟

پہلا مسئلہ متعہ کی مقدار

متعہ کی مقدار کے سلسلہ میں قرآن ساکت ہے، البتہ ''متاع'' پر تنوینِ تنکیر داخل کر کے اس طرف اشارہ کر دیا گیا ہے کہ یہ فریضہ کچھ نفع بخش چیز دے دینے سے ادا ہو جائے گا؛ اسی لیے ایک انصاری شخص کو جس نے بنی حنیفہ کی ایک عورت سے بلا تعیینِ مہر نکاح کر لیا تھا اور پھر اسی کو قبل از صحبت طلاق دے دی تھی، جناب رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے متعہ دینے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا (متّعها ولو بقلنسوتک) کہ اس عورت کو متعہ دے اگرچہ تیری ٹوپی ہی کیوں نہ ہو۔ (۱)

---

(۱) معالم التنزیل: ۱/۲۱۷، تفسیر قرطبی: ۳/۲۰۲

مگر ممکن ہے کہ وہ آدمی جس کو آپ نے یہ حکم فرمایا تھا نہایت ہی تنگ دست ہو اور صحابہ کرام میں سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے متعہ کی تقدیر تین کپڑوں سے مروی ہے: ایک قمیص، ایک دوپٹہ اور ایک چادر۔ یہ متعہ کی ادنی مقدار ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس قدر اگر مرد عورت کو دے دیگا تو فریضہ سے سبکدوش ہو جائے گا اور یہ معلوم ہونا چاہیے کہ صحابہ کرام کے غیر قیاسی اقوال مرفوع روایت کے حکم میں ہوتے ہیں اور متعہ کی تقدیر ظاہر ہے کہ غیر قیاسی چیز ہے؛ اس لیے یہ بھی مرفوع کے حکم میں ہے، جسکا مطلب یہ ہوا کہ یہ متعہ کی مقدار خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کی ہوئی ہے۔

اور جو اس سے زائد کوئی دے تو یہ محض تبرع ہوگا اور متعہ کی اعلی مقدار ہوگی جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے اعلی مقدار (خادم) منقول ہے؛ مگر یہ درجہ واجب نہیں ہے؛ بل کہ استحسان ہے، جس پر کسی کو مجبور نہیں کیا جاسکتا، جیسے حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے اپنی مطلقہ عورت کو دس ہزار درہم کا عطیہ دیا تھا اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے اپنی مطلقہ عورت کو متعہ میں ایک باندی دی تھی۔ (۱)

اور قاضی شریح رحمہ اللہ نے پانچ سو درہم کا عطیہ دیا تھا۔ پس یہ سب کا سب تبرع اور احسان ہے، جس پر جبر نہیں کیا جاسکتا۔ (۲)

الحاصل متعہ میں تین کپڑے دے دینے سے اس فریضہ سے انسان بری الذمہ ہو جائے گا، ہاں البتہ مال دار ہو تو اس کو چاہیے کہ اپنی حیثیت کے مطابق اعلی درجہ کے کپڑے دے اور تنگدست اپنی حیثیت کے مطابق، کیوں کہ قرآن نے فرمایا ہے:

---

(۱) معالم التنزیل: ۱/ ۲۱۷

(۲) معارف القرآن: ۱/ ۵۸۸

﴿عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ﴾ (البقرة: ۲۳۶)
(کہ غنی کو اس کے امکان کے موافق اور فقیر پر اس کی طاقت کے موافق متعہ دینا ہے۔)

قانونِ مخترعہ اور متعۂ اسلام

سپریم کورٹ کے بعض ہمنوا لوگوں نے مطلقہ عورت کو یک مشت اتنی رقم جس سے وہ تا نکاحِ ثانی گذارہ کر سکے بطورِ متعہ دینا مرد کے ذمہ ہونے پر ان روایات سے تائید حاصل کی ہے، جن کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے اور ممکن ہے "علی الموسع قدرہ" سے بھی استدلال کریں، کہ غنی پر اس کے موافق متعہ دینا واجب ہے؛ لہٰذا وہ مطلقہ عورت کو ایک کثیر رقم متعہ میں دے۔

مگر ان روایات سے استدلال تو اس لیے غلط ہے کہ وہ روایات جیسا کہ عرض کیا گیا ہے، تبرع پر محمول ہیں اور یہ قانون وجوب کا فیصلہ کر رہا ہے، اور آیت سے استدلال اس لیے صحیح نہیں کہ اولاً تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ متعہ میں جو چیز دی جائے وہ امیر پر امیرانہ اور فقیر پر فقیرانہ واجب ہے، حاصل یہ کہ صفت کے لحاظ سے شئی بڑھیا یا گھٹیا دی جائے، نہ کہ مقدار کے لحاظ سے اور اگر مقدار کے لحاظ سے امیرانہ اور فقیرانہ دینے کا اس میں بیان ہے تو بھی اس سے دعوی مذکور پر کوئی دلالت نہیں ہوتی، اس سے تو بس اتنا معلوم ہوتا ہے کہ امیر آدمی فقیر کی طرح کم نہ دے؛ بلکہ امیر کی طرح زیادہ دے؛ مگر تا نکاحِ ثانی عورت کے خرچ کا انتظام کر دے، اس کا اس آیت سے کوئی جوڑ نہیں۔

پھر نکاحِ ثانی کا وقت اور زمانہ غیر معلوم اور غیر معین ہے، اس کے لیے یک مشت رقم کس حساب پر دی جائے گی اور اگر کسی کا نکاح نہ ہوا یا کسی نے نکاح نہ کیا تو

اس کا کیا کیا جائے گا؟

ہم اس مخترعہ قانون پر اس کے مفاسد کے اعتبار سے بھی بحث کرتے اگر یہ ہمارے موضوع سے خارج نہ ہوتا اور طوالت کا اندیشہ نہ ہوتا؛ مگر چوں کہ ہمارا موضوع، قانونِ مذکور کا قرآن اور اسلامی قانون سے جائزہ لینا ہے؛ اس لیے ہم اس بحث میں جانا نہیں چاہتے۔ لعل اللّٰہ یحدث بعد ذالک امرا.

دوسرا مسئلہ

متعہ کس قسم کی مطلقہ کے لئے ہے؟

اس کا جواب معلوم کرنے سے قبل یہ پیشِ نظر رہے کہ متعہ دو قسم کا ہے، ایک واجب، دوسرا مستحب۔ اب ملاحظہ فرمائیے: امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ کے نزدیک اس مطلقہ کے لیے جس کو قبل از خلوت وصحبت طلاق دی گئی ہو اور اس کا مہر متعین نہ ہو، متعہ دینا واجب ہے اور جن کو قبل از خلوت وصحبت طلاق دی گئی ہو ان کے لیے متعہ دینا مستحب ہے اور جس کو صحبت وخلوت سے قبل طلاق دی گئی ہو اور اس کا مہر متعین ہو اس کے لیے نہ مستحب ہے نہ واجب۔

اس قول پر آیت زیرِ بحث میں متعہ واجب مراد لیں تو "المطلقات" سے صرف ایک قسم کی مطلقہ مراد ہوں گی اور اس پر داخل الف لام عہد خارجی کا ہوگا اور اگر متعہ مستحب مراد لیں تو دو قسمیں مراد ہوں گی۔

اور امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ کے نزدیک ہر مطلقہ کے لیے متعہ مستحب ہے، واجب کسی کے لیے نہیں؛ لہٰذا ان کے نزدیک آیت میں "المطلقات" سے ہر چہار قسم مراد ہوں گی مگر سب کے لیے متعہ مستحب ہوگا۔

اور امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ کے نزدیک ہر مطلقہ کے لیے متعہ واجب ہے، سوائے

اس کے جس کو قبل از صحبت طلاق دی گئی ہو اور مہر متعین نہ ہو، اس صورت پر "المطلقات" سے تین قسمیں مراد ہوں گی، دلائل، کتبِ فقہ سے معلوم کی جا سکتی ہیں۔

تیسرے قول کی تفصیل

اور اگر متاع کو عام رکھا جائے تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ ان چار صورتوں میں سے جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔

پہلی قسم کو متعہ دیا جائے گا۔

لقوله تعالی ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ......اِلیٰ......مَتِّعُوْهُنَّ﴾

دوسری قسم کو نصفِ مہر دیا جائے گا۔

لقوله ﴿وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ......الی......نِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾

تیسری کو مہرِ مثل دینا ہوگا۔ للاجماع

چوتھی کو پورا مہر دینا واجب ہوگا۔

لقوله تعالی ﴿وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ﴾ وغیرها.

تیسرے قول کی تفصیل میں ہم نے اختصار سے کام لیا ہے، لہٰذا اس کی تفصیل اور اس میں علما کے مذاہب کا بیان کتبِ فقہ سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔

اس تحریر سے اصل غرض یہی تھی کہ مذکورہ قانون کو اس آیت سے رد کیا جائے اور ساتھ ہی بعض چیزوں کی تفصیل

والحمد للّٰہ علی ذلک

۱۵/۱/۱۴۰۶ھ

ووٹ

اسلامی نقطۂ نگاہ سے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ووٹ اسلامی نقطۂ نگاہ سے

انتخابات کے موقعہ پر ووٹ کے متعلق جو افراط وتفریط ہوتی ہے، اس میں جو دھاندلیاں ہوتی ہیں، اور جو مجرمانہ ناٹک کھیلا جاتا ہے، جس کے نتیجہ میں فاسد و مفسد عناصر بھرپور فائدہ اٹھاتے اور مفیدِ ملک وملت عناصر کو دھچکا و دھکا پہونچاتے ہیں، نیز اس کی وجہ سے خلق خدا کو جن پریشانیوں اور مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، ملک وقوم کے مفادات کو جو خطرات پیش آتے ہیں اور زمین میں ظلم و جور، فتنہ وفساد اور جنگ وجدال کی جو فضا قائم ہوتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ووٹ اپنے صحیح مصرف میں استعمال نہیں کیا جارہا ہے اور یہ کوتاہی دراصل نتیجہ ہے، ووٹ کی قانونی حقیقت و شرعی حیثیت کو نہ جاننے کا۔ اگر لوگ ووٹ کی حقیقت وحیثیت سے واقف ہوجائیں، تو انہیں اپنے ووٹ کی قیمت بھی معلوم ہوگی اور پھر وہ اس کو صحیح طور پر استعمال میں لانے کی فکر بھی کریں گے۔

زیرنظر مضمون انہی خیالات کا مرہونِ منت ہے، یہاں یہ عرض کرنا بھی ضروری ہے کہ ووٹ کی شرعی حیثیت پر آج سے تیس برس قبل حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے ایک مختصر مگر جامع مضمون لکھا تھا، جو ''جواہر الفقہ حصہ دوم'' کا ایک جز ہوکر شائع ہوچکا ہے۔ نیز آپ نے اپنی تفسیر ''معارف القران'' میں بھی اس موضوع پر عمدہ کلام کیا ہے۔ راقم الحروف نے ان دونوں مضامین کو، اور اسی کے

ساتھ دیگر علما کی کتابوں کو سامنے رکھ کر اس مضمون کو مرتب کیا ہے، گویا یہ مضمون ''جواہر الفقہ'' کے مختصر سے مضمون کی شرح ہے۔

غیروں سے تو امید نہیں کی جا سکتی کہ وہ اس موضوع کو سمجھیں گے، البتہ اہل اسلام کو ضروری طور پر اسے سمجھنا چاہئے۔ واللہ الموفق

ووٹ کی مختلف حیثیتیں

ایک ووٹر جب کسی شخص کے حق میں ووٹ دیتا ہے، تو اس کی مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ وہ امیدوار کے حق میں اس بات کی گواہی وشہادت دے رہا ہے کہ امیدوار اس کام کی صلاحیت وقابلیت رکھتا ہے، جس کے لیے یہ امیدوار بن کر کھڑا ہے، اس حیثیت سے ووٹ کی حقیقت شہادت وگواہی ہے۔

دوسری حیثیت یہ ہے کہ ووٹر امیدوار کے حق میں سفارش کرتا ہے کہ اس کو نمائندہ مقرر کر دیا جائے، اس حیثیت سے ووٹ کی حقیقت شفاعت وسفارش ہے۔

ووٹ کی تیسری شرعی حیثیت یہ ہے کہ ووٹر امیدوار کو قوم وملت کے مشترکہ حقوق میں اپنی اور قوم کی طرف سے وکیل بناتا ہے، اس لحاظ سے ووٹ دراصل وکالت کا نام ہے۔

حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ: ہمارا ووٹ تین حیثیتیں رکھتا ہے: ایک شہادت، دوسرے سفارش، تیسرے حقوق مشترکہ میں وکالت۔ (۱)

پہلی حیثیت: شہادت

ووٹ کی پہلی حیثیت شہادت کی ہے، کہ ووٹر گواہی اور شہادت دیتا ہے کہ فلاں امیدوار جس کے حق میں میں نے ووٹ دیا ہے، وہ اس کام کی صلاحیت بھی رکھتا ہے

(۱) جواهر الفقه: ۲/۲۹۳، معارف القران: ۲/۷۰۳

اور امانت دار ہونے کی وجہ سے کام کو صحیح طور پر انجام دینے کا جذبہ بھی رکھتا ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ گواہی کا سچا ہونا ضروری ہے، جھوٹی گواہی بدترین قسم کا جرم ہے، جس پر شدید وعید وارد ہوئی ہے اور مذمت کی گئی ہے۔

(۱) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کبیرہ گناہوں کے بارے میں سوال کیا گیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (کبیرہ گناہ یہ ہیں) اللہ کے ساتھ کسی کو شریک کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا، قتل کرنا اور جھوٹی گواہی دینا۔(۱)

(۲) حضرت ابوبکرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: کیا میں تم کو سب سے بڑا گناہ بتاؤں؟ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ ضرور۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ کے ساتھ کسی کو شریک کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا اور جھوٹی گواہی دینا یا یہ فرمایا کہ جھوٹی بات کہنا۔ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: آپ یہ لفظ بار بار فرماتے رہے، حتیٰ کہ ہم نے (دل) میں کہا کہ کاش! آپ خاموش ہو جائیں۔(۲)

(۳) حضرت حزیم بن فاتک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا خطبہ دیتے ہوئے کہ جھوٹی گواہی شرک کے برابر ہے۔ دو مرتبہ یہ فرمایا، پھر یہ آیت تلاوت فرمائی:

﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّوْرِ﴾

(بتوں سے بچو یعنی شرک سے بچو اور جھوٹ بات سے بچو۔)(۳)

---

(۱) بخاري: ۳۶۲/۱، مسلم: ۶۴/۱
(۲) بخاري: ۳۶۲/۱، ترمذي: ۵۶/۲، الادب المفرد: ۱۰، مسلم: ۶۴/۱
(۳) ابو داود: ۵۰۶/۲، ترمذي: ۵۶/۲

ان تمام احادیث میں جھوٹی گواہی کو کبیرہ؛ بل کہ اکبر الکبائر گناہوں میں شمار کیا گیا ہے اور شرک کے برابر بتایا گیا ہے۔ ایک اور وعید ملاحظہ کیجیے!

(۴) رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا کہ: جھوٹی گواہی دینے والے، قیامت کے دن اس وقت تک ہل نہیں سکتے، جب تک کہ اس کے حق میں جہنم واجب نہ ہو جائے۔(۱)

معلوم ہوا کہ جھوٹی گواہی پر جہنم کی سخت وعید آئی ہے۔

اب اس پر نظر کرنا ہے کہ جب ووٹر کسی امیدوار کے حق میں ووٹ دیتا ہے تو جیسا کہ عرض کیا گیا کہ یہ اس کے حق میں قابلیت و دیانت کی شہادت دے رہا ہے؛ لہٰذا اس میں جھوٹ و غلط بیانی سے بچنا لازم ہے؛ لہٰذا ہم کسی نا اہل و نا قابل انسان کو کسی طور پر بھی ووٹ ہرگز نہ دیں، ورنہ سخت مجرم قرار پائیں گے اور دنیا کے وبال کے علاوہ اخروی پھٹکار کے بھی مستحق بن جائیں گے۔

دوسری حیثیت: شفاعت

ووٹ کی دوسری حیثیت سفارش و شفاعت کی ہے کہ ووٹ دینے والا امیدوار کے حق میں سفارش کرتا ہے، کہ اس امیدوار کو نمائندگی دی جائے۔ سفارش کے متعلق اسلامی اصول یہ ہے کہ اچھے کام میں اور اچھے آدمی کے لیے سفارش کی جائے اور کسی برے کام کی اور برے آدمی کی سفارش نہ کی جائے۔ چناں چہ قرآن نے اس اصول کو بیان کیا ہے۔ سورہ نساء کی آیت میں ہے:

﴿ مَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَّكُنْ لَّهٗ نَصِيْبٌ مِّنْهَا وَمَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَّكُنْ لَّهٗ كِفْلٌ مِّنْهَا وَكَانَ اللّٰهُ عَلٰى

---

(۱) الكبائر للذهبي: ۷۹

كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا ﴿ (النِّسَاۗءِ : ۸۵)

(جو کوئی سفارش کرے حق بات میں اس کو بھی ملے گا، اس میں سے ایک حصہ اور جو کوئی سفارش کرے بری بات میں، اس پر بھی ہے ایک بوجھ، اس میں سے اور اللہ ہے ہر چیز پر قدرت رکھنے والا۔)(۱)

اس آیت میں شفاعت حسنہ اور شفاعت سیئہ کا جو ذکر آیا ہے، اس کی متعدد تفسیریں علمائے تفسیر نے بیان فرمائی ہیں؛ مگر جامع تفسیر حضرت حسن بصری رَحِمَهُ اللهُ نے ارشاد فرمائی ہے، وہ کہتے ہیں: کہ شفاعت حسنہ وہ ہے، جو دین میں جائز ہے اور شفاعت سیئہ وہ ہے، جس کی اجازت نہیں۔ (۲)

مطلب یہ ہے کہ جائز کاموں میں کسی کی سفارش کرنا شفاعت حسنہ ہے اور ناجائز کاموں میں کسی کی سفارش کرنا شفاعت سیئہ ہے۔

حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رَحِمَهُ اللهُ اسی آیت کے تحت ارشاد فرماتے ہیں:

''خلاصہ یہ ہوگیا کہ جو آدمی کسی شخص کے جائز حق اور جائز کام میں جائز طریقہ پر سفارش کرے، تو اس کو ثواب ملے گا اور اسی طرح جو کسی ناجائز کام کے لیے یا ناجائز طور پر سفارش کرے گا تو اس کو اس کا حصہ عذاب ملے گا۔''(۳)

آیت کریمہ اور اس کی تفسیر سے یہ معلوم ہوا کہ کسی ناجائز کام کے لیے سفارش کرنا ناجائز و حرام ہے اور اچھے کام کے لیے سفارش کرنا جائز و ثواب کا کام ہے؛ لہٰذا جب کسی امیدوار کو ووٹ دینا چاہے، تو یہ سوچنا چاہئے کہ یہ ووٹ دینا ثواب کا باعث

(۱) ترجمہ شاہ رفیع الدین
(۲) قرطبی: ۵،۲۹۵
(۳) معارف القرآن: ۲/۴۹۸

بنے نہ کہ عذاب کا۔

اگر قابل اعتماد آدمی کو ووٹ دیا جائے گا، تو ثواب ملے گا اور کسی غلط و نا قابل آدمی کو ووٹ دیا جائے گا تو عذاب ملے گا؛ لہٰذا پہلے یہ دیکھ لینا چاہئے کہ یہ شخص جو آدمی امیدوار بنا ہوا ہے کہ ملک وملت کے لیے خطرہ تو نہیں ہوگا اور یہ کہ ملک وملت کی بہبودی کے کام کرنے والا ہے یا نہیں؟ کیریکٹر و مزاج صالح ہے یا فاسد؟ جب تک امیدوار کی صلاحیت وقابلیت و دیانت کو نہ دیکھ لیا جائے، اس وقت تک ووٹ نہ دیا جائے، ورنہ عذاب میں گرفتار ہونا پڑیگا اور عذاب کوئی ضروری نہیں کہ آخرت کا ہی ہو؛ بل کہ یہاں دنیوی عذاب بھی مراد ہوسکتا ہے اور یہ تجربہ بھی ہے کہ ہمارے ووٹ جب غلط آدمی کو جاتے ہیں، تو وہ جیتنے کے بعد اپنی غلط کاریوں اور مجرمانہ کاریوں سے ملک وملت کے لیے خطرہ و عذاب بن جاتا ہے۔ اس طرح ”کفل منھا“ کی ایک تفسیر یہ بھی ہوسکتی ہے کہ جو آدمی غلط سفارش کرتا ہے، تو اس کا وبال، اس پر پڑتا ہے چناں چہ مشاہدہ ہے۔

تیسری حیثیت: وکالت

ووٹ کی ایک تیسری حیثیت وکالت کی ہے کہ ووٹر امیدوار کو پورے حلقہ کا نمائندہ اور وکیل بناتا ہے، اس صورت میں ظاہر ہے کہ جس کو وکیل بنایا جاتا ہے وہ قابل وامانت دار ہونا چاہیے، چناں چہ جب ہم ذاتی معاملات میں کسی کو وکیل بناتے ہیں تو ان دونوں باتوں کو دیکھ لیتے ہیں، ایک یہ کہ وہ کام کی صلاحیت وقابلیت رکھتا ہے یا نہیں؟ دوسرے یہ کہ وہ امانت دار بھی ہے یا نہیں؟ غالباً ہدایہ میں اسی کی طرف اشارہ ان الفاظ سے کیا گیا ہے، وکالت کے باب میں شرائط بتاتے ہوئے صاحب ہدایہ، قدوری کے یہ الفاظ نقل فرماتے ہیں:

”و یشرط ان یکون الوکیل ممن یعقل العقد و یقصدہ.“
(شرط ہے کہ وکیل ان لوگوں میں سے ہو، جو معاملہ کو سمجھتے اور اس کا ارادہ کرتے ہوں۔)(۱)

اس میں وکیل کی دو شرطیں بیان کی گئی ہیں، ایک یہ کہ وہ معاملہ کو سمجھتا ہو، اس میں قابلیت وصلاحیت کی طرف اشارہ ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ معاملہ متعلقہ کا ارادہ کرتا ہو، اس کا مطلب یہ بتایا گیا ہے کہ وہ معاملہ اس طرح کرے، جس سے نتیجہ برآمد ہوتا ہو، محض کھیل تماشہ کر کے گزارنے والا نہ ہو۔ (۲)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ معاملہ کو نتیجہ تک پہونچانے کا ارادہ رکھتا ہو، اس میں میری ناقص سمجھ کے مطابق اشارہ ہے، وکیل کی دیانت وامانت کی طرف۔ ویسے بھی یہ دو شرطیں ایسی ہیں جن کا وکیل میں ہونا عقلاً بھی ضروری ہے اور لوگ عام طور پر اسی کے مطابق عمل بھی کرتے ہیں۔

جب ذاتی معاملات میں اس کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے تو ملی وقومی مسائل میں، اس کی طرف توجہ دینا، کس قدر ضروری ہوگا؟ جب کہ ذاتی معاملات کی اچھائی و برائی ذات تک محدود ہوتی ہے اور ملی وقومی مسائل کی اچھائی و برائی کا اثر پوری قوم و ملت پر پڑتا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ جس امیدوار کے حق میں ووٹ دینا ہو اس کے بارے میں پہلے معلوم کرلیا جائے کہ وہ سیاسی سمجھ بوجھ اور معاملہ فہمی کی صلاحیت اور ملی مسائل کے حل کرنے کی قابلیت رکھتا ہے یا نہیں؟ اور یہ کہ نیت وارادہ محض سیاسی کھیل کھیلنے کا ہے یا امانت و دیانت داری کے ساتھ ملی مسائل کو حل کرنے کا بھی ہے؟

---

(۱) هدایه: ۳/۱۶۳

(۲) بحر الرائق: ۷/۱۴۲

تاکہ قوم وملت کے حقوق کی پامالی کے ہم ذمہ دار نہ بنیں۔

حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ نے اسی کو ذکر فرمایا ہے:

''اگر یہ وکالت اس (ووٹر) کے کسی شخص کے حق کے متعلق ہوتی اور اس کا نفع نقصان صرف اسی کی ذات کو پہونچتا، تو اس کا یہ خود ذمہ دار ہوتا؛ مگر یہاں ایسا نہیں؛ کیوں کہ یہ وکالت ایسے حقوق کے متعلق ہے، جن میں اس کے ساتھ پوری قوم شریک ہے۔ اگر کسی نا اہل کو اپنی نمائندگی کے لیے ووٹ دے کر کامیاب بنایا، تو پوری قوم کے حقوق کو پامال کرنے کا گناہ بھی اس ووٹر کی گردن پر رہا۔''(۱)

ووٹ کی ایک اور حیثیت

میں کہتا ہوں ووٹ کی ایک اور چوتھی حیثیت بھی ہے اور وہ ہے امداد وتعاون کی حیثیت کہ ووٹر امیدوار کو ووٹ دے کر گویا اپنا تعاون اور سپورٹ پیش کرتا ہے اور تعاون کے سلسلے میں قرآنی اصول یہ ہے:

﴿وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدۃ: ۲)

(نیکی و پرہیز گاری کے کاموں میں ایک دوسرے کی مدد کیا کرو اور گناہ وظلم میں مدد نہ کیا کرو۔)(۲)

معلوم ہوا کہ امیدوار ملک وملت کے حق میں فلاح و بہبودی کے لئے کام کرنے والا ہو تو اس کو ووٹ دیکر اس کا تعاون کرنا چاہئے لیکن ظلم وفساد کرنے والا اور کرانے

(۱) جواھر الفقہ: ۲/۲۹۳

(۲) ترجمہ مولانا محمد فتح جالندھری

والا ہو یا لوگوں کے حقوق پامال کرنے والا ہو اور ملک وملت کے لیے خطرہ ہو تو اس کو ووٹ دینا حرام وناجائز ہے۔ ظالم امرا کے مددگاروں پر سخت وعیدیں آئی ہیں۔ ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ عنقریب ایسے امراء ہوں گے کہ بہت سے لوگ ان کی حاشیہ برداری کریں گے جو ظلم کریں گے اور جھوٹ بولیں گے، پس جو شخص ان کے پاس جائیگا اور ان کی تصدیق کریگا اور ان کے ظلم پر ان کی مدد کرے گا وہ مجھ سے نہیں، میں اس سے نہیں۔ (۱)

معلوم ہوا کہ ظالموں کی مدد اور ان کا تعاون اور ان کی تصدیق یہ سب سخت حرام امور ہیں، ان کا مرتکب سخت وعید کا مستحق ہے۔ ظالموں کے سلسلے میں مدد کے یہ اقوال بھی ملاحظہ کیجیے تا کہ اس کی شدت کا پوری طرح احساس ہو:

علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ حضرت سعید بن المصعب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: ظالموں کے مددگاروں کو دیکھ کر تمہاری آنکھیں نہ بھریں؛ مگر تمہارے دلوں کے انکار کے ساتھ، تاکہ تمہارے نیک اعمال حبط وباطل نہ ہو جائیں، یعنی اگر ان کو دیکھ کر انکار کے جذبات دل میں پیدا نہ ہوئے تو نیک اعمال کے حبط ہونے کا اندیشہ ہے۔

علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے ہی حضرت مکحول تابعی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: کہ قیامت کے دن ندا دی جائیگی کہ ظالم اور ان کے مددگار کہاں ہیں؟ پس جس نے بھی ان ظالموں کے لئے لکھنے سیاہی پیش کی ہوگی یا دوات میں سیاہی ڈالی ہوگی یا قلم چھیل کر دیا ہوگا یا ایسا ہی کوئی کام کیا ہوگا جس سے ظلم پر اعانت ہوتی ہے ان سب کو جمع کیا جائیگا اور آگ کے بنائے ہوئے تابوت میں رکھ کر ان کو

---

(۱) الکبائر للذھبی: ۱۱۱تا۱۱۲

جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔(۱)

غرض یہ کہ ظالم امرا کی مدد وتعاون سخت حرام ہے جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا کہ ووٹ دینا بھی ایک قسم کا تعاون ہے؛لہذا جس کو ووٹ دیا جائے اس کے متعلق غور کر لیا جائے۔

ووٹ ڈالنے کا شرعی حکم

اب تک کی تفصیلات سے جہاں یہ واضح ہوا کہ ووٹ کی مختلف حیثیتیں ہیں، وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ووٹ ڈالنے کا کیا حکم ہے؟ اس کی توضیح یہ ہے کہ چوں کہ ووٹ میں ایک حیثیت شہادت کی ہے، تو جس طرح جھوٹی شہادت حرام ہے، اسی طرح سچی شہادت و گواہی دینا واجب ہے۔ قرآن میں متعدد جگہ اس کا ذکر آیا ہے اور سچی شہادت دینے کا حکم ہے۔ ایک جگہ ہے:

﴿كُونُوا قَوَّامِينَ لِلّٰهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾ (المائدة : ۸)

دوسری جگہ فرمایا گیا:

﴿كُونُوا قَوّٰمِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ﴾ (النساء : ۱۳۵)

ان دونوں آیتوں کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کے لئے انصاف وحق کے ساتھ گواہی دینے کے لئے کھڑے ہو جاؤ اور سورہ طلاق میں حکم ہے:

﴿وَ أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ﴾ (الطلاق : ۲)

یعنی اللہ کے واسطے شہادت قائم کرو۔ ان سب آیات سے سچی شہادت کے اظہار کا حکم ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح بعض آیات میں سچی گواہی کو چھپانے کی مذمت کی گئی ہے۔

---

(۱) الکبائر للذهبي: ۱۱۲

چناں چہ فرمایا:

﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّه آثِمٌ قَلْبُهُ﴾

(البقرة: ۲۸۳)

(ترجمہ: شہادت کو نہ چھپاؤ اور جو شخص اس کو چھپاتا ہے اس کا دل گنہگار ہے۔)

معلوم ہوا کہ سچی شہادت کو چھپانا بھی حرام ہے، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ووٹ اس امیدوار کو دینا جو لائق و قابل ہو اور امانت دار ہو ضروری ہے اور شرعی فریضہ بھی ہے۔ اسی طرح ووٹ کی ایک حیثیت تعاون کی بھی ہے، لہٰذا اچھے اور امانت دار آدمی کا استعمال کرتے ہوئے اس کو ووٹ دینا ضروری ہے، کیوں کہ نیکی کے کام پر تعاون کا حکم دیا گیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ووٹ ایسے امیدوار کو دینا جس کو ہم نا قابل سمجھتے ہیں، نا جائز ہے۔ اور قابل انسان کو ووٹ دینا نہ صرف یہ کہ جائز ہے؛ بل کہ فریضہ شرعیہ ہے۔ چناں چہ حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ اوپر پیش کردہ آیات کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں، ان تمام آیات نے مسلمانوں پر یہ فریضہ عائد کر دیا کہ سچی گواہی سے جان نہ چرائیں، ضرور ادا کریں۔ (۱)

اس عبارت سے قبل صراحت کے ساتھ فرماتے ہیں:

"جس طرح قرآن و حدیث کی رو سے یہ واضح ہوا کہ نا اہل، ظالم، فاسق اور غلط آدمی کو ووٹ دینا گناہ عظیم ہے، اسی طرح ایک اچھے اور نیک آدمی کو ووٹ دینا ثواب عظیم ہے، بلکہ ایک فریضہ شرعی ہے۔" (۲)

(۱) جواهر الفقه: ۲/۲۹۴

(۲) جواهر الفقه: ۲/۲۹۳

سب امیدوار نا قابل ہوں تو کیا کریں؟

البتہ یہاں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تمام امیدوار نا قابل ہوں اور کوئی بھی قابل اعتماد نہ ہو تو کیا کریں؟ یہ سوال ہمارے زمانے کے لحاظ سے نہایت ہی اہم ہے؛ کیوں کہ آج اکثر جگہ یہی بات نظر آتی ہے کہ امیدوار کسی جگہ بھی قابل اعتماد واطمینان نہیں ہوتے حتیٰ کہ مسلم امیدواروں کی حالت بھی دوسروں سے کچھ مختلف نظر نہیں آتی تو کیا ایسی صورت حال کا تقاضہ یہ ہے کہ ووٹ سے دست کش ہو جائیں یا کچھ اور؟

اس سوال کا جواب حضرت مفتی شفیع صاحب رَحِمَہُ اللہُ نے یہ دیا ہے کہ اگر کسی جگہ میں کوئی بھی امیدوار صحیح معنی میں قابل و دیانت دار نہ ہو؛ مگر ان میں سے کوئی ایک صلاحیت کار و خدا ترسی کے اصول پر دوسروں کی نسبت سے غنیمت ہو تو تقلیل شر و تقلیل ظلم کی نیت سے اس کو بھی ووٹ دے دینا جائز ہے؛ بل کہ مستحسن ہے۔ (۱)

اس کا مطلب یہ ہے کہ امیدواروں میں غور و فکر کریں کہ کون ملک وملت کے لئے کم خطرہ ہے۔ اگر ایک بڑا ظالم ہے تو اور دوسرا اس سے کم ظالم، تو اس کو ووٹ دے دینا جائز ہے۔ اس کی تائید علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللہُ کی ایک عبارت سے بھی واضح ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں:

"مع انه تو لية غير الاهل للضرورة اذا كان اصلح الموجود فيجيب مع ذٰلک العلى فى اصلاح الاحوال حتى يكمل فى الناس مالابد لهم منه من امور الولايات والامارات ونحوها". (۲)

---

(۱) جواهر الفقه: ۲/۲۹۴

(۲) فتاویٰ ابن تیمیه: ۲۸،۲۵۹

(باوجود یہ کہ نا اہل کو حاکم وولی بنانا بہ ضرورت جائز ہے، جب کہ وہ موجودہ لوگوں میں سے غنیمت ہو؛ مگر اسی کے ساتھ اصلاح حالات کی کوشش کرنا ضروری ہے تاکہ ولایت وامارت وغیرہ کے معاملات جن کا ہونا ضروری ہے وہ لوگوں میں مکمل ہو جائیں۔)

علامہ کی اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک یہ کہ نا اہل کو بھی حاکم بنانے کی اجازت ہے، جب کہ موجودہ اشخاص میں سے وہی غنیمت ہو، دوسرے یہ کہ نا اہل کو حاکم بنانے کے بعد اس بات کی کوشش رکھنا ضروری ہے کہ ولایت و امارت کے معاملات کو سنبھالنے کے لیے جن صفات وضروریات کی ضرورت ہے وہ لوگوں میں تکمیل پائیں تاکہ آئندہ قابل انسان اس کام کو سنبھال سکیں۔

ووٹ نہ دینا نقصان دہ ہے

اسی سے معلوم ہوا کہ انتخاب میں کسی ایسے شخص کو جو دوسروں کی نسبت غنیمت ہو ووٹ دینا چاہئے اور ایسا نہ کرنا نقصان دہ ہے؛ کیوں کہ جب صالح طبقہ ووٹ دینے سے گریز کرے گا تو جو لوگ دنیا دار ہوتے ہیں وہ اپنا ووٹ یا تو غلط استعمال کرتے ہیں یا غلط لوگوں کے ہاتھ بیچ ڈالتے ہیں، جس کے نتیجہ میں ایسے نمائندے مقرر ہو کر آتے ہیں جو نہ قابلیت رکھتے ہیں، نہ دیانت وامانت کے قابل ہوتے ہیں۔ لہٰذا صالح طبقہ کو چاہئے کہ وہ صالح لوگوں کے حق میں ووٹ ضرور دیں۔

حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”آج جو خرابیاں انتخابات میں پیش آرہی ہیں ان کی بڑی وجہ یہ ہے کہ عموما نیک صالح حضرات ووٹ دینے ہی سے گریز کرنے لگے، جس کا لازمی نتیجہ وہ ہوا جو مشاہدہ میں آرہا ہے کہ ووٹ عموماً ان لوگوں

کے آتے ہیں جو چند ٹکوں میں خرید لیے جاتے ہیں اور ان لوگوں کے ووٹوں سے جو نمائندے پوری قوم پر مسلط ہوتے ہیں وہ ظاہر ہے کہ کس قماش و کس کردار کے ہوں گے۔''(۱)

ووٹ بیچنا سخت حرام ہے

یہاں یہ فقہی مسئلہ بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ ووٹ چوں کہ شفاعت کی حیثیت بھی رکھتا ہے اور شہادت کی بھی اور دونوں پر کوئی معاوضہ لینا و دینا حرام ہے اور داخل رشوت ہے؛ اس لئے ووٹ پر بھی معاوضہ لینا و دینا حرام ہے اور رشوت میں داخل ہے۔ حدیث میں حضرت ابو امامہ باہلی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

''جس نے کسی شخص کی سفارش کی اور اس نے اس پر اس کو ہدیہ دیا تو وہ اس نے قبول کر لیا تو وہ سود کے دروازوں میں سے ایک بڑے دروازے میں داخل ہو گیا۔''(۲)

معلوم ہوا کہ سفارش پر ہدیہ سود کے حکم میں ہے؛ بل کہ سود کی انتہائی قبیح صورت ہے، اسی طرح شہادت و گواہی کو بیچنا بھی حرام ہے اور رشوت میں داخل ہے جیسا کہ حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ نے جواہر الفقہ کے اسی مضمون میں نشان دہی فرمائی ہے۔(۳)

اور رشوت کا لین دین شریعت کی نظر میں نہایت ہی قبیح و شنیع فعل ہے جس پر

---

(۱) جواهر الفقه: ۲/۲۹۴

(۲) ابو داؤد: ۲/۴۹۹

(۳) جواهر الفقه: ۲/۴۹۵

سخت وعید بھی وارد ہوئی ہے، ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رشوت لینے اور دینے والے پر لعنت فرمائی ہے۔ (۱)

لہٰذا کسی بھی مسلمان کو اپنا ووٹ بیچنا نہیں چاہئے، اس سے ہوسکتا ہے کہ کسی کی دنیا بن جائے؛ مگر بیچنے والے کی آخرت تباہ ہو جائے گی، یہ کون سی عقلمندی ہے کہ دوسروں کی دنیا سنوارنے کے لیے اپنی آخرت برباد کرنے تیار ہو جائے اور وہ بھی چند معمولی وحقیر ٹکوں کے عوض میں، ظاہر ہے کہ یہ عقلمندی نہیں؛ بل کہ بے وقوفی ہے۔

الغرض ووٹ اسلامی نقطہ نظر سے کئی حیثیات رکھتا ہے اور ہر حیثیت کے اعتبار سے مسلمان پر ضروری ہے کہ اسے خدا سے ڈر کر استعمال کرے اور صحیح مصرف میں استعمال کرے، ضائع نہ کرے، اس کو محض ہار جیت کا ایک کھیل سمجھ کر غلط و بے جا استعمال نہ کرے، یہ نہ صرف اپنی آخرت کی بربادی ہے؛ بل کہ دنیا میں اپنی قوم اور ملک وملت کی بربادی کا باعث بھی ہے۔

ہم کس پارٹی کو ووٹ دیں؟

اب سب سے اہم سوال یہ ہے کہ ہم کس پارٹی کو ووٹ دیں؟ یہ ایسا سوال ہے کہ موجودہ حالات میں دوٹوک جواب دینا اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ دودھ کا پانی سے الگ کرنا، کیوں کہ آج تک کا پورا رکارڈ کھلے طور پر اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ ہر پارٹی نے محض اپنے مفادات کی خاطر قوم و ملک سے بڑے بڑے وعدے کیے؛ مگر جب ایفاء وعدہ کا نمبر آیا تو کسی نے بھی اس کا پاس ولحاظ نہ رکھا، پھر بی جے پی تو شروع ہی دن سے مسلمانوں سے بغض وعناد وعداوت رکھتی چلی آرہی ہے اور اس میں وہ بے باک طور پر سامنے آتی ہی رہی ہے۔ لہذا اس کے حق میں تو ووٹ دینے کا

(۱) ابو داؤد: ۲/۵۰۵، ترمذی: ۱/۲۴۸

سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور یہاں مسلمانوں کو ہوشیار رہنا چاہئے کہ آج کل ووٹ کی خاطر بی جے پی کچھ نرم گوشہ دکھائی دے رہی ہے؛ مگر یہ سب سیاسی چالیں ہیں، بعض لوگوں کو یہ کہتے ہوئے سنا گیا کہ بی جے پی نے اپنا نظریہ بدل دیا ہے: لٰہذا اب اس کو ووٹ دے کر دیکھ لینا چاہئے؛ مگر یہ صحیح نہیں: کیوں کہ یہ محض ایک سیاسی چال ہے جس کو سمجھنا مسلمانوں کے لیے انتہائی ضروری ہے۔

اب رہی دوسری پارٹیاں، ان میں سے کانگریس کی نیت بھی صاف نہیں ہے، اس نے ہمیشہ مسلمانوں سے وعدہ کر کے ان کو دھوکہ ہی دیا ہے: بل کہ حقیقت یہ ہے کہ کانگریس کی کوکھ سے ایسے سپوتوں نے بھی جنم لیا ہے جو مسلم دشمنی میں پیش پیش رہے: اس لئے کلیۃً یہ فیصلہ کرنا بھی مشکل ہے کہ کانگریس کے حق میں ووٹ دیا جائے، اب رہی دیگر جماعتیں اور پارٹیاں ان کا حال بھی اس سے کچھ مختلف نہ ہونے کے ساتھ ساتھ عقل کے بھی خلاف ہے اس صورت حال میں کیسے کہا جائے کہ کانگریس کے حق میں ووٹ دیا جائے ان کو کوئی مضبوط پوزیشن بھی حاصل نہیں؛ اس لئے ان کو ووٹ دینا دیانت کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ عقل کے بھی خلاف ہے، بس اتنا تو کہہ سکتے ہیں کہ بی جے پی کو ہرگز ووٹ نہ دیا جائے اور دوسری پارٹیوں کے متعلق اہل رائے حضرات میں سے بعض حضرات نے یہ رائے پیش کی ہے کہ جس علاقہ میں جس امیدوار کی اچھی پوزیشن ہو اس کو ووٹ دیا جائے اور جس کی پوزیشن اچھی نہ ہو اس کو ووٹ دیکر اپنا ووٹ ضائع نہ کرے۔ بعض حضرات نے یہ رائے تجویز کی ہے کہ کانگریس اگر چہ اپنے چہرے پر ہزار داغ رکھتی ہے تاہم اس کا منشور سیکولر ہے اور آئندہ اس کے اندر صلاحیت کے امکانات ہیں؛ لٰہذا کانگریس ہی کو ہر جگہ ووٹ دیا جائے؛ کیوں کہ مختلف پارٹیوں کو ووٹ دینے سے وہی مخلوط

حکومت بنے گی جس کی ناکامی کا تجربہ کیا جا چکا ہے اور بحیثیت پارٹی کے کانگریس کے سوا اس کے قابل نہیں۔ اور غالباً یہی رائے مناسب معلوم ہوتی ہے۔

بہ ہر حال مسلمانوں کو اپنا ووٹ ضائع نہ کرنا چاہئے اور ہر جگہ کے لوگ اپنے اپنے علاقہ کے اہل رائے حضرات سے مشورہ کر کے اس سلسلے میں قدم اٹھائیں اور ہر جگہ کے اہل رائے حضرات بھی دوسروں کی رہنمائی کا کام پوری تندہی و دلچسپی کے ساتھ کریں تو یہ ووٹ نتیجہ خیز ثابت ہوگا۔

کرسی پر نماز

کی فقهی تحقیق

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرض حال

الحمد لولیه و الصلاة علی نبیه و علی آله و أصحابه أجمعین ،

أما بعد:

آج کل مساجد میں کرسیوں کا رواج عام ہو رہا ہے اور لوگ عذر سے یا بلا عذر کے کرسیوں کو نماز کے لیے استعمال کر رہے ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ کرسی پر نماز پڑھنے کا رواج ابھی ابھی چند سالوں سے شروع ہوا ہے، اس سے پہلے بھی لوگ بیمار ہوتے تھے اور اعذار ان کو بھی لاحق ہوتے تھے؛ مگر کبھی لوگوں کو کرسی پر نماز کی نہیں سوجھی۔

اکثر دیکھنے میں آیا ہے اور سنا بھی جاتا ہے کہ لوگ اچھے خاصے ہیں، چلنے پھرنے، اٹھنے بیٹھنے کی قوت پوری طرح رکھتے ہیں اور اپنے گھروں سے چل کر آتے ہیں؛ مگر نماز کے وقت خود ہی کرسی کھینچ کر اس پر نماز پڑھتے ہیں۔ یہ صورتِ حال اس بات کو سمجھنے کے لیے کافی ہے، کہ لوگوں میں تکاسل و تغافل ہے اور نماز کی اہمیت سے وہ بے خبر ہیں؛ لہٰذا ان کو توجہ دلانے کی ضرورت ہے۔

اور اس سے انکار نہیں کہ بعض اللہ کے بندے واقعی عذر اور شدید مجبوری میں کرسیوں کا استعمال کرتے ہیں اور ان کا یہ عذر شرعی و معقول ہوتا ہے اور آج کل قویٰ کی کمزوریوں اور نئی نئی قسم کی بیماریوں نے اصحابِ اعذار کی بھی بہتات کر دی ہے۔

الغرض ایک جانب دین سے غافل اور لاپرواہ لوگ ہیں، جو بلا وجہ و بلا عذر محض

تن آسانی ولاپرواہی سے اور غفلت وسستی کی بنا پر محض شوقیہ یا فاخرانہ طور پر نماز کے لیے کرسیوں کا استعمال کرنے لگے ہیں، تو دوسری جانب ان کی بھی بڑی تعداد پائی جاتی ہے، جن کے دلوں میں اللہ کا ڈر وخوف اور احکامِ الٰہی کی عظمت وجلالت موجود ہے اور وہ بھی کرسیوں کا استعمال کرتے ہیں؛ مگر اس وجہ سے کہ وہ واقعی معذور ومجبور ہیں۔

اس صورتِ حال میں علما ومفتیانِ کرام کی ذمے داری ہے کہ وہ امت کو اس سلسلے میں صحیح وغلط اور اچھے وبرے کی تمیز بتائیں اور شریعت کی روشنی میں اس کے احکام کو واضح کریں اور شریعت کے وصفِ امتیازی ''اعتدال'' کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے پہلی قسم کے لوگوں کی بے اعتدالیوں پر تنبیہ کے ساتھ ساتھ واقعی عذر رکھنے والوں کے لیے شریعت کی عطا کردہ سہولتوں کو پیش کریں؛ تاکہ اصحابِ اعذار ان سے منتفع ہوسکیں۔

زیرِ نظر تحریر اسی مسئلے کی تحقیق کے لیے لکھی گئی ہے اور اس میں ہم نے اس کے دونوں پہلوؤں کو واضح کیا ہے؛ تاکہ افراط وتفریط کی راہوں سے الگ ''اعتدال'' کے راستے پر قائم رہیں۔ واللہ اعلم۔

محمد شعیب اللہ خان
(الجامعہ الاسلامیہ مسیح العلوم)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

محورِ اوّل: بلا عذر کرسی پر نماز نا جائز ہے

کرسی پر بیٹھ کر نماز پڑھنے کے بارے میں ہماری بحث کے تین محور ہیں: ایک یہ کہ بلا عذر کرسی پر نماز کا حکم، دوسرے عذر معقول کی وجہ سے کرسی پر نماز کا جواز اور اس کے شرائط و قیود اور تیسرے کرسی پر عذر کی وجہ سے جواز کی دلیل۔

لہٰذا سب سے پہلی بات ''کرسی پر بلا عذر نماز کے حکم'' کے بارے میں عرض ہے، کہ بلا عذر معقول کرسی پر بیٹھ کر نماز پڑھنا نا جائز ہے اور اس کی کئی وجوہات ہیں۔

عدمِ جواز کی پہلی وجہ

ایک وجہ یہ ہے کہ نماز میں قیام و رکوع وسجدہ، فرائض میں داخل ہیں اور بلا عذر ان میں سے کسی کو چھوڑ دینے سے نماز نہیں ہوتی اور کرسی پر نماز پڑھنے والا، ان تمام فرائض کو چھوڑ دیتا ہے، قیام کی جگہ کرسی پر بیٹھتا ہے اور رکوع وسجدہ دونوں کو چھوڑ کر محض اشارے سے ان کو ادا کرتا ہے، تو اس کی نماز کیسے ہوسکتی ہے؟ لہٰذا جو لوگ بلا عذر معقول کرسی پر نماز پڑھتے ہیں، وہ اپنی نمازوں کو ضائع کر رہے ہیں اور یہاں یہ لوگ سمجھتے ہیں کہ ہم نے تو نمازیں پڑھی ہیں؛ لیکن جب اللہ کے یہاں پہنچیں گے، تو ان کے نامۂ اعمال اس سے خالی ہوں گے؛ لہٰذا ایسے لوگ ذرا ٹھنڈے دل سے غور کریں کہ اگر قیامت کے دن نماز کی محنت کرنے کے باوجود ہمارا نامۂ اعمال نماز سے خالی ہو تو کیا ہوگا؟!!

عدمِ جواز کی دوسری وجہ

دوسرے یہ کہ نماز دراصل اللہ تعالیٰ کی عظیم ہستی کے سامنے بندے کی بندگی، عاجزی وانکساری کا نام ہے، اللہ کی جلالت کے روبرو خدا کے غلام کی تواضع وفروتنی سے عبارت ہے اور کرسی پرنماز پڑھنے کی صورت میں یہ مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ کرسی پر بیٹھنے کی حالت عموماً عاجزی وانکساری کی نہیں ہوتی؛ بل کہ ایک حد تک یہ متکبرانہ ہوتی ہے؛ نیز اگر متکبرانہ نہیں ہوتی، تب بھی عرفِ عام میں بڑوں کے سامنے کرسی پر بیٹھنا بے ادبی سمجھا جاتا ہے، یاکم ازکم خلافِ ادب خیال کیا جاتا ہے۔ اب غور کیجیے کہ اللہ عزوجل کے دربارِ عالی شان ودرگاہِ بے نیاز میں بلاوجہ کرسی پر بیٹھنا اچھا معلوم ہوتا ہے؟ لہٰذا یہ صورت نماز کی مقصدیت کے خلاف ہونے کی وجہ سے بھی ناجائز ہے۔

عدمِ جواز کی تیسری وجہ

تیسرے یہ کہ کرسیوں پر بیٹھ کر عبادت کرنے میں غیروں سے مشابہت پائی جاتی ہے؛ چناں چہ عیسائیوں میں رواج ہے کہ وہ اپنے چرچوں میں کرسیوں پر عبادت کرتے ہیں اور یہ بات اسلام کی اہم تعلیمات میں سے ہے کہ غیروں کی مشابہت اختیار نہ کیا جائے۔

ایک حدیث میں ہے رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا:

« من تشبه بقوم فهو منهم. »(۱)

(جس نے کسی قوم کی مشابہت اختیار کی، وہ ان ہی میں سے ہوگا۔)

---

(۱) أبو داود:۴۰۳۳

ایک اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لیس منا من تشبه بغیرنا،لاتشبهوا باليهود و لا بالنصاریٰ؛ فإن تسليم اليهود الإشارة بالأصابع ، وتسليم النصاریٰ الإشارة بالأكف." (۱)

(وہ ہم میں سے نہیں ہے جو غیروں سے مشابہت اختیار کرے، تم یہود سے مشابہت نہ کرو اور نہ نصاریٰ سے، یہود کا سلام انگلیوں کے اشارے سے اور نصاریٰ کا سلام ہتھیلیوں کے اشارے سے ہوتا ہے۔)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جزوا الشوارب وأرخوا اللحیٰ ،خالفوا المجوس" (۲)

(مونچھوں کو کٹاؤ اور داڑھی کو بڑھاؤ اور مجوسیوں کی مخالفت کرو۔)

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ اسلام غیروں سے مشابہت اختیار کرنے کے سلسلے میں کس قدر حساس واقع ہوا ہے؟ جب اسلامی شریعت لباس و پوشاک اور بال وکھال تک میں غیروں کی مشابہت کو پسند نہیں کرتا، تو نماز جیسی اہم ترین عبادت اور مؤمن کی زندگی کے بنیادی مقصد کے بارے میں یہ کیسے گوارہ کرسکتا ہے، کہ وہ غیروں کے طور وطریقے کے مطابق انجام دیا جائے؟

لہٰذا بلا عذر کرسی پر بیٹھ کر نماز پڑھنا ناجائز ہے اور اس طرح نماز پڑھنے والوں کی نماز بالکل بھی نہیں ہوتی اور اس طرح پڑھی ہوئی نمازیں ان کے ذمے علیٰ حالہ باقی رہتی ہیں۔

---

(۱) الترمذي:۲۲۹۵

(۲) مسلم:۶۲٦ ،معرفة السنن للبيهقي:۱/۴۴۰،مسند أبي عوانة :۱/۱٦۱

محور دوم: عذر معقول کی وجہ سے کرسی پر نماز جائز ہے

دوسری بحث یہ ہے کہ عذر ہونے کی صورت میں کرسی پر بیٹھ کر نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ کیا کسی بھی عذر و تکلیف میں کرسی کا استعمال نماز کے لیے جائز نہیں؟ یا کچھ شرائط و قیود کے ساتھ جائز بھی ہے؟

مشقت سے احکام میں تخفیف

یہ جاننے سے پہلے ایک اصولی بات سمجھ لینی چاہیے؛ تا کہ بات واضح وصاف طریقے پر سامنے آجائے۔ وہ یہ کہ ہماری شریعت نہایت معتدل ہے، جس میں نہ افراط ہے، نہ تفریط؛ اس لیے یہ بات تو یقینی ہے کہ عذر و تکلیف کی صورت میں اس میں تخفیف وسہولت دی جاتی ہے۔

چناں چہ شریعت کے اصول میں سے ایک اصول یہ ہے کہ اس نے بیماری وتکلیف کو تخفیفِ احکام کا سبب مانا ہے۔

اسی کو فقہا یوں بیان کرتے ہیں:

"المشقة تجلب التيسير" (۱)

(مشقت آسانی کا باعث بنتی ہے۔)

اور یہ قاعدہ فقہیہ متعدد قرآنی وحدیثی نصوص سے اخذ کیا گیا ہے، جیسا کہ فقہانے ثابت کیا ہے۔ اور علمانے لکھا ہے کہ عبادات میں تخفیف کے سات اسباب ہیں، اور اس میں سے ایک مرض کو بھی لکھا ہے۔ (۲)

مشقت کے درجات واحکام

لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ ہر قسم کی تکلیف ومرض اس سے مراد نہیں؛ بل کہ وہ مرض

(۱،۲) الأشباه والنظائر لابن نجيم:۱/۷۵، الأشباه والنظائر للسيوطي:۱/۱۶۰

وتکلیف جس سے انسان کوشدید پریشانی لاحق ہوتی ہے؛ ورنہ تھوڑی بہت تکلیف تو ہرکام میں ہوتی ہے، حتیٰ کہ خود نماز پڑھنا بھی ایک مشکل کام ہے، اسی طرح بعض امراضِ خفیفہ میں بھی تھوڑی بہت مشقت ہوتی ہے۔ جیسے: سر درد، یا معمولی زخم کی تکلیف وغیرہ؛ مگران کی وجہ سے تخفیف نہیں دی جاتی۔

اسی لیے فقہا نے لکھا ہے کہ مشقت دوقسم پر ہے: ایک وہ مشقت، جوعبادت سے اکثر وبیشتر جدانہیں ہوتی۔ جیسے: وضووغسل میں سردی کی مشقت اورطویل دن اورسخت گرمی میں روزے رکھنے کی مشقت؛ پس اس قسم کی مشقت کا عبادات کے ساقط ہونے میں کسی بھی وقت اعتبارنہیں اور رہی وہ مشقت، جوغالب طورپرعبادت سے جداہوتی ہے، اس کے کئی مراتب ہیں: پہلی بڑی اورپریشان کرنے والی مشقت ہے۔جیسے جان پر یا اعضا پر، یا اعضا کے متعلق فوائد پرخوف کی مشقت، پس یہ مشقت موجبِ تخفیف ہے۔دوسری معمولی وہلکی مشقت۔جیسے: انگلی میں معمولی درد ہونا، یاسر میں معمولی سا چکرہونا، یامعمولی سی طبیعت کی خرابی، پس اس کا کوئی اثرنہیں اورنہ اس کا کوئی لحاظ ہوتاہے اورتیسری ان دوکی درمیانی مشقت۔جیسے: رمضان میں بیمارآدمی روزہ رکھنے سے مرض کے بڑھ جانے کا خوف کیا، یا بیماری سے دیر سے صحت یاب ہونے کا اندیشہ کیا، پس اس کے لیے روزہ نہ رکھنا جائز ہے۔(۱)

الغرض مشقت وبیماری اسبابِ تخفیف میں سے ہے؛ مگرہرتکلیف وبیماری نہیں؛ بل کہ وہ جس میں انسان کوناقابلِ برداشت تکلیف پیش آئے اوروہ اس کوسہارنہ سکے۔

---

(۱) الأشباہ و النظائر لابن نجیم:۱/۸۲،الأشباہ و النظائر للسیوطي:۱/ ۱۶۸

شریعت میں معذور کے لیے سہولت اور اس کی شرائط

جب یہ تفصیل معلوم ہوگئی، تو اب قابلِ غور بات یہ ہے کہ کرسی پر نماز کے جواز کے لیے کیا اور کون سے اعذار معتبر ہیں اور وہ کیا اور کون سے اعذار ہیں، جو معتبر نہیں؟ اس کے جواب سے پہلے اصحابِ اعذار کے لیے حضراتِ فقہائے کرام کے لکھے ہوئے مسائل پر ایک اجمالی نظر ڈال لیں:

(۱) قیام فرض ہے؛ لہٰذا جو شخص قیام کرسکتا ہے اس کو کھڑے ہو کر نماز پڑھنا فرض ہے اور جو کسی عذر کی وجہ سے کھڑا نہیں ہوسکتا، تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر وہ پورا وقت کھڑا نہیں ہوسکتا؛ لیکن کچھ دیر قیام کرسکتا ہے، تو وہ کچھ دیر قیام کرے اور بعد میں بیٹھ جائے، اگر اس نے کچھ دیر قیام پر قدرت کے باوجود کچھ دیر قیام نہیں کیا اور شروع ہی سے بیٹھ کر نماز پڑھ لی، تو اس کے لیے یہ جائز نہیں۔

"العناية شرح الهداية" میں ہے کہ جب بعض قیام پر قادر ہوا، گرچہ کہ ایک آیت یا ایک مرتبہ "الله أكبر" کہنے کے برابر نہ کہ پورا، تو امام جعفر ہندوانی رَحِمَهُ اللهُ نے کہا کہ اس کو حکم دیا جائے گا کہ جس قدر کھڑا ہوسکتا ہے، وہ کھڑا ہو، پس جب قیام کرنے سے عاجز آجائے، تو پھر بیٹھ جائے اور اگر ایسا نہیں کیا، تو مجھے خوف ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، یہی مذہب ہے اور ہمارے اصحاب سے اس کے خلاف کوئی بات مروی نہیں ہے؛ کیوں کہ طاعت بہ قدر طاقت ہوتی ہے۔(۱)

"درر الحكام" میں ہے کہ اگر بعض قیام پر قدرت رکھتا ہو، تو وہ قیام کرے، پس وہ قیام کے ساتھ تکبیر کہہ سکتا ہو یا تکبیر اور تھوڑی قراءت کرسکتا ہو، تو اس کو قیام کا حکم دیا جائے گا، شمس الائمہ رَحِمَهُ اللهُ نے کہا کہ یہی صحیح مذہب (احناف) ہے اور

(۱) العناية شرح الهداية:۲/۳۱۴

اگر اس نے قیام کو ترک کر دیا، تو خوف ہے کہ اس کی نماز نہیں ہوگی۔[1]

اور ''الدر المختار'' میں ہے کہ اگر کوئی تھوڑی دیر بھی کھڑے ہونے پر قادر ہو، تو وہ اپنی طاقت کے بہ قدر لازمی طور پر کھڑا ہو، اگرچہ ایک آیت یا ایک تکبیر کی مقدار ہی کیوں نہ ہو؛ اس لیے کہ بعض کو کل پر قیاس کیا گیا ہے۔[2]

(۲) اور جو شخص خود تو نہیں کھڑا ہوسکتا؛ لیکن کسی دوسرے آدمی یا کسی چیز کو سہارا دے کر کھڑا ہوسکتا ہے، تو اس کو بھی کسی کے سہارے سے کھڑا ہونا لازم ہے، اس کو بھی بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز نہیں اور اگر کوئی خود بھی نہیں کھڑا ہوسکتا اور نہ کسی کے سہارے سے کھڑا ہوسکتا ہے؛ اس کے لیے جائز ہے کہ وہ بیٹھ کر نماز پڑھے۔

علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے ''فتح القدیر'' میں اور علامہ البابرتی رحمہ اللہ نے ''عنایۃ شرح ھدایۃ'' میں لکھا ہے:

> ''اگر ٹیک لگا کر قیام کر سکتا ہو، تو شمس الائمہ نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ وہ کھڑے ہو کر ٹیک کے ساتھ نماز پڑھے گا اور اس کے سوا جائز نہ ہوگا، اسی طرح اس صورت میں بھی کہ اگر عصا پر ٹیک لگانے یا خادم ہو، تو اس پر ٹیک لگانے سے قیام کی قدرت مل جائے۔[3]

''فتاویٰ ہندیہ'' میں ہے کہ اگر ٹیک لگا کر قیام کر سکتا ہو، تو صحیح یہ ہے کہ وہ کھڑے ہو کر ٹیک کے ساتھ نماز پڑھے گا اور دوسری صورت اس کے لیے جائز نہ ہوگی، اسی طرح اس صورت میں بھی ہے کہ اگر عصا پر ٹیک لگانے یا خادم ہو، تو اس

---

(۱) درر الحکام: ۲/۸۷

(۲) الدر المختار مع رد المحتار: ۲/۹۷

(۳) فتح القدیر: ۲/۳، العنایۃ: ۲/۳۱۴ و اللفظ لہ

پر ٹیک لگانے سے قیام کی قدرت مل جائے، تو وہ کھڑا ہوگا اور ٹیک لگائے گا۔(۱)

(۳) قیام کر تو سکتا ہے؛ مگر اس سے شدید تکلیف ہوتی ہے، جو نا قابلِ برداشت ہے یا بیماری و عذر کے بڑھ جانے کا غالب گمان ہے، تو اس کے لیے بھی یہی تفصیل ہے کہ اگر کسی کے سہارے کھڑے ہونے سے تکلیف نہیں ہوتی، تو وہ کسی کے سہارے قیام کرے اور پورا وقت کھڑے ہونے سے تکلیف ہوتی ہے؛ مگر کسی کا سہارا لینے سے بقیہ وقت قیام میں تکلیف نہیں ہوتی، تو کچھ دیر قیام کرے اور باقی وقت کسی کے سہارے سے قیام کرے اور اگر کسی کو ہر صورت میں شدید تکلیف ہوتی ہے، تو وہ بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے۔

"درر الحکام" میں ہے:

"جب قیام کرنا بیماری کی وجہ سے متعذر و مشکل ہو جائے یا کھڑے ہونے سے بیماری کے بڑھ جانے کا خوف ہو یا بیماری کے دیر سے درست ہونے کا اندیشہ ہو یا سر چکرانے کا ڈر ہو یا کھڑے ہونے سے شدید تکلیف محسوس کرے تو بیٹھ جائے۔"(۲)

علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ لکھتے ہیں:

" أراد بالتعذر الحقيقي؛ بحيث لو قام سقط... أو الحكمي ؛ بأن خاف زيادته أو بطء برئه بقيامه أو دوران رأسه أو وجد لقيامه ألماً شديداً صلى قاعداً."(۳)

(۱) فتاوی ہندیہ:۱/۱۳۶، ردالمحتار:۲/۹۷

(۲) درر الحکام:۲/۸۷

(۳) درالمختار و ردالمحتار:۲/۹۶

(مصنف نے عذر سے عذرِ حقیقی مراد لیا ہے، اس طور پر کہ کھڑا ہو؛ تو گر جائے، یا حکمی مراد لیا ہے؛ اس طور پر کہ اسے بیماری کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہو، یا کھڑے ہونے کی وجہ سے صحت یابی میں تاخیر کا اندیشہ ہو، یا سر چکرانے کا اندیشہ ہو، کھڑے ہونے میں سخت تکلیف محسوس کرے، تو بیٹھ کر نماز پڑھے۔)

یہ تو شدید تکلیف کا حکم ہے اور اگر کسی کو تکلیف تو ہوتی ہے؛ مگر تھوڑی بہت جو قابلِ برداشت ہے، تو اس کا کوئی اعتبار نہیں اور اس کو بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز نہیں۔

''فتاویٰ ہندیہ'' میں ہے:

''فإن لحقه نوع مشقة لم يجز ترك ذالك القيام.''(۱)

(اگر کھڑے ہونے میں معمولی تکلیف لاحق ہو، تو قیام کا چھوڑنا جائز نہیں۔)

اور علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے ''فتح القدیر'' میں علامہ زیلعی رحمہ اللہ نے ''تبیین الحقائق'' میں اور علامہ المیدانی رحمہ اللہ نے ''اللباب في شرح الكتاب'' میں لکھا ہے:

''فإن لحقه نوع مشقة لم يجز ترك القيام بسببها.''(۲)

(اگر کھڑے ہونے میں معمولی تکلیف لاحق ہو؛ تو اس کی وجہ سے قیام کا چھوڑنا جائز نہیں۔)

(۴) جو شخص اوپر کی تفصیل کے مطابق کسی بھی طرح قیام نہیں کر سکتا اور بیٹھ کر

(۱) فتاویٰ ہندیہ: ۱/۱۳۶

(۲) فتح القدیر: ۲/۳، تبیین الحقائق: ۲/۴۵۶، اللباب: ۱/۴۹

نماز پڑھ سکتا ہے، تو وہ زمین پر بیٹھ کر نماز ادا کرے اور اگر خود بیٹھ نہیں سکتا؛ لیکن کسی دوسرے شخص یا چیز جیسے دیوار وغیرہ کے اوپر ٹیک لگا کر بیٹھ سکتا ہے، تو اس کو کسی کے اوپر ٹیک لگا کر بیٹھنا ضروری ہے۔

"المحیط البرهاني" میں ہے:

"امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الأصل" میں یہ صورت ذکر نہیں کی، کہ اگر ایک شخص ٹھیک سے نہیں بیٹھ سکتا اور ٹیک لگا کر یا کسی دیوار یا انسان وغیرہ پر سہارا لے کر بیٹھ سکتا ہو، تو امام شمس الائمہ حلوانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ اس کے لیے کسی کے سہارے سے یا ٹیک لگا کر بیٹھے ہوئے نماز پڑھے، تو جائز ہے اور لیٹ کر پڑھے تو جائز نہیں۔"(۱)

اور فتاوی عالمگیری میں ہے:

"وإذا لم يقدر على القعود مستوياً وقدر متكئاً أو مستندا إلى حائط أو إنسان، يجب أن يصلي متكئا أو مستندا ، ولايجوز له أن يصلي مضطجعاً." (۲)

(اور جب ٹھیک سے بیٹھنے پر قادر نہ ہو؛ بل کہ ٹیک لگا کر یا کسی دیوار یا انسان کا سہارا لے کر بیٹھنے پر قادر ہو، تو ضروری ہے کہ وہ نماز پڑھے ٹیک لگا کر یا سہارا لے کر اور اس کے لیے لیٹ کر نماز پڑھنا جائز نہیں۔)

(۵) اور جو شخص بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے اور رکوع وسجدہ بھی کر سکتا ہے، وہ بیٹھ

---

(۱) المحیط البرهاني:۲/۲۷۲

(۲) فتاویٰ ہندیہ:۱/۱۳۶

کرہی رکوع وسجدہ کرلے؛ لہٰذا جو شخص زمین پر بیٹھ کر رکوع وسجدے کے ساتھ نماز ادا کرسکتا ہے، اس کو رکوع وسجدہ کرنا فرض ہے؛ کیوں کہ وہ اس پر قادر ہے اور یہ دونوں بھی نماز میں فرض ہیں۔

امام قدوری رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں:

"إذا تعذر على المريض القيام صلى قاعداً يركع ويسجد." (۱)

(جب مریض پر قیام دشوار ہوجائے، تو بیٹھ کر رکوع وسجدہ کرتے ہوئے نماز پڑھے۔)

"الاختيار لتعليل المختار" میں ہے:

جب قیام سے عاجز ہوجائے یا قیام سے مرض بڑھ جانے کا خوف ہوتو بیٹھ کر رکوع وسجدہ کرتے ہوئے نماز ادا کرے۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ بیٹھ کر نماز پڑھنے والا اگر رکوع وسجدے پر یا ان میں سے ایک پر قادر ہے، تو اس کو بیٹھ کر رکوع وسجدہ کرنا لازم ہے؛ ورنہ اس کی نماز نہیں ہوگی۔

(۶) جو شخص زمین پر بیٹھ سکتا ہے؛ مگر رکوع وسجدے کے لیے جھک نہیں سکتا، وہ بیٹھ کر رکوع وسجدے کے لیے اشارہ کرلے، اسی طرح جو شخص رکوع وسجدے کے لیے جھکنے میں شدید تکلیف محسوس کرتا ہے، جو نا قابلِ برداشت ہو، تو وہ بھی رکوع وسجدے کا اشارہ کرسکتا ہے۔

فقہا رحمہم اللہ نے لکھا ہے:

---

(۱) الجوهرة: ۱/۳۱۱

(۲) الاختيار لتعليل المختار: ۱/۸۲

"فإن لم يستطع الركوع والسجود أومأ إيماءً." (۱)
(پس اگر رکوع وسجود نہ کر سکے، تو اشارہ سے کر لے۔)

(۷) اور اگر کوئی شخص اس قدر بیمار ہے کہ وہ بیٹھ کر رکوع وسجدہ نہیں کر سکتا، تو اس کو چت لیٹ کر یا پہلو پر لیٹ کر اشارے سے نماز پڑھنے کی اجازت ہے اور اس کو چاہیے کہ وہ سر سے رکوع وسجدے کا اشارہ کرے اور سجدے کا اشارہ رکوع کے اشارے سے زیادہ کرے۔

" الجوهرة "میں ہے:

"فإن لم يستطع القعود استلقىٰ على ظهره الخ "(۲)
(پس اگر بیٹھنے کی طاقت نہ ہو، تو پیٹھ کے بل لیٹ جائے۔)

اور "البحر الرائق"میں ہے:

"اگر بیٹھنا دشوار ہو جائے، تو چت لیٹ کر یا اپنے بازو پر لیٹ کر اشارے سے پڑھے۔"

اس تفصیل سے بیماروں ومعذوروں کو شریعت کی دی ہوئی سہولت اور اسی کے ساتھ اس کی شرائط کا بھی علم ہو گیا، جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ ان فرائض کے ادا کرنے کی جس قدر طاقت وگنجائش ہے، اس قدر ان کو ادا کرنے کی کوشش کرتے ہوئے، جہاں ممکن نہ ہو یا ممکن تو ہو؛ مگر زیادہ پریشانی وتکلیف ہوتی ہو، وہاں ان فرائض کو چھوڑنے کی اوپر کی تفصیل کے مطابق گنجائش ہے۔

کرسی پر نماز کا مسئلہ

اب سوال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی وجہ سے زمین پر بیٹھ کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو؛

---

(۱) الجوهرة: ۱/۳۱۱،واللفظ له،البحر الرائق: ۲/۱۲۲

(۲) الجوهرة:۱/۳۱۲

لیکن کرسی پر بیٹھ سکتا ہے، اس کا کیا حکم ہے؟

(۱) مثلاً ایک شخص کا ایکسیڈنٹ ہوا اور کمر میں راڈ داخل کی گئی ہے، جس کی وجہ سے وہ کرسی پر بیٹھ سکتا ہے؛ مگر جھک نہیں سکتا، بیٹھ نہیں سکتا اور رکوع یا سجدہ نہیں کرسکتا۔

(۲) ایک شخص اس قدر کمزور ہے کہ اٹھنا بیٹھنا اس کے لیے دشوار ہے، اگر اٹھتا بیٹھتا ہے، تو ناقابلِ برداشت تکلیف میں مبتلا ہوجاتا ہے۔ لہٰذا وہ کرسی پر بیٹھ کر اپنے کام کاج کرتا ہے اور اسی میں نماز بھی پڑھ لیتا ہے۔

(۳) ایک شخص کو موٹاپے کی وجہ سے زمین پر بیٹھنے میں شدید تکلیف ہوتی ہے، اگرچہ وہ چل سکتا ہے اور قیام بھی کرسکتا ہے؛ مگر بیٹھ نہیں سکتا، لہٰذا کرسی پر ہی اس کو اپنے تمام دنیوی کام بھی کرنے پڑتے ہیں اور نماز بھی وہ اسی پر پڑھتا ہے۔

(۴) ایک شخص اس قدر کمزور یا بیمار ہے کہ زمین پر از خود نہیں بیٹھ سکتا اور بیٹھ گیا تو اٹھ نہیں سکتا؛ بل کہ اس صورت میں دو آدمیوں سے مدد لینی پڑتی ہے۔ اور بعض دفعہ کوئی ایسا خادم یا اعانت کرنے والا میسر نہیں ہوتا؛ لہٰذا وہ اس پریشانی کی وجہ سے کرسی پر ہی نماز پڑھ لیتا ہے۔

(۵) بعض بیماریاں ایسی ہوتی ہیں، جن میں ڈاکٹروں کی ہدایت ہوتی ہے کہ نیچے نہ بیٹھا جائے؛ ورنہ بیماری کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہے، اس وجہ سے بھی کرسی پر نماز کی ضرورت کسی کو پیش آسکتی ہے۔

ظاہر ہے ان تمام صورتوں اور اس طرح کی صورتوں میں عذرِ معقول موجود ہے اور اس کا اعتبار کرنا شرعاً بھی درست ہے؛ لہٰذا اس قسم کے اصحابِ اعذار کو کرسی پر نماز کی اجازت ہونی چاہیے؛ کیوں کہ اوپر خود فقہا کے کلام میں یہ ضابطہ ہم نے پڑھ

لیا ہے کہ طاعت بہ قدرِ طاقت ہوا کرتی ہے۔ جب اس قسم کے اعذار میں نیچے بیٹھ کر نماز کی طاقت نہیں یا نیچے بیٹھنا بڑا مشکل ہے، تو کرسی پر پڑھنے کی اجازت ایک معقول بات بھی ہے اور اصولِ فقہیہ کی روشنی میں شرعی بات بھی ہے۔

لیکن اس جگہ وہی دو باتیں ذہن نشیں ہونی چاہئیں: ایک تو یہ کہ عذر موجود ہو، بلا عذر کرسی پر نماز پڑھنا گناہ بھی ہے اور اس کی وجہ سے نماز ہوتی بھی نہیں اور دوسری بات یہ کہ معمولی اور چھوٹا موٹا عذر نہیں ؛ بل کہ معقول و شرعاً معتبر عذر ہو، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ زمیں پر بیٹھ کر نماز پڑھنے کی یا تو سکت و طاقت ہی نہ ہو یا طاقت تو ہو؛ مگر اس سے نا قابلِ برداشت تکلیف و درد ہوتا ہو یا زمین پر بیٹھنے سے بیماری و تکلیف کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہو۔ اس صورت میں کرسی پر نماز کی اجازت ہے۔

محور سوم: عذر سے کرسی پر نماز کے جواز کی دلیل

اب رہا یہ سوال کہ عذر کی وجہ سے کرسی پر نماز کے جواز کی دلیل کیا ہے؟ اس مسئلے کی دلیل میں احقر کو ایک فقہی نظیر بھی الحمد للہ مل گئی ہے، جس سے اس مسئلے پر اچھی طرح روشنی پڑتی ہے۔ وہ یہ کہ حضراتِ فقہا نے لکھا ہے کہ بعض صورتوں میں سواری کے جانور پر بیٹھے ہوئے بھی نماز کی گنجائش ہے۔ مثلاً:

(۱) کسی جگہ زمین پر کیچڑ ہی کیچڑ ہو اور وہاں زمین پر اتر کر نماز نہیں پڑھی جا سکتی ، تو ایسی جگہ جانور ہی پر بیٹھ کر نماز پڑھی جا سکتی ہے۔

(۲) اسی طرح کسی کا جانور سرکش ہے، جس کی وجہ سے اس پر سوار ہونا کارے دارد؛ لہٰذا اگر اس سے اتر گئے، تو دوبارہ اس پر سوار ہونے میں مشکل پیش آئے گی، تو اس جانور ہی پر بیٹھ کر نماز پڑھ لینے کی گنجائش ہے۔

(۳) اسی طرح اگر جانور سے اترنے کی صورت میں کسی چور وڈاکو یا درندے کی

جانب سے جان کا خطرہ ہو، تو جانور پر بیٹھے ہوئے نماز جائز ہے۔

(۴) بوڑھا آدمی جانور پر سوار ہے، اگر اترے گا؛ تو دوبارہ بیٹھنا مشکل ہے، تو اس کو سواری ہی پر نماز کی اجازت ہے۔

(۵) کوئی بیمار ہے اور اس کی وجہ سے سواری سے اتر نہیں سکتا؛ تو اس کے لیے بھی جانور ہی پر سوار ہوتے ہوئے نماز جائز ہے۔

کرسی پر نماز کی فقہی نظیر

درج ذیل عبارات میں ان مسائل کا ذکر موجود ہے:

"الجوهرة النيرة" میں جانور پر نفل نماز جائز ہونے کے مسئلے کے ضمن میں "نفل نماز" کی قید کیوں لگائی ہے؟ اس کا فائدہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"لأن المكتوبة لا تجوز على الدابة إلا من عذر ، وهو أن يخاف من النزول على نفسه أو دابته من سبع أو لص ، أو كان في طين أو ردغة لا يجد على الأرض مكانا جافاً ، أو كانت الدابة جموحاً لو نزل لا يمكنه الركوب إلا بمعين أو كان شيخاً كبيراً لا يمكنه ولا يجد من يعينه فتجوز صلاة الفرض في هذه الأحوال كلها على الدابة." (۱)

(کیوں کہ بلا عذر جانور پر بیٹھ کر فرض نماز جائز نہیں ہوتی اور عذر یہ ہے کہ جانور سے اترنے سے کسی درندے یا چور کا اپنے اوپر یا جانور پر خوف ہو، یا گارا اور کیچڑ ہو، جس سے زمین پر کوئی سوکھی جگہ نہ پائے، یا جانور سرکش ہو کہ اگر سواری سے اترے، تو دوبارہ سوار ہونا بغیر کسی مدد

(۱) الجوهرة النيرة: ۱/۲۹۶

کے ممکن نہ ہو، یا بوڑھا آدمی ہو، جس کو سوار ہونا ممکن نہ ہو اور کوئی سوار کرانے والا نہ ملے، تو ان تمام احوال میں جانور پر بیٹھے ہوئے فرض نماز جائز ہے۔)

اور یہی بات ''تبیین الحقائق'' میں ہے:

''و هي أن يخاف من النزول على نفسه أو دابته سبع أو لص ، أو كان في طين أو ردغة ، قال في المحيط : يغيب وجهه فيها ، لايجد مكانا جافاً ، أو كانت الدابة جموحاً لو نزل لا يمكنه ركوبها إلا بعناء و كان شيخاً كبيراً لايمكنه أن يركب فلا يجد من يعينه على الركوب فتجوز صلاة الفرض في هذه الأحوال كلها على الدابة.'' (۱)

(اور عذر یہ ہے کہ جانور سے اترنے سے کسی درندے یا چور کا اپنے اوپر یا جانور پر خوف ہو یا گارا اور کیچڑ ہو، جس میں چہرہ رکھنے سے اندر دھس جائے اور زمین پر کوئی سوکھی جگہ نہ پائے یا جانور سرکش ہو کہ اگر سواری سے اترے، تو دوبارہ سوار ہونا بغیر مشقت کے ممکن نہ ہو یا کوئی بوڑھا آدمی ہو، جس کو سوار ہونا ممکن نہ ہو اور کوئی سوار کرنے والا نہ ملے، تو ان تمام احوال میں جانور پر بیٹھے ہوئے فرض نماز جائز ہے۔)

''البحر الرائق'' اور ''الدر المختار'' میں ہے:

''و كذا المريض الراكب إذا لم يقدر على النزول، ولا

---

(۱) تبیین الحقائق:۲/۳۴۵

علی من ینزله الخ"[1]

(اسی طرح جو مریض سوار ہو، جب سواری سے اترنے پر اور اتارنے والے پر قدرت نہ ہو۔)

"الاختیار لتعلیل المختار" میں ہے:

"مریض راکب لایقدر علی من ینزله یصلي المکتوبة راکبا بإیماء ، و کذلک إذا لم یقدر علی النزول لمرض أو مطر أو طین ، أو عدو . "[2]

(مریض شخص جو سواری پر سوار ہو، اگر اتارنے والے پر قدرت نہ ہو، تو وہ فرض نماز سواری ہی پر اشارے سے پڑھ لے، اسی طرح اس وقت بھی جب سواری سے اترنے پر مرض کی وجہ سے یا بارش یا گارے یا دشمن کی وجہ سے قدرت نہ ہو۔)

اور "تحفة الفقهاء" میں ہے:

" أما الفرض فیجوز علی الراحلة بشرطین : أحدهما : أن یکون خارج المصر سواء کان مسافراً أو خرج إلی الضیعة .و الثاني أن یکون به عذر مانع من النزول عن الراحلة الخ"[3]

(رہی فرض نماز، وہ سواری پر دو شرطوں سے جائز ہے: ایک یہ کہ

---

(۱) البحر الرائق، الشامي: ۲/۹۶

(۲) الاختیار: ۱/۸۳

(۳) تحفة الفقهاء: ۱/۱۵۳

شہر سے باہر ہو، خواہ سفر کی وجہ سے یا اپنی زمین کی جانب جانے کے واسطے۔ دوسری شرط یہ کہ اس کے ساتھ عذر ہو، جو سواری سے اترنے سے مانع بنے۔)

ان تمام عبارات میں دابہ یعنی سواری کے جانور پر نماز فرض کی اجازت دی گئی ہے، اور ان سب کو قیام ورکوع وسجود کے ساقط ہونے کے لیے عذر مانا گیا ہے۔ اور ہر کوئی جانتا ہے کہ جانور پر بیٹھنے کی ہیئت تقریباً وہی ہوتی ہے جو کرسی پر بیٹھنے کی ہوتی ہے، اور اس پر نماز کی صورت بھی تقریباً وہی ہوتی ہے جو کرسی پر نماز کی ہوتی ہے، لہٰذا ان اعذار میں جانور پر نماز کا جواز دراصل کرسی پر نماز کے جواز کی واضح نظیر ہے۔

حدیث وآثار سے استدلال

اور فقہا نے یہ مسئلہ ایک حدیث سے مستنبط کیا ہے۔ جسے ترمذی، احمد، بیہقی اور دارقطنی وغیرہ محدثین نے حضرت یعلی بن مرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، چناں چہ وہ کہتے ہیں:

" أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – انتهى إلى مضيق هو وأصحابه ، وهو على راحلته ، والسماء من فوقهم ، والبلة من أسفلهم ، فحضرت الصلوٰة ، فأمر المؤذن، فأذن وأقام ، ثم تقدم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – على راحلته، فصلىٰ بهم يؤمي إيماء ، يجعل السجود أخفض من الركوع." (۱)

(۱) الترمذي:۴۱۱، مسند أحمد:۱۷۶۰۹، سنن البيهقي:۲/ ۷، الد ارقطني:۱۴۲۹

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ ایک تنگ جگہ پہنچے، جب کہ آپ سواری پر سوار تھے اور اوپر سے آسمان برس رہا تھا اور نیچے تری و کیچڑ تھا، پس نماز کا وقت آ گیا، تو آپ نے مؤذن کو حکم دیا، تو اس نے اذان دی اور اقامت کہی، پھر آپ اپنی سواری پر آگے بڑھے اور لوگوں کو اشارے سے نماز پڑھائی، سجدے کا اشارہ رکوع کے اشارے سے زیادہ پست کیا۔)

اس حدیث کے بارے میں علمائے محدثین کا اختلاف ہے کہ یہ کس درجے کی ہے؟ امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا:

”هذا حديث غريب تفرد به عمر بن الرماح البلخي. لايعرف إلا من حديثه، وقد روىٰ عنه غير واحد من أهل العلم.“

اور ابن حجر رحمہ اللہ نے ”التلخيص الحبير“ میں لکھا ہے:

” قال عبد الحق: إسناده صحيح والنووي: إسناده حسن ، وضعفه البيهقي وابن العربي وابن القطان لحال عمرو بن عثمان.“ (۱)

اور ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے ”التمهيد“ میں کہا ہے:

”ليس إسناده بشيء.“(۲)

معلوم ہوا کہ اس کی صحت کے بارے میں اختلاف ہے، تاہم اس کی صحت

---

(۱) التلخيص الحبير: ۵۲۲/۱

(۲) التمهيد: ۶۱/۲۳

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے ایک اثر سے ہوتی ہے؛ کیوں کہ محدثین کے نزدیک حدیث کی تقویت کا ایک ذریعہ آثارِ صحابہ کا اس کے موافق ہونا بھی ہے۔

چناں چہ امام طبرانی رحمہ اللہ نے حضرت ابن سیرین رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں:

"أقبلنا مع أنس- رضی اللہ عنہ - من الكوفة حتىٰ إذا كنا بأطط أصبحنا والأرض طين وماء، فصلى المكتوبة على دابته."(۱)

(ہم حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے ساتھ کوفے سے آئے، یہاں تک کہ جب ہم "اطیط" مقام پر تھے، تو ہم نے اس حال میں صبح کی کہ زمین میں کیچڑ و پانی تھا، پس حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرض نماز جانور پر پڑھی۔)

اورعلامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے " مجمع الزوائد" میں اس حدیث کے بارے میں فرمایا: "رواه الطبراني في الكبير ورجاله ثقات."(۲)

اور یہ حدیث دوسرے الفاظ سے امام ابن ابی شیبہ اورامام عبدالرزاق رحمہما اللہ نے بھی روایت کی ہے۔امام عبدالرزاق کے الفاظ یہ ہیں کہ ابن سیرین نے فرمایا:

"كنت مع أنس بن مالک -رضی اللہ عنہ- في يوم مطير حتىٰ إذا كنا بأطيط والأرض فضفاض، صلى بنا على حماره صلاة العصر يؤمي برأسه إيماء وجعل السجود أخفض

---

(۱) المعجم الكبير للطبراني:۱/۲۹۲

(۲) مجمع الزوائد :۲/۱۹۲

من الركوع."(۱)

اور ابن ابی شیبہ کے الفاظ اس طرح ہیں کہ ابن سیرین رحمہما اللہ نے کہا:

" أقبلت مع أنس -رضي الله عنه- من الكوفة حتىٰ إذا كنا بأطط، وقد أخذنا السماء قبل ذلک، والأرخ ضحضاح، فصلى أنس -رضي الله عنه- وهو على حمار مستقبل القبلة، وأومأ إيماء، وجعل السجود أخفض من الركوع." (۲)

جب حضرت انس رضی اللہ عنہ کے عمل کا صحیح طور پر ثبوت ہو گیا کہ انھوں نے بھی کیچڑ کی وجہ سے جانور پر بیٹھے بیٹھے نماز پڑھی، تو اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اوپر کی حدیث بھی صحیح ہے؛ کیوں کہ یہ حدیث اس کی تائید کر رہی ہے؛ لہٰذا اس حدیث اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے اثر سے معلوم ہوا کہ ضرورت پر جانور پر بیٹھے بیٹھے رکوع وسجدے کا اشارہ کرتے ہوئے نماز ہو سکتی ہے اور اس کی گنجائش ہے اور جیسا کہ عرض کیا گیا، یہ نظیر ہے کرسی پر نماز کی؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ ضرورت وعذر کی بنا پر کرسی پر نماز جائز ہے۔

(۱) مصنف عبدالرزاق:۲/۵۷۳

(۲) مصنف ابن أبی شیبة:۲/۹۰

یوتھینزیا

[EUTANASIA]

یعنی جذبۂ رحم سے مریض کو ماردینے

کاشرعی حکم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

یوتھینزیا[EUTANASIA]
یعنی جذبہ رُحم سے مریض کو مار دینے کا شرعی حکم

سوال

محترم مفتی صاحب دام اقبالہ

السام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

ہم کئی ساتھی ڈاکٹر ہیں اور الحمد للہ مختلف اداروں سے جڑے ہوئے خدمت کر رہے ہیں، میں کینیڈا میں مقیم ہوں اور وہاں ایک ہسپتال میں ملازم ہوں اور مجھے بھی میرے ساتھیوں کو بھی مختلف مسائل پیش آتے رہتے ہیں جو ہم آپ سے فون پر بھی پوچھ لیتے ہیں، ایک مسئلہ یوتھینزیا کے بارے میں آپ سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو لکھ کر پیش کیا جائے؛ لہٰذا یہ سوال آپ کے پاس میرے ساتھی پیش کر رہے ہیں۔امید ہے کہ جواب سے نوازیں گے۔

ڈاکٹر لوگوں کو ایسے مواقع آتے رہتے ہیں کہ بعض مریض انتہائی قابل رحم ہوتے ہیں، جن کی بیماری بڑی خطرناک ہونے کے ساتھ ساتھ بہت زیادہ تکلیف دہ بھی ہوتی ہے۔اور اسی کے ساتھ ڈاکٹروں کو اپنی جانکاری ومہارت کے تجربے سے اس کی شفا کی کوئی امید بھی دور دور تک نہیں ہوتی۔اس قسم کے لوگوں پر رحم کی وجہ سے

میڈیکل سائنس میں اطبا نے ایک طریقہ جاری کیا ہے جس کو ''یوتھنز یا'' [Euthanasia] کہا جاتا ہے۔ اور اس عمل کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ایک کو [Active Euthanasia] اور دوسری کو [Passive Euthanasia] یعنی فعلی وسلبی کہا جاتا ہے۔ ''فعلی یوتھنز یا'' کا مطلب یہ ہے کہ کسی عمل سے مریض کو ختم کر دیا جائے، جیسے کوئی زہریلا انجکشن یا کوئی ایسی دوا دے کر ان کو مار دیا جاتا ہے۔ اور ''سلبی یوتھنز یا'' یہ ہے کہ مریض کو بچانے کے لیے کی جانے والی تدابیر و اسباب کو روک دیا جائے تا کہ وہ خود ختم ہو جائے۔

اس تفصیل کی روشنی میں ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ یہ عمل شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اور یہ کہ ان دو قسم عملی وسلبی یوتھنز یا میں کوئی فرق بھی ہے یا دونوں کو حکم یکساں ہے؟ براہ کرم اس کا تفصیلی جواب دی کر ممنون فرمائیں؟

نوٹ: یہ بھی علم میں رہے کہ یوتھینز یا کا یہ طریقہ بیشتر ممالک میں ممنوع قرار دیا گیا ہے؛ اس لیے جو ڈاکٹر ان ممالک میں اس کو اختیار کرتے ہیں، وہ پوشیدہ طور پر اور رازدارانہ طریقہ پر اس کو انجام دیتے ہیں۔

فقط

ڈاکٹر سعید انور، مقیم کینیڈا

ڈاکٹر نواز جیلانی ودیگر ساتھی

الجواب ومنہ الحق والصواب

یوتھینزیا یعنی قتل بہ جذبۂ رحم وشفقت اسلامی نقطۂ نگاہ سے ایک غیر انسانی وغیر اخلاقی حرکت ہے، ایک انسان کو تکلیف و پریشانی ہو اور وہ دکھ ورنج میں گرفتار ہو تو ایک شریف النفس انسان خواہ وہ اپنا ہو یا غیر، اس کی اخلاقی ذمہ داری یہ ہے کہ اس کو بچانے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگائے اور کسی نہ کسی طرح اس کو اس کی بیماری و پریشانی سے نکالنے کی جدو جہد کرے۔

انسانی تاریخ کے گزشتہ سارے ادوار اسی بات کی شہادت دیتے ہیں کہ ہر زمانے میں لوگوں نے ایسا ہی کیا ہے اور اسی کو وہ اپنے لیے باعث سعادت وخوش بختی سمجھتے تھے، سوائے دو ایک قدیم قوموں جیسے یونانی و رومی اور اکا دکا مذہبوں جیسے بدھیزم کے کہیں بھی یہ فلسفہ نہیں ملتا کہ کسی کی بیماری و تکلیف کو دیکھ کر رحم وشفقت نے لوگوں کو اس پر آمادہ کیا ہو کہ وہ اس بیمار و تکلیف کے شکار شخص کو موت کے گھاٹ اتارنے کی فکر کریں۔ الغرض یہ انسانیت و اخلاق سے خالی فلسفہ ہے جس کو تہذیب جدید کے اخلاقی بحران اور شقی ذہن و دماغ کی پیداوار کہا جا سکتا ہے۔

اب رہا یہ کہ شرعاً اس کا کیا حکم ہے؟ تو اس کے جواب میں کچھ تفصیل ہے، اور وہ تفصیل اس کی مختلف شقوں وصورتوں کے لحاظ سے ہے؛ لہٰذا ہم یہاں ان کو نمبر وار بیان کریں گے:

عملی یوتھینزیا کا حکم [Active Euthanasia]

جہاں تک عملی ومثبت یوتھینزیا کا تعلق ہے، جس میں ڈاکٹر ومعالج از خود یا بیمار و تیماردار کے کہنے سے مریض کو کسی آلے یا دوا کے ذریعہ موت کی نیند سلا دیتا ہے، اس

کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: ایک یہ کہ خود مریض تکالیف و پریشانیوں کو برداشت نہ کر کے یہ چاہے کہ اس مصیبت سے بچنے کے لیے خود کو موت کے گھاٹ اتار دوں اور اپنے اوپر اس کو لاگو کرے۔

یہ صورت بھی اسلام میں حرام و ناجائز ہے، اور یہ خودکشی کے حکم میں ہے۔ شریعت نے دنیوی مصائب کے پیش آنے پر ہمیں حکم دیا ہے کہ صبر کیا جائے اور اس کا بہت بڑا ثواب بیان کیا ہے اور بیماری و مصیبت کو رفع درجات اور کم سے کم کفارۂ سیئات قرار دیا ہے۔ جیسا کہ قرآن وسنت کے مطالعہ سے واضح ہے۔

یہاں میں ان میں سے بعض کا ذکر مناسب سمجھتا ہوں تا کہ آپ ڈاکٹر حضرات ایسے مریضوں کی تسلی و تعلیم کے لیے ان کو پیش نظر رکھیں۔

قرآن کریم کی آیت ہے:

﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوْعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْاَمْوَالِ وَالْاَنْفُسِ وَالثَّمَرٰتِ وَبَشِّرِ الصّٰبِرِيْنَ.١٥٥ الَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَتْهُمْ مُّصِيْبَةٌ قَالُوْا اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَيْهِ رٰجِعُوْن اُولٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُوْنَ﴾ (البقرة: ١٥٥-١٥٧)

(اور ہم تمہاری آزمائش کرتے ہیں کچھ خوف اور بھوک اور مالوں و جانوں اور پھلوں میں نقصان دیکر، پس آپ اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں کو بشارت سنا دیجئے ان پر صبر کرنے والے لوگوں کو جو مصیبت پہونچنے پر یہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ کے ہیں اور اسی کی جانب لوٹ جانے والے ہیں۔)

دیکھئے اس میں صبر خواہ وہ کسی خوف وڈر کے نتیجہ میں ہو یا بھوک و پیاس اس کا سبب ہو یا جان و مال کا نقصان اس کی بنیاد ہو، ہر قسم کے صبر پر بشارت سنائی گئی ہے۔

متعدد جگہوں میں قرآن میں یہ مضمون بھی وارد ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہیں۔ اور یہ بھی وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ صبر کرنے والوں کو محبوب رکھتے ہیں۔ کیا اس سے بڑھ کر کسی مصیبت زدہ کو صبر دلانے کی کوئی سبیل ہوسکتی ہے، کیا کسی مومن کے لیے اس سے بڑھ کر کوئی نعمت متصور ہے کہ اللہ اس کے ساتھ ہو جائے اور اللہ اس کو اپنا محبوب قرار دے؟(۱)

(۱) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« إذا أراد الله بعبده الخير عجل له العقوبة في الدنيا وإذا أراد الله بعبده الشر أمسک عنه بذنبه حتى يوافي به يوم القيامة. »

(جب اللہ تعالیٰ بندے سے خیر کا ارادہ فرماتے ہیں تو اس کی سزا دنیا ہی میں دے دیتے ہیں اور اگر کسی بندے سے شر کا ارادہ کرتے ہیں تو اس کو گناہ کی سزا روک لیتے ہیں یہاں تک کہ اس کو قیامت میں پوری سزا دیتے ہیں۔)(۲)

(۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بسند صحیح روایت ہے کہ میں ایک مرتبہ سواری پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے بیٹھا تھا آپ نے (اور باتوں کے ساتھ یہ بھی) فرمایا:

---

(۱) دیکھو: بقرۃ: ۱۵۳، بقرۃ: ۲۴۹، انفال: ۴۶و۶۶ و آل عمران: ۱۴۶

(۲) ترمذی: ۲۳۹۶، شرح السنہ: ۱۴۳۵، مشکل الآثار: ۲۰۵۰

« اعلم أن في الصبر على ما تكره خيرا كثيرا و أن النصر مع الصبر و الفرج مع الكرب و أن مع العسر يسرا. »

(جان لے کہ ایسی باتوں پر صبر میں جو تجھے بری لگیں بہت خیر ہے اور نصرت صبر کے ساتھ ہوتی ہے اور کشادگی کرب وتکلیف کے ساتھ آتی ہے اور ہر تنگی کے ساتھ آسانی ہے۔)(۱)

(۳) حضرت محمود بن لبید رحمہ اللہ سے سند جید سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''اللہ تعالیٰ جب کسی قوم کو چاہتے ہیں تو ان کو کسی مصیبت میں مبتلا کر دیتے ہیں، پس جو صبر کرے گا اس کو صبر کا پھل ملے گا اور جو اس پر واویلا کرے گا تو اس کو یہی واویلا ملے گا۔''(۲)

(۴) حضرت ابو ہریرہ و حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

« لا يصيب المرء المؤمن من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله عنه خطاياه. »

(مؤمن جب بھی کسی پریشانی، بیماری، رنج وملال، تکلیف وغم میں مبتلا ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر اسے کوئی کانٹا بھی چبھتا ہے تو اللہ تعالیٰ

(۱) مسند احمد: ۲۸۰۴،شعب الایمان: ۹۵۲۸

(۲) مسند احمد: ۲۳۶۷۲

اسے اس کے گناہوں کا کفارہ بنا دیتے ہیں۔)(۱)

(۵) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے، آپ نے مسکرایا، ہم نے معلوم کیا کہ آپ نے کیوں مسکرایا؟ فرمایا کہ: میں مؤمن اور اس کے بیماری پر جزع فزع یعنی واویلا کرنے پر تعجب کرتا ہوں اور اگر مؤمن کو معلوم ہو جائے کہ بیماری پر کیا ثواب ہے تو وہ خواہش کرے گا کہ وہ بیمار ہی رہے، حتی کہ اسی حال میں اللہ سے ملاقات ہو۔(۲)

ان آیات کریمات و احادیث با برکات میں واضح طور پر صبر پر بڑے بڑے ثمرات وثوابات کے وعدے کیے گئے ہیں، بعض میں تو مطلق مصیبت کا ذکر ہے اور بعض میں خاص طور پر بیماری، وغم وحزن، کانٹا وغیرہ لگ جانے سے ذکر کیا گیا ہے، الغرض بیماری و مصیبت پر مریض لوگوں کو اس امور کا مطالعہ کرنا چاہیے یا اس کا ان سے مذکرہ ہونا چاہیے اور ان کو اپنے مصائب پر صبر کی تلقین کرتے ہوئے، ان کو سہنے و برداشت کر کے اپنے مالک وخالق کو راضی کرنے پر آمادہ کرنا چاہیے۔

مگر یہ باتیں اس کو فائدہ دیں گی جو اہل ایمان میں سے ہے، اگر بیمار و مریض غیر مسلم ہے تو اس کو چوں کہ اولاً تو ان باتوں پر اسے ایمان نہیں، اور ثانیاً وہ آخرت کا وہ تصور نہیں رکھتا جو اہل ایمان رکھتے ہیں، اس لئے یہ باتیں اس کی تسلی کا ذریعہ نہیں بن سکتیں الا ماشاء اللہ؛ لیکن ایسے مریضوں کو یوں ڈاکٹر بھی اور ان کے تیماردار بھی تسلی دینے کی کوشش کریں کہ وہ بہت جلد ٹھیک ہو جائے گا، اور اللہ کا امید کا حکم بھی ہے،

---

(۱) بخاری: ۵۶۴۰، مسند احمد: ۸۴۰۵، مسند ابویعلی: ۱۲۳۷، صحیح ابن حبان: ۲۹۰۵

(۲) مسند بزار: ۱۷۶۱، مسند ابوداود طیالسی: ۳۴۵، معجم اوسط طبرانی: ۲۳۱۷، شعب الایمان: ۹۴۶۸

لہٰذا یہ کوئی غلط بات بھی نہیں ہے، اس طرح بہ ہر حال کوشش کی جانی چاہیے۔

لہٰذا جو شخص ان باتوں کو نظر انداز کر کے خود کو مارنے کی تدبیر کرے وہ خودکشی کا مرتکب ہے اور اسلام میں اس کی قطعاً اجازت نہیں، عام حالات میں تو اس کا حرام ہونا ظاہر ہے اور خاص ایسے حالات میں بھی کہ مرض و تکلیف کی شدت نا قابل برداشت ہے، اسلام خودکشی کی اجازت نہیں دیتا۔

عام حالات میں خودکشی کے بارے میں حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبداً ومن شرب سما فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبداً ، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبداً. »

(جس نے کسی دھاردار لوہے سے خودکشی کی، تو اس کا یہ ہتھیار اس کے ہاتھ میں ہوگا جس سے وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنے پیٹ میں مارتا رہے گا اور جس نے زہر پی کر خودکشی کی، وہ جہنم کی آگ میں اس کو ہمیشہ ہمیشہ پیتا رہے گا اور جس نے پہاڑ سے خود کو گرا کر خودکشی کی وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ خود کو اسی طرح گراتا رہے گا۔)(۱)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

(۱) بخاري: ۵۷۷۸، مسلم: ۳۱۳، واللفظ له، ترمذی: ۲۰۴۴، مسند احمد: ۷۴۴۱، ابن حبان: ٥٩٨٦

« من خنق نفسه في الدنيا خنق نفسه في النار ومن طعن نفسه طعنها في النار ومن اقتحم فقتل نفسه اقتحم في النار.»

(جس نے دنیا میں اپنا گلا گھونٹ لیا، وہ دوزخ میں بھی اپنا گلا گھونٹے گا اور جس نے خود کو نیزہ سے مار لیا وہ دوزخ میں بھی خود کو نیزہ مارتا رہے گا اور جو شخص کود کر خود کو ہلاک کر لیا وہ دوزخ میں بھی کودتا رہے گا۔)(۱)

اور تکالیف و بیماری کی وجہ سے خودکشی کے بارے میں حدیث میں ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک شخص کو زخم ہو گیا تھا، اس نے نیزے سے خودکشی کر لی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اس پر نماز نہیں پڑھوں گا، ایک روایت میں ہے کہ آپ نے اس پر نماز جنازہ نہیں پڑھی۔(۲)

ایک حدیث میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''تم سے پہلے لوگوں میں ایک شخص کو ایک پھوڑا نکل آیا تھا، اس نے چاقو لی اور خودکشی کر لی، پس اس کا خون رکا ہی نہیں یہاں تک کہ وہ مر گیا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ: میرے بندے نے مجھ سے پہل کی پس میں نے اس پر جنت کو حرام کر دیا۔''(۳)

نیز ایک حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے جہاد میں حصہ لیا اور خوب داد شجاعت لی اور زخمی ہو گیا، پھر زخم کی تکلیف برداشت نہ ہونے کی وجہ خودکشی کر لی، اللہ کے نبی

(۱) ابن حبان: ۵۹۸۷

(۲) نسائی: ۱۹۶۴، ابن حبان: ۳۰۹۳

(۳) ابن حبان: ۵۹۸۸

صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو جہنمی قرار دیا۔(۱)

الغرض اسلام میں عام حالات میں بھی اور خاص تکالیف و پریشانیوں میں بھی اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ آدمی مصیبت سے گھبرا کر خودکشی کر لے؛ بل کہ خودکشی کیا اسلام تو اس کی بھی اجازت نہیں دیتا کہ ایسے حالات میں کوئی موت کی تمنا بھی کرے۔

ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: تم میں سے کوئی شخص کسی مصیبت و پریشانی کی وجہ سے جو اس پر نازل ہوئی ہے موت کی تمنا نہ کرے۔(۲)

ان سارے دلائل کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ خود مریں کسی بیماری و مصیبت کی وجہ سے موت کی تمنا نہیں کر سکتا اور خودکشی بھی نہیں کر سکتا، خواہ کتنی ہی تکلیف کیوں نہ ہو؛ بل کہ اس کو ہر صورت میں صبر کرتے رہنا چاہئے اور خودکشی کرنا حرام و باعث عذاب شدید ہے؛ بل کہ ظاہر الفاظ سے تو اس پر ہمیشہ کے لیے جہنم واجب ہے، اگرچہ کہ جمہور علما نے اس کی تشریح میں یہ بتایا ہے کہ چوں کہ مؤمن کبھی نہ کبھی جہنم سے نکالا اور جنت میں داخل کر دیا جائے گا؛ لہٰذا اس کو بھی آخر کار جنت ملے گی، تاہم ان الفاظ سے اس کے لیے عذاب کی سختی کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

دوسری صورت: دوسری صورت یہ ہے کہ ڈاکٹر یا تیمار دار اہل خاندان کی جانب سے ایسے بیمار کو یوتھینز یا سے ختم کرنے کی کوشش کی جائے، یہ صورت بھی قطعاً حرام و ناجائز ہے؛ کیوں کہ اس میں ایک جان کا قتل لازم آتا ہے اور یہ کسی وضاحت کا محتاج نہیں کہ اسلام میں قتل کس قدر بڑا گناہ ہے؟ یا کم از کم قتل پر امداد و تعاون لازم آتا ہے اور یہ بھی اسلام میں حرام ہے۔

---

(۱) دیکھو: بخاري: ۳۰۶۲، مسلم: ۳۱۹، مسند احمد: ۸۰۷۶، ابن حبان: ۴۵۱۹

(۲) نسائي: ۱۸۲۱، ابن ماجه: ۴۲۶۵، مسند احمد: ۱۱۹۹۸، مسند بزار: ۶۳۷۵

قرآن میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ﴾

(الأنعام : ۱۵۱)

(اور کسی جان کو جسے اللہ نے حرام قرار دیا ہے بلا وجہ قتل نہ کرو۔)

اور اس میں جو یہ فرمایا کہ بلا وجہ قتل نہ کرو، اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ یوتھینیز یا میں جو قتل کیا جاتا ہے وہ بلا وجہ کے نہیں ہے، کیوں کہ یہاں ایک وجہ ہے، وہ اس مریض کو یا اس کے اہل خاندان کو تکالیف سے بچانا؛ مگر یہ بات صحیح نہیں؛ کیوں کہ قرآن کے اس جملے کی تفسیر حدیث میں جو آئی ہے وہ یہ ہے کہ قتل کی تین وجوہات ہوسکتی ہیں: ایک مرتد ہو جانا، دوسرے کسی مسلمان کو بلا وجہ قتل کرنا، اور تیسرے زنا کرنا؛ لہٰذا یہاں آیت میں ان تین وجوہات کی جانب اشارہ ہے کہ اگر یہ وجوہات ہوں تب تو قتل کرنا جائز ہے ورنہ جائز نہیں اور یہ ظاہر کہ زیر بحث مسئلہ اس میں داخل نہیں ہے۔

لہٰذا جو ڈاکٹر مریض کو اس ذریعے سے قتل کرے گا وہ اس حرام کا مرتکب سمجھا جائے گا اور اس کی حرمت و مذمت کے لیے یہ کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں فرمایا:

﴿مِنْ اَجْلِ ذٰلِکَ کَتَبْنَا عَلٰی بَنِیْ اِسْرَآئِیْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَیْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِی الْاَرْضِ فَکَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِیْعًا وَمَنْ اَحْیَاهَا فَکَاَنَّمَآ اَحْیَا النَّاسَ جَمِیْعًا﴾ (المائدۃ : ۳۲)

(اسی لئے ہم نے بنی اسرائیل پر لکھ دیا تھا کہ جو شخص کسی جان کو بغیر کسی جان یا بغیر کسی فساد کے قتل کرتا ہے وہ اس نے گویا تمام انساں کو قتل کر ڈالا اور جس نے کسی ایک جان کو بچالیا، اس نے گویا تمام انسانوں کو

بچالیا۔)

اس آیت نے انسانی جان کی قدر و قیمت کو واضح کر دیا کہ ایک جان بھی اللہ کے نزدیک تمام انساں کی جانوں کے برابر ہے؛ لہٰذا جو ایک جان کو بھی قتل کرتا ہے وہ گویا تمام دنیائے انسانیت کو قتل کرنے کے برابر جرم کا مرتکب سمجھا جاتا ہے، اسی طرح ایک جان کو بچالینا بھی بڑا کار خیر و باعث اجر و ثواب ہے گویا کہ اس نے تمام انسانوں کی جانوں کا تحفظ کیا۔

لہٰذا ڈاکٹر حضرات کا کام یہ ہونا چاہیے کہ وہ ہر صورت میں مریض کی تیمارداری و دوا و علاج کا سلسلہ جاری رکھتے ہوئے اپنی بساط بھر کوشش اس کو بچانے کے لیے کریں، نہ یہ کہ اس کو مارنے کی کوشش کریں۔

سلبی یوتھینیزیا [Passive Euthanasia]

یہ ساری بحث اس یوتھینیزیا کے متعلق تھی جس کو ''عملی یوتھینیزیا'' کہا جاتا ہے، اور اس کی دوسری صورت جس کو ''سلبی یوتھینیزیا'' کہتے ہیں، جس میں ڈاکٹر صرف یہ کرتا ہے کہ اسباب علاج و معالجہ ترک کر دیتا ہے اور ان تدابیر کو روک لیتا ہے جو مریض کی زندگی کو بظاہر جاری رکھنے والے ہیں۔

اس کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں سب سے پہلے یہ جاننے کی ضرورت ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے جان و صحت کے تحفظ کی کیا حیثیت ہے؟ فقہائے کرام کی تصریحات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تحفظ جان کے لیے جو اسباب و تدابیر اختیار کیے جاتے ہیں، ان کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جن پر اس تحفظ کا ترتب یقینی ہے، جیسے کھانا، پینا وغیرہ کہ جب انسان کو بھوک و پیاس لگے اور وہ تحفظ نفس کے لیے ان کو اختیار کرے تو یقینی طور پر عادۃ اللہ کے مطابق اس کو تحفظ حاصل ہو جاتا ہے، اور دوسرے

اسباب وہ جن پر تحفظ جان کا ترتب ظنی ہے یقینی نہیں، جیسے صحت کے لیے دوا و علاج کہ اس سے صحت ہو کر جان کا تحفظ یقینی نہیں ہے؛ بل کہ محض ظنی ہے۔ پھر ان دونوں قسم کے اسباب کا حکم بھی مختلف ہے، جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے ان کا حکم یہ ہے کہ ان اسباب کا اختیار کرنا واجب ہے اور اگر بھوک و پیاس کی شدت کے باوجود کسی نے ان کو اختیار نہیں کیا حتی کہ حرام چیز سے بھی پرہیز کیا اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوگئی تو وہ گنہ گار ہوگا اور اس کو خود کشی کا مجرم قرار دیا جائے گا۔ اس کے برخلاف دوسری قسم کے اسباب اختیار کرنا لازم و واجب نہیں؛ بل کہ سنت یا جائز ہے، لہٰذا ان کو ترک کرنا بھی جائز ہے۔ جیسے بیماری کا علاج کرانا سنت یا جائز ہے، واجب نہیں، اور اس کے اسباب کو ترک کرنے میں کوئی حرج و مضائقہ نہیں۔ ان کے ساتھ ایک قسم اسباب کی وہ بھی ہے جس کو وہمی کہا گیا ہے، کہ ان پر مسبب کا ترتب محض وہمی ہے، جیسے تعویذ گنڈے اور جلانے سے علاج وغیرہ۔ ان کا اختیار نہ کرنا افضل اور شرط توکل ہے۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

" اعلم بأن الأسباب المزيلة للضرر تنقسم إلى مقطوع به كالماء المزيل لضرر العطش والخبز المزيل لضرر الجوع، وإلى مظنون كالفصد والحجامة وشرب المسهل وسائر أبواب الطب، .... وإلى موهوم كالكي والرقية، أما المقطوع به فليس تركه من التوكل بل تركه حرام عند خوف الموت ، وأما الموهوم فشرط التوكل تركه إذ وصف به رسول الله المتوكلين وأما الدرجة المتوسطة وهي المظنونة كالمداواة بالأسباب

الظاهرة عند الأطباء ففعله ليس مناقضا للتوكل بخلاف الموهوم و تركه ليس بمحظور بخلاف المقطوع به ، بل يكون أفضل من فعله في بعض الأحوال و في حق بعض الأشخاص فهو على درجة بين الدرجتين." (۱)

اسی اصول پر متعدد حضرات فقہا نے لکھا ہے کہ اگر ڈاکٹر نے کسی مریض کے لیے کوئی علاج تجویز کیا؛ مگر مریض نے اس کو نہیں اپنایا اور اس کی وجہ سے وہ مر گیا تو وہ گناہ گار نہیں ہوگا۔ (۲)

مبسوط میں امام سرخسی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"ومن امتنع من التداوی حتی مات لم يأثم، لانه لا يتيقن بأن هذا الدواء يشفيه ولعله يصح من غير علاج". (۳)

شامی نے لکھا ہے:

" فإن ترک الأکل والشرب حتی هلک فقد عصی لأن فيه إلقاء النفس إلى التهلكة وإنه منهي عنه في محكم التنزيل، بخلاف من امتنع من التداوی حتی مات إذ لا يتيقن بأنه يشفيه." (۴)

لہٰذا اگر "سلبی یوتھینیزیا" کو محض ترک علاج قرار دیا جائے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے کہ ڈاکٹر ایسے حالات سے دوچار مریض کو سلبی یوتھینیزیا سے کام لیتے

---

(۱) الفتاوی الهندية: ۳۵۵/۵

(۲) فتاوی هنديه: ۳۵۵/۵، مجمع الانهر: ۱۱۶/۸

(۳) مبسوط: ۱۸۶/۵

(۴) شامی: ۳۳۸/۶

ہوئے اپنے حال پر چھوڑ دے اور کوئی علاج نہ کرے۔

لیکن اس سلسلے میں دو پہلو اور ہیں جن پر توجہ دینا چاہیے، ایک تو یہ کہ بعض حضرات معاصرین نے یہاں یہ سوال اٹھایا ہے کہ کیا سلبی یوتھینز یا محض ترک علاج ہے یا کف عن العلاج؟

حقیقت یہ ہے کہ حضرات فقہائے کرام نے ان دونوں میں فرق کا لحاظ رکھا ہے، ترک تو یہ ہے کہ کوئی کام نہ کیا جائے، جس میں قصد و نیت کو دخل نہیں ہوتا، جیسے ایک شخص نماز پڑھتا ہے تو اس وقت بہت سے گناہ کے کاموں سے باز رہتا ہے، اسی طرح اندھا شخص نامحرم کو دیکھنے سے محفوظ ہے، مگر ان گناہوں سے بچنے و باز رہنے پر ان لوگوں کو ثواب نہیں ہے، کیوں کہ یہ محض ترک گناہ ہے، جس میں ان گناہوں سے بچنے کا کوئی قصد و ارادہ شامل نہیں، اس کے برخلاف کف یہ ہے کہ کسی کام کو بالقصد چھوڑ دیا جائے اور یہ ظاہر ہے کہ اس میں نیت و ارادے کو دخل ہوتا ہے، اس لیے اس پر ثواب و عقاب بھی جاری ہوتا ہے، اچھے کام کے چھوڑنے پر عقاب اور برے کام کے چھوڑنے پر ثواب۔

امام ابن نجیم مصری رحمہ اللہ نے ”الاشباہ والنظائر“ میں اس سلسلے میں اچھی بحث کی ہے، اس میں وہ لکھتے ہیں:

”وأما التروک کترک المنهي عنه فذکروه في الأصول في بحث ما تترک به الحقيقة عند الکلام علی حديث ” إنما الأعمال بالنيات“ فذکروه في نية الوضوء و حاصله أن ترک المنهي عنه لا تحتاج إلی النية للخروج عن عهدة النهي وأما لحصول الثواب فإن کان کفا وهو

أن تدعوه النفس به قادراً على فعله فيكف نفسه عنه خوفا من ربه فهو مثاب وإلا فلا ثواب على ترک الزنا وهو يصلي ولا يثاب العنين على ترک الزنا ولا الأعمى على ترک النظر إلى المحرم.'' (۱)

اس اصول کی روشنی میں بعض معاصرین کی رائے یہ ہے کہ ''سلبی یوتھینز یا'' میں چوں کہ ڈاکٹر محض ترک علاج نہیں؛ بل کہ کف عن العلاج کا مرتکب ہوتا ہے، اس لیے یہ جائز نہیں، کیوں کہ علاج اس کی ذمہ داری ہے اور اس کا ترک بالقصد مریض کو ہلاکت کی طرف لے جانا ہے۔

مگر احقر کی رائے اس سلسلے میں اس سے مختلف ہے، وہ یہ کہ علامہ ابن نجیم کی بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ محض ترک اور کف میں بڑا فرق ہے؛ لیکن غور یہ کرنا ہے کہ حضرات فقہائے کرام نے جہاں علاج معالجے کا ذکر کرتے ہوئے اس کو ان اسباب میں شمار کیا ہے جن کا اختیار کرنا لازم وضروری نہیں؛ بل کہ جائز یا سنت ہے، وہاں ان کی مراد ترک علاج سے کیا ہے؟ کیا محض ترک جو بلا قصد ہوتا ہے یا وہ ترک جس کو کف سے تعبیر کیا گیا ہے؟ جب ہم اس پر غور کرتے ہیں تو یہ بات واضح طور پر سامنے آجاتی ہے کہ ان کی مراد اس سے کف عن العلاج ہی ہے، نہ کہ محض ترک، مثلا مبسوط کی جو عبارت پیش کی گئی، اس میں ہے کہ:

''ومن امتنع من التداوی حتى مات لم يأثم ، لأنه لا يتيقن بأن هذا الدواء يشفيه و لعله يصح من غير علاج''. (۲)

(۱) الاشباه النظائر

(۲) مبسوط: ۱۸۶/۵

اسی طرح شامی کی عبارت گزری ہے:

" فإن ترک الأکل والشرب حتی هلک فقد عصی لأن فیه إلقاء النفس إلی التهلکة و إنه منهي عنه في محکم التنزیل، بخلاف من امتنع من التداوی حتی مات إذ لا یتیقن بأنه یشفیه." (۱)

ان میں "امتنع" کا لفظ صاف اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں مراد بالقصد علاج سے رک جانا ہے، یہ نہیں کہ مریض نے بلا قصد علاج کو ترک کر دیا تھا یا یہ کہ علاج کی جانب دھیان نہیں دیا تھا؛ بل کہ یہ مراد ہے کہ علاج کی جانب توجہ دلانے کے باوجود اس نے خود کو علاج سے روک لیا تھا۔ جب یہ بات واضح ہو گئی کہ فقہاء کی عبارات میں کف عن العلاج کو جائز قرار دیا گیا ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ "سلبی یوتھینیز یا" کو اگر ہم محض ترک نہیں؛ بل کہ کف عن العلاج بھی تسلیم کر لیں تو بھی فقہا کے نزدیک یہ جائز ہے۔ لہٰذا ترک و کف کے مابین فرق ہونے کے باوجود یہ ثابت نہیں کہ کف عن العلاج کوئی گناہ ہے۔ لہٰذا اس کو "کف عن العلاج" ہونے کے وجہ سے گناہ قرار دینا احقر کے نزدیک محل نظر ہے۔

رہی علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ کی عبارت تو اس کا حاصل احقر کے نزدیک یہ ہے کہ ایک ہوتا ہے بالقصد کسی چیز کو ترک کرنا اور ایک ہوتا ہے بلا قصد کسی چیز کا چھوٹ جانا، دونوں میں حکم شرعی کے لحاظ سے فرق ہے، بالقصد ترک پر ثواب وعقاب کا معاملہ ہوتا ہے، جب کہ بلا قصد کسی چیز کا چھوٹ جانا مدار حکم نہیں۔ لہٰذا جو چیز شرعا فرض و واجب ہو اس کا بلا قصد ترک گناہ نہ ہوگا اور بالقصد ترک گناہ ہوگا اور جو چیز شرعا جائز

(۱) شامي:٦/ ٣٣٨

ہواس کا ترک خواہ بالقصد ہو یا بلا قصد دونوں جائز ہوگا اور جو چیز شرعاً ممنوع وحرام ہو اس کا ترک بلا قصد ہو تو اس پر ثواب نہ ہوگا اور بالقصد ہو تو ثواب ہوگا۔

اب غور یہ کرنا ہے کہ زیر بحث طریق علاج میں کونسی بات پائی جاتی ہے؟ تو یہ ظاہر ہے کہ یہاں ترک کسی شرعی واجب وفرض کا نہیں ہے؛ بل کہ ایک جائز کام کا ترک یا اس سے کف ہو رہا ہے، لہٰذا یہ ترک خواہ بالقصد ہو یا بلا قصد جائز ہوگا، ہاں اگر علاج معالجے کو شرعاً واجب وفرض مانا جائے تو پھر کہا جاسکتا ہے کہ یہ ترک علاج حرام ہے، مگر یہ بات شرعی لحاظ سے ثابت نہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ ''سلبی یوتھینیز یا'' کا حکم جواز کا ہے۔

دوسرا پہلو یہ قابل غور ہے کہ بہت سے شفا خانوں میں اور بعض ڈاکٹر لوگوں کے یہاں بسا اوقات مریض کو علاج کے نام سے لوٹا بھی جاتا ہے اور مختلف قسم کے آلات مریض کو لگا کر یہ باور کرایا جاتا ہے کہ اس کا علاج ہو رہا ہے؛ جب کہ مریض کو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا؛ بل کہ مزید تکلیف ہی گزرتی ہے، اگر ہم علاج معالجے کو اس صورت میں بھی لازم قرار دیں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مریض کا علاج ہونا تو موہوم رہے گا، لیکن ڈاکٹروں اور اسپتالوں کا مفاد یقینی ہوگا۔

والله أعلم وعلمه أتم وأحكم

محمد شعیب اللہ خان

۲۴/ جمادی الاولی/۱۴۳۳

دعائے سری وجہری

پر ایک محققانہ نظر

کلمات

حضرت مولانا عبدالجمیل صاحب باقوی رحمہ اللہ

(ناظم جمعیۃ علماء ہند وانمباڑی)

الحمدللّٰه و کفی و سلام علی عباده الذین اصطفیٰ

شریعت نے جن احکام کی ذمہ داری مسلمانوں پر عائد کی ہے، ان میں کلمہ طیّبہ کی شہادت کے بعد نماز کا درجہ اولین ہے، نماز اجتماعی ہو یا انفرادی تکبیر تحریمہ سے شروع ہوکر تسلیم پر ختم ہوجاتی ہے، نماز کے اندر اور باہر کے ارکان وشرائط میں کسی بھی قسم کی کمی ہو تو قطعاً نماز نہیں ہوتی، واجبات، سنن ومستحباب جن کی شریعت نے نشاندہی کی ہے وہ ظاہر ہیں، اور جن حقائق کا ذکر کیا گیا ہے، ان میں امت کے کسی بھی فقہی مسلک کا اختلاف نہیں ہے، البتہ سورہ فاتحہ کی قرأت پر فرض وواجب کی اصطلاح فقہ حنفی وشافعی وغیرہ میں زیر بحث آسکتی ہے، ہاں قرأۃ خلف الامام فاتحہ ایک بنیادی مسئلہ ہے، جس میں صرف حنفی فقہ کے عاملین اپنا انفرادی حق حدیث ہی کی بنا پر محفوظ رکھتے ہیں۔

زیر نظر رسالہ میں جس مسئلہ پر بحث کی گئی ہے وہ بعد نماز دعا بالجہر کا مسئلہ ہے جس کو بعض مصالح پسند حضرات نے نزاعی مسئلہ بنادیا ہے اور رواج عام کی وجہ سے وہ

نماز کا ایک داخلی مسئلہ بن گیا ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ نے لکھا ہے کہ اگر کسی سنت غیر مؤکدہ اور مستحب فعل پر کثرت سے التزام ہونے لگے تو اس کو گاہے چھوڑ دینا چاہئے، تاکہ اس کی حقیقت فرض کے روبرو واضح ہو جائے اور جو مسنون منصوص ہی نہ ہو اس کی حقیقت واضح ہے، دُعا کی فضیلت اپنی جگہ مسلم ہے اور آپ کو اختیار رہے کہ گھنٹوں بیٹھ کر تسبیحات اور دعائیں اپنی اپنی کرتے رہیں، نہ امام کو آپ مجبور کریں نہ امام آپ کو مجبور کرے، نماز ختم ہوگئی، آپ کیوں بیٹھے امام کو دیکھ رہے ہیں؟

بعض جگہ بعد سلام زور سے ''الحمدللہ'' پھر خاموشی طاری ہو جاتی ہے اور آخر میں ''والحمدللہ رب العالمین'' یہ بھی مناسب نہیں، امام اپنی دعا کرے، مقتدی اپنی دعا کریں، بعض جگہ؛ بل کہ اکثر جگہ لمبی لمبی غیر ماثور دعاؤں کو زور زور سے پڑھتے ہیں اور مسبوق (پیچھے نماز پوری کرنے والوں) کی نمازوں میں خلل کا وبال اپنے سر لیتے ہیں۔ عزیزم مولوی محمد شعیب اللہ صاحب نے جس مسئلہ ''دعاء بعد الصلوۃ الفریضۃ'' پر بحث فرمائی ہے وہ اپنی جگہ حق و صداقت کی حامل ہے۔

اللہ تعالیٰ قبول کرے اور ہم سب کو اپنی مرضیات پر چلنے کی توفیق دے۔

(مولانا)

محمد عبدالجمیل خطیب باقوی

ناظم جمعیۃ علماء ہند وانمباڑی

التقریظ

حضرت مولانا ذاکر حسن صاحب عبیدی دامت برکاتہم

الحمدللہ و کفیٰ وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ امابعد:

میں نے رسالہ "التحقیق الحری فی ندب الدعاء الخفی" مصنفہٗ مولانا محمد شعیب اللہ صاحب مفتاحی حرفاً حرفاً سنا، ماشاء اللہ اپنے موضوع پر محققانہ کلام فرمایا ہے، اور میں اس سے دعاء جہری کے بدعت ہونے میں بالکل متفق ہوں اور میرے نزدیک مروجہ دعاء جہری محدثات بدعیہ میں سے ہے۔

اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو صحیح طریقہ اختیار کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

ابوالناصر ذاکر حسن عبیدی
(غفراللہ لہٗ)

التقريظ

حضرت استاذی مولانا مفتی مہربان علی صاحب مدظلہ العالی
(مفتی وصدر مدرس مدرسہ امداد الاسلام ہرسولی مظفرنگر)

الحمدللّٰہ المنعم الجواد الذی لارادّلفضله والصلوة والسلام على سيدالاولين والآخرين سيدنا ومولانامحمدو آله واصحابه الطاهرين وبعد.

إنى قد طالعت الرسالة المساة "القضآء لدفع نزاع الدعآء بين الجهروالخفآء" الفاضل النبيل، البارع الذكى، الفائق على أصحابه "المولوى محمدشعيب الله خان الحنفى" صانه اللّٰه تعالىٰ عن كل شروفساد،فرأيتهاصحيحةً نافعةً نافذةً عنداولى الالباب ومن خالفه فقدخالف اهل السنة بلاارتياب.

فجزاه اللّٰه تعالىٰ خيرالجزآء والثواب فى يوم الحشر والحساب وهواعلم بالحق والصواب واليه المرجع والمآب .

فقط

كتبه االاحقر مهربان على عفى عنه
خادم التدريس بالمدرسة العربية،إمدادالإسلام
هرسولى مظفرنغر، يوبى

نوٹ: یہ تقریظ حضرت استاذی دامت برکاتہم نے میرے اصل عربی مختصر رسالہ پر تحریر فرمائی تھی اس وقت اس کا یہی نام تجویز ہوا تھا جو حضرت نے تحریر فرمایا ہے۔ پھر میں نے اس کا "التحقیق الحری" نام رکھا جس میں بعض چیزوں کا اضافہ ہوا تھا اور اردو ترتیب میں تو بہت کچھ اضافہ وترمیم ہوئی ہے، جیسا کہ مقدمہ میں بھی اس کا اظہار کیا گیا ہے۔ فقط: محمد شعیب اللہ خان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقدمۂ کتاب

الحمدللّٰہ الذی یعلم السر و الخفی و الصلوۃ و السلام علی افضل اولی النھی و علی آلہ و اصحابہ الذین ھم بدور الھدیٰ.

امابعد: یہ ایک رسالہ ہے جس میں دعاء ''سری'' کا مندوب و مستحب ہونا اور مروجہ دعا ''جہری'' کا بدعت ہونا قرآن، حدیث اور فقہ کی روشنی میں ثابت کیا گیا ہے اور اس کے لکھنے کی وجہ یہ ہوئی کہ جب بعض جگہوں پر مستحب و مندوب طریقہ پر دعاء سری کی گئی تو عوام میں ایک ہیجان وتردد پیدا ہوگیا، کیوں کہ انہوں نے اس کو رواج ورسم کے خلاف پایا، اور بعض جگہ دعاء جہری کو اس درجہ تک پہنچا دیا گیا ہے کہ جب وہاں طریق مستحب کو اختیار کرتے ہوئے سری دعا کی گئی تو فساد و نزاع تک نوبت پہنچی اور بعض جگہ اس امام کو جو سری دعاء کرتا ہے برطرف کردیا گیا اور امامت سے الگ کردیا گیا۔

یہ سب حالات دیکھ کر خیال ہوا کہ اس فساد عقیدہ وعمل کی اصلاح نہایت ضروری ہے، چناں چہ راقم السطور نے ایک رسالہ عربی میں لکھ کر حضرت مرشدی مسیح الامت دامت برکاتہم کی خدمتِ اقدس میں پیش کیا، حضرت نے دیکھ کر فرمایا کہ عربی میں نفع عام نہیں ہوتا، اس لیے اس کو اُردو میں منتقل کردیا جائے، اسی حکم کی تعمیل میں یہ اُردو رسالہ لکھا جارہا ہے، جو ترتیب کے لحاظ سے عربی رسالہ سے مختلف ہے، نیز بعض جگہ مضامین میں ترمیم و اضافہ بھی ہوا ہے، اس رسالہ کو میں نے چند فصول پر

مرتب کیا ہے۔

فصل اول میں دعاء سری کا استحباب ہونا ثابت کیا گیا ہے، دوسری فصل میں دعاء سری کے فوائد عظیمہ بیان کیے گئے ہیں، تیسری فصل میں ان حضرات کے دلائل کے جوابات دیئے گئے ہیں جو دعاء میں جہر کو افضل قرار دیتے ہیں، چوتھی فصل میں دعاء جہری کے احکام بالتفصیل مذکور ہیں۔

ناظرین کرام سے گذارش ہے کہ اگر کچھ سہو وخطا پائیں تو دامنِ عفو میں جگہ دے کر اطلاع دینے کی زحمت گوارہ فرمائیں اور اپنی دعوات صالحہ میں احقر کو فراموش نہ کریں۔

فقط

محمد شعیب اللہ خان المفتاحی

آرمسٹرانگ روڈ، محلّہ بیدواڑی، بنگلور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فصل اول

دعا میں سر و اخفا کا مستحب ہونا

اصل و افضل دعاء میں سر و اخفاء ہی ہے؛ بل کہ سر و اخفاء تمام ہی اذکار و ادعیہ میں اصل اور مندوب و مستحب ہے اور دعاء سری کا مستحب ہونا، قرآن، حدیث اور اجماع سب سے ثابت ہے، جس سے خود بخود دعاء میں جہر کا غیر مستحب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ ذیل میں ہم دلائلِ شرعیہ ذکر کرتے ہیں۔

دلائل قرآنیہ

سب سے پہلے ہم قرآنی دلائل ذکر کرتے ہیں:

(۱) ﴿اُدْعُوْا رَبَّکُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْیَۃً اِنَّہٗ لاٰیُحِبُّ الْمُعْتَدِیْنَ﴾ (الاعراف: ۵۵)

(اپنے رب سے گڑگڑا کر اور آہستہ سے دعاء کرو، بلاشبہ اللہ تعالیٰ حد سے گذر جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)

اس آیت شریفہ میں حضرت حق جل مجدہ نے دعا کا حکم دیتے ہوئے لفظ

''خفیۃ'' کو بصراحت ذکر فرمایا ہے، اور بلاغت کا قاعدہ ہے کہ کلام میں اگر قید مذکورہ ہو تو قید ہی مقصودِ کلام ہوتی ہے، لہٰذا مقصودِ باری تعالیٰ خفیۃً دعاء کا امر کرنا ہے نہ کہ مطلق دعاء کا، پس اس آیت سے صاف معلوم ہوا کہ دعا میں اخفاء مقصود و مطلوب ہے، لہٰذا یہ مندوب واصل ہے۔

چناں چہ امام فخر الدین الرازی رَحِمَہُ اللہُ اپنی تفسیر کبیر میں اسی آیت کے تحت فرماتے ہیں:

''اعلم ان الاخفاء معتبرفی الدعاء ویدل علیه وجوہ، الاول هذه الآیة فانهانزل علی أنه تعالی اَمَرَ بالدعاء مقروناً بالاخفاء وظاهرالامرِ الوجوبُ فان لم یحصل فلااقل من کونه ندباً.'' (۱)

(جاننا چاہئے کہ دعاء میں اخفا کا اعتبار کیا گیا ہے اور اس پر بہت سے دلائل ہیں، اول یہی آیت ہے کہ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دعا کا حکم اخفا کے ساتھ ساتھ دیا ہے اور ظاہر امر وجوب کے لیے ہوتا ہے، اگر وجوب حاصل نہ ہو تو استحباب سے تو کم نہیں)

حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے مطلق دعا کا حکم نہیں فرمایا؛ بل کہ اس دعا کا امر فرمایا ہے جو اخفاء کے ساتھ مقرون ہو، اور امر کا اصل تقاضا تو یہ ہے کہ آہستہ دعاء کرنا واجب ہو کیوں کہ اصول فقہ کا قاعدہ ہے کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے اور اگر بعض دوسرے دلائل کی وجہ سے وجوب حاصل نہ ہو تو پھر استحباب تو حاصل ہو ہی جائے گا، لہٰذا دعاء کا اخفاء کرنا مستحب ومندوب ہوگا، اس سے کم نہیں ہوگا۔

---

(۱) تفسیر کبیر: ۱۳/۱۴۶

(۲) ﴿وَاِذَاسَأَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّی فَاِنِّی قَرِیبٌ اُجِیْبُ دَعْوَۃَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ﴾ (البقرۃ :۱۸٦)

(اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ) اے نبی ا! جب میرے بندے آپ سے سوال کریں میرے بارے میں تو (آپ کہہ دیجئے) کہ میں قریب ہوں میں دعاء کرنے والے کی دعاء جب وہ دعاء کرے قبول کرتا ہوں۔)

اس آیتِ شریفہ کے شانِ نزول سے پتہ چلتا ہے کہ اس آیت میں بھی دعاء میں آواز پست کرنے اور بلند نہ کرنے کی تلقین وتعلیم کی گئی ہے۔ چناں چہ **المحدث البغوی** نے **معالم التنزیل** (۱/۳۷) میں حضرت ضحاک سے اور علامہ سیوطی رحمۃ اللہ نے جلالین میں علامہ بیضاوی رحمۃ اللہ نے اپنی تفسیر بیضاوی میں اور حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ نے بدائع الفوائد میں اس کا شان نزول یہ بیان کیا ہے کہ (بعض) صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ یارسول اللہ! کیا ہمارا رب ہم سے قریب ہے کہ ہم اس سے مناجات وسرگوشی کریں یا ہم سے دور ہے کہ ہم اس کو ندادیں اور پکاریں؟

اس سوال کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت حق جل مجدہ کو پکارنے اور آواز دینے کی ضرورت نہیں کیوں کہ وہ قریب ہے۔ لہٰذا مناجات وسرگوشی پر اکتفاء کرنا چاہیے۔

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ اس شان نزول کو نقل کرکے فرماتے ہیں:

"وَھٰذَایَدُلُّ علی إرشادھم المناجاۃ فی الدُّعاء لا لِلنّداءِ الذی ھو رفع الصوت فإنھم عن ھذا سألوا، فأجیبوا بأنَ

ربَّهُمْ تباركَ وَتعالىٰ قريبٌ لايحتاجُ في دعائه الى النداء وإنما يسأل مسئلة القريب المناجي لا البعيد المنادى." (۱)

(یہ شان نزول اس پر دلالت کر رہا ہے کہ صحابہ کرام کو دعاء میں مناجات (سرگوشی) کی تعلیم دی گئی ہے نہ کہ ندا دینے کی، جو آواز بلند کرنے کا نام ہے کیوں کہ انہوں نے اسی کے بارے میں سوال کیا تھا، پس ان کو یہ بتلایا گیا ہے کہ ان کا رب قریب ہے، اس سے دعاء کرنے میں اس کو پکارنے یا چلاّنے کی ضرورت نہیں، لہذا اس سے قریب سے سرگوشی کرنے والے کی طرح مانگے نہ کہ دور سے پکارنے والے کی طرح)۔

اس آیت سے بھی دعاء میں اخفاء کا اصل و مستحب ہونا؛ بل کہ مامور بہ ہونا خوب واضح ہو گیا۔

(۳) ﴿ذِكرُ رَحْمتِ رَبّكَ عَبْدَهُ زَكَرِياً اِذنادىٰ رَبَّهُ نِداۤءً خَفِياً﴾ (مريم:۳۲)

(یہ تذکرہ ہے تیرے پروردگار کی اپنے بندے زکریا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) پر رحمت کا جب کہ انہوں نے اپنے رب کو آہستہ آواز سے پکارا تھا)۔

حضرت زکریا عَلَيْهِ السَّلَامُ نے آخری عمر میں جو دعاء کی تھی کہ میں بوڑھا ہو گیا ہوں، میرے بال پک گئے ہیں اور ہڈیاں ضعیف و ناتواں ہو چکی ہیں۔ یہ دعاء جیسا کہ حضرت حق جل مجدہ نے تشریح فرمائی ہے، اخفاء اور پست آواز سے کی تھی۔

یہ اللہ تعالیٰ کو اس قدر پسند آیا کہ اس دعاء سری کا مقام و مدح و تعریف میں تذکرہ

(۱) بدائع الفوائد: ۳/۵۱۹

فرمایا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آہستہ دعاء کرنا اللہ تعالیٰ کو محبوب و پسند ہے۔ لہٰذا دعائے خفی وسری مستحب ہوگی۔

ایک شبہ اور جواب

اگر کسی کو شبہ ہو کہ آیت میں کہا گیا ہے کہ حضرت زکریا عَلَیْہِ السَّلَام نے نداء دی، جو اس طرف مشیر ہے کہ دعاء میں آواز بلند کی گئی تھی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ عرف کے لحاظ سے اگرچہ نداء اس دعاء کو کہتے ہیں جس میں آواز بلند کی گئی ہو، لیکن لغت کے لحاظ سے لفظ نداء عام ہے اور مطلق دعاء کے لیے استعمال ہوتا ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ یہاں لفظ نداء لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے، یہی وجہ ہے کہ نداء کو خفی سے موصوف ومقید کیا ہے، ورنہ پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ ندا بمعنی عرفی لے کر اس کو خفی سے مقید بھی کریں۔ (فافهم)

دلائل حدیثیہ

قرآن کے بعد نمبر ہے احادیث وراویات کا اور ان میں بھی دعاء وذکر کے خفی وسری ہونے کو مستحب وافضل بتایا گیا ہے۔

(۱) حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جب بلند آواز سے تکبیر کہی اور اللہ کو پکارا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر تنبیہ کرتے ہوئے فرمایا:

"اِرْبعوْاعَلیٰ اَنْفُسِکُمْ اِنَّکُمْ لاتَدْعُوْنَ اَصَمَّ ولاغَائِباًاِنَّکُمْ تَدْعُوْنَ سَمِیْعاً اَقْرَبَ اِلیٰ اَحَدِکُمْ مِنْ عُنُقِ رَاحِلَتِه (او کماقال)." (۱)

(اپنی جانوں پر رحم کرو تم کسی بہرے اور غائب کو نہیں پکار رہے ہو؛ بل کہ تم تو سمیع اور قریب کو پکار رہے ہو جو تم سے ہر ایک کے اس سے زیادہ قریب ہے جتنا کہ کوئی اپنی سواری کی گردن سے قریب ہوتا ہے)

اس حدیث میں صحابہ کرام کو بلند آواز سے تکبیر کہنے پر جو کہ دعاء ہی ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تنبیہ فرمائی ہے اور اس پر کراہت کا اظہار فرمایا۔ معلوم ہوا کہ دعاء میں آواز کا بلند کرنا محبوب نہیں؛ بل کہ آواز کا پست کرنا ہی افضل ومحبوب ہے۔

ایک شبہ کا جواب

اگر کوئی کہنے لگے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "اربَعُوا علیٰ انفسِکُمْ"

---

(۱) بخاری: ۲۷۷۲، مسلم: ۴۸۷۴

سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نہی شفقت ہے تو اس سے جہر کی کراہت و عدم مشروعیت کیسے لازم آئی؟ تو میں کہتا ہوں کہ یہ اگر نہی شفقت ہے تو بلا شبہ جہر کی عدم مشروعیت اس سے ثابت نہیں ہوتی اور نہ ہم اس کی عدم مشروعیت کے قائل و مدعی ہیں؛ بل کہ ہم جہر کی مشروعیت و جواز پر آگے مستقل فصل میں بحث بھی کریں گے؛ لیکن یہاں اس فصل میں ہمیں صرف یہ ثابت کرنا ہے کہ جہر مطلقاً افضل و مستحب نہیں؛ بل کہ واقعہ اس کے خلاف ہے اور اس حدیث سے ہمیں صرف اس قدر بات اخذ کرنی ہے کہ اگر جہر مطلقاً افضل ہوتا اور شرع میں کوئی درجہ استحباب و ندب رکھتا تو بہ طور شفقت ہی سہی اس سے منع کیسے کیا جاتا، کیوں کہ ایسی چیز سے منع کرنا گویا ایک اچھی چیز سے روکنا ہے حالاں کہ ایسا ممکن نہیں۔

حاصل یہ کہ نہی شفقت بھی اسی فعل پر ہوگی جو محمود و مستحب فی نفسہٖ نہ ہو۔ پس جہر بالدعاء بھی مستحب نہ ہوگا؛ بل کہ محض جائز ہوگا، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔ (فافہم)

(۲) مسند ابویعلی میں بروایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کیا ہے:

”وہ ذکر خفی جس کو فرشتے بھی نہ سن سکیں ستر درجہ دو چند ہوتا ہے۔ جب قیامت میں حق تعالیٰ شانہ تمام مخلوق کو حساب کے لیے جمع فرمائیں گے اور کراماً کاتبین اعمال نامے لے کر آئیں گے تو ارشاد ہوگا کہ فلاں بندہ کے اعمال دیکھو اور کچھ باقی ہے؟ وہ عرض کریں گے کہ ہم نے کوئی بھی ایسی چیز نہیں چھوڑی جو نہ لکھی ہو اور محفوظ نہ ہو تو ارشاد ہوگا کہ ہمارے پاس اس کی ایسی نیکی ہے جو تمہارے علم میں نہیں، وہ ذکر خفی ہے۔“(۱)

---

(۱) مسند أبي يعلى: ۱۸۲/۸

(۳) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی سے منقول ہے:

''جس ذکر کو فرشتے بھی نہ سن سکیں وہ اس ذکر پر جس کو وہ سن لیں ستر درجے بڑھا ہوا ہے۔''(۱)

(۴) حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں:

''بہترین ذکر، ذکر خفی ہے اور بہترین رزق وہ ہے جو کفایت کا درجہ رکھتا ہو۔''(۲)

(۵) ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کیا گیا ہے:

''اللہ کو ذکر خامل سے یاد کیا کرو، کسی نے دریافت کیا کہ ذکرِ خامل کیا ہے؟ ارشاد فرمایا کہ مخفی ذکر۔''(۳)

(۶) حضرت عبادہ ابن الصامت رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے:

''بہترین ذکر ذکر خفی ہے اور بہترین رزق وہ ہے جو کافی ہو جائے۔''(۴)

ان پانچ روایات کو حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب رحمہ اللہ نے بھی اپنی کتاب فضائل ذکر میں نقل فرمایا ہے اور آخری روایتِ عبادۃ کے بارے میں لکھا ہے:

---

(۱) ابن ابی شیبہ :۶/۸۵،شعب الایمان :۱/۴۰۷

(۲) صحیح ابن حبان :۳/۹۱،موارد الظمآن :۱/۵۷۷،ابن ابی شیبہ :۷/۸۴

(۳) کتاب الزھد ابن مبارک: ۱/۵۰،الجامع الصغیر:

(۴) مسند احمد:۱/۱۸۰،مسندابویعلی :۲/۸۱،شعب الایمان :۷/۲۹۷

’’ابن حبان اور ابویعلی نے اس حدیث کو صحیح بتایا ہے۔ ان سب روایات سے بھی ذکر خفی کا افضل و بہتر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس میں اگرچہ ذکر کا بیان ہے؛ مگر یہ لفظ دعاء کو بھی شامل اور عام ہے؛ بل کہ ایک ابنِ حبان کی روایت میں یہ بھی آیا ہے کہ ’’خیر الدعاء الخفی‘‘ (کہ بہترین دعاء خفی وسری ہے)‘‘(۱)

(۷) « روی ابن السنی عن ابی امامة رضی اللّٰہ عنه مادنوتُ مِن رَسُولِ اللّٰہِ فِی دُبُرِ صَلوٰةٍ مَکتوبةٍ وَلاتطوّعٍ اِلّاسَمِعْتُه یقول اَللّٰھُمَّ اغفِرلِی ذُنُوبِی وَخَطَائِی کُلَّھَا اَللّٰھُمَّ انعِشْنِی وَاجْبُرْنِیْ وَاھْدِنِی لِصَالِحِ الاعمالِ والاخلاقِ اِنهٗ لایھدِی لِصَالِحِھَا وَلَایَصْرِفُ سَیِّھَا اِلَّا اَنْتَ. »(۲)

(محدث ابن السنی رحمہ اللہ نے حضرت ابوامامۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ فرمایا میں جب بھی فرض یا نفل نماز کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قریب ہوا تو ہمیشہ یہ دعا کرتے ہوئے سنا کہ اے اللہ! میرے گناہ اور تمام خطائیں معاف فرما دیجئے۔ اے اللہ! مجھے بلند کیجئے اور میرے نقصان کی تلافی فرمائیے اور مجھے عمدہ اعمال و اخلاق کی ہدایت فرمائیے کیوں کہ اچھے اعمال و اخلاق کی طرف آپ کے سوا کوئی ہدایت نہیں کر سکتا۔ اور نہ برے اعمال و اخلاق کو سوائے آپ کے کوئی ہٹا سکتا ہے۔)

(۱) اس حدیث کو بحوالہ بحر الرائق، فتح الملهم ۲/۵۲، میں نقل کیا گیا ہے
(۲) معجم کبیر طبرانی: ۸/۲۰۰

اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد آہستہ دعاء فرماتے تھے، ورنہ حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کو قریب سے سننے کی کیا ضرورت تھی۔ اور اس حدیث میں اس امر کی بھی تصریح ہے کہ یہ آپ کا دعاء سری کرنا فرض ونفل ہر دو نمازوں کے بعد تھا، صرف سنن ونوافل کے بعد کا عمل نہیں۔ نیز یہ بھی واضح رہے کہ یہ صحابی ابوامامہ رضی اللہ عنہ صرف ایک وقت کا یا کبھی کسی وقت کا نہیں؛ بل کہ آپ کا استمراری ودوامی فعل نقل کر رہے ہیں کہ جب بھی میں قریب ہو کر سنا تو آپ یہ پڑھتے ہوتے۔ معلوم ہوا کہ یہ آپ کا امر اتفاقی نہیں؛ بل کہ دوامی عمل ومعمول تھا۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے بدائع الفوائد میں اور امام رازی رحمہ اللہ نے تفسیر کبیر میں حضرت حسن بصری (۱) رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

”قال الحسن بین دعوة السر ودعوة العلانیة سبعون ضعفاً.“ (۲)

(حضرت حسن بصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علانیہ دعاء اور سری دعاء کے درمیان ستر درجوں کا فرق ہے)

حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کی شخصیت سے کون ناواقف ہوگا، سبھی جانتے ہیں

(۱) حافظ ابن قیم اور امام رازی نے اس جگہ مطلقاً بلا نسبت حسن لکھا ہے اور علماء نے فرمایا ہے کہ کتب تفسیر یا ابحاث تفسیر یہ میں حسن کا اطلاق کیا جائے تو مراد حسن بصریؒ ہوتے ہیں۔ اس لیے ہم نے یہاں حسن بصریؒ لکھ دیا ہے، پھر اس کے بعد جب معالم التنزیل للمحدث البغوی ۲۴/۸ دیکھا تو اس میں امام بغویؒ نے اس قول کو حسن بن علی رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ پس اگر یہ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے تو پھر اس کے وقوع حکمی ہونے میں کوئی کلام نہیں جب کہ اس کے بعد کے راویوں کا حال معلوم ہو جائے۔ فقط

(۲) بدائع الفوائد: ۳/۵۱۷ وتفسیر کبیر: ۱۴/۱۰۷

کہ آپ تابعی اور ایک بلند پایہ محدث اور وقیع النظر فقیہ تھے۔ان کا بیان ہے کہ دعاء سری میں ستر درجے زیادہ فضیلت ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مراتب کا فرق و درجات کا تفاوت کوئی رائے اور قیاس کی چیز نہیں ہے؛ بل کہ یہ امر غیر معقول محض نقل سے متعلق ہے۔ اس لیے حسن بصری رحمہ اللہ جو کہ سب کے نزدیک ثقہ ہیں ،اپنی طرف سے تو یہ نہیں کہہ سکتے؛ بل کہ کسی صحابی سے سن کر ہی کہہ سکتے ہیں اور صحابی بھی اس کو اپنی جانب سے نہیں کہہ سکتے ؛بل کہ وہ بھی سرکار دو عالم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہہ سکتے ہیں۔اس بنا پر یہ حکم کہ دعاء سری و جہری میں ستّر درجوں کا تفاوت ہے،مرفوع حدیث کے حکم میں ہوگا؛ کیوں کہ صحابہ کرام کے غیر قیاسی اقوال احادیث مرفوعہ کے حکم میں ہوتے ہیں جیسا کہ محدثین واصولیین نے تصریح کی ہے،لیکن چوں کہ یہاں صحابی کا نام مذکور نہیں ،اس لیے یہ حدیث مرسل کے حکم میں ہوگی؛ کیوں کہ مرسل اس روایت کو کہتے ہیں جس میں تابعی بلا واسطہ صحابی کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کریں۔

چناں چہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے ایک تابعی حضرت موسیٰ بن طلحہ رحمہ اللہ کا ایک غیر مدرک بالقیاس قول نقل کرکے اپنی کتاب ''التلخیص الکبیر'' میں فرمایا:

> ''قلت ھذاموقوف علیٰ موسیٰ بن طلحۃ ولکنّہ فی حکم المرفوع لان ھٰذا لایقال من قبل الرای فھوعلی ھذامرسل.'' (۱)

(میں کہتا ہوں کہ یہ (قول) موسیٰ بن طلحہ رحمہ اللہ پر موقوف ہے

(۱) التلخیص الحبیر: ۱/۳۴

لیکن یہ مرفوع کے حکم میں ہے؛ کیوں کہ بات رائے اور قیاس سے نہیں
کہی جاسکتی، پس اس بنا پر یہ مرسل ہے)

مطلب اس عبارت کا وہی ہے جو اوپر کی سطور میں ہم نے وضاحت سے لکھا ہے۔ پس یہ حسن بصری رَحِمَهُ اللهُ کا قول بھی مرسل حدیث کے حکم میں ہوگا اور مرسل کی حجیت کے سب قائل ہیں سوائے امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ کے اور امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ کے نزدیک بھی اگر مرسل دوسرے مرفوعات ومسندات سے یا آیتِ قرآنی سے یا فتاویٰ صحابہ سے مؤید ہو تو مقبول وقابل احتجاج ہوجاتا ہے اور یہاں ایک مرفوع صحیح حدیث بھی اس کی تائید کرتی ہے کہ حضرت انس رَضِیَ اللهُ عَنْهُ سے رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کا یہ قول ابوالشیخ نے بسند صحیح روایت کیا ہے کہ ایک سری دعاء ستّر جہری دعاؤں کے برابر ہے (کذافی العزیزی: ۲/۲۹) اس طرح جو روایات اوپر گذری ہیں وہ بھی اس قول کی تائید کرتی ہیں، پس یہ مرسل بھی سب کے نزدیک قابل احتجاج ہے۔ البتہ اتنی بات رہ جاتی ہے کہ حضرت حسن بصری رَحِمَهُ اللهُ کے بعد رواۃ کون ہیں اور کیسے ہیں اس کی مجھے تحقیق نہیں۔ پس اگر ان رواۃ کا ثقہ ہونا معلوم ہوجائے تو یہ روایت مرفوع حکمی مرسل ہوگی۔

ایک سوال اور جواب

یہاں کوئی یہ سوال کرسکتا ہے کہ اوپر کے بعض دلائل میں دعاء کا ذکر نہیں ہے۔ بل کہ تکبیر و ذکر اللہ کا بیان ہے اور ذکر ہی کے اخفاء کا استحباب ثابت ہوتا ہے نہ کہ دعاء سری کا تو پھر دعوی اور دلیل میں مطابقت نہ ہوئی کہ دعویٰ تو ہے دعاء سری کا مستحب ہونا اور دلیل میں ذکر سری کا مستحب ہونا ثابت کیا گیا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ دعاء بھی دراصل ایک ذکر ہی ہے؛ کیوں کہ دعاء کے

معنی طلب کرنے یا پکارنے کے ہیں اور دعاء میں اللہ کو پکارا جاتا ہے اور ذکر میں بھی اللہ کو پکارا جاتا ہے اور اس کو طلب کیا جاتا ہے، اس لیے ذکر کو دعاء کہا جاتا ہے۔ چناں چہ ایک حدیث میں ہے کہ ”افضل الدعاء الحمد للّٰہ“ یعنی اللہ کی تعریف کرنا سب سے افضل دعاء ہے۔ اس میں آپ نے الحمد للہ کو دعاء؛ بل کہ افضل دعاء فرمایا ہے۔ حالاں کہ الحمد للہ محض ثناء وذکر ہے۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ حمد محبت کو متضمن ہے کہ کسی کی تعریف اس سے محبت ہی کی وجہ سے کی جاتی ہے اور محبت طلب محبوب کے اعلیٰ انواع واقسام میں سے ہے، لہٰذا حمد کرنے والا اپنے محبوب کا طالب ہے، اس لیے حمد کرنے والے کو داعی کہنا زیادہ مناسب ہے اس کو داعی کہنے سے جو اپنی حاجت طلب کررہا ہے، پس تعریف کرنے والا، ذکر کرنے والا بھی دعاء کرنے والا ہی ہے اور ذکر دعاء ہی ہے۔ (۱)

غرض یہ کہ ذکر تو افضل دعاء ہے، جب افضل دعاء کا حکم معلوم ہوگیا کہ سر واخفاء سے ہونا چاہیے تو دیگر ادعیہ کا حکم بھی معلوم ہوگیا کہ وہ بھی اخفاء سے ہونا چاہیے، یہی مستحب ہے۔

اجماع ائمہ امت

دعاء سری کا مستحب وافضل ہونا قرآن وحدیث سے ثابت ہوگیا۔ اس بنا پر علماء امت وائمہ ملت خصوصاً ائمہ اربعہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ دعاء سری وخفی ہی افضل ومستحب ہے، اس میں اختلاف صرف ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ کا ہے۔ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم شرح مسلم میں علامہ ابن بطال رحمہ اللہ سے

(۱) بدائع الفوائد: ۵۲۱/۳

نقل فرمایا ہے۔

''اَصْحَابُ الْمَذَاهِبِ الْمُتبعةِ وَغَيْرُهُمْ مُتَّفِقُوْنَ عَلىٰ عَدَمِ اِسْتِحْبَابِ رَفعِ الصَّوْتِ بِالتَّكْبِيْرِ وَالذِّكْرِ حاشاابن حزم رَحِمَهُ اللّٰهُ .'' (۱)

(مذاہب (اربعہ) والے جن کی اتباع واقتداء کی جاتی ہے ،وہ اوران کے علاوہ دوسرے حضرات اس پر متفق ہیں کہ تکبیر اورذکر میں آواز بلند کرنا مستحب نہیں ہے سوائے ابن حزم رَحِمَهُ اللّٰهُ کے۔)

اورعلامہ نووی رَحِمَهُ اللّٰهُ شارح مسلم نے بھی اپنی شرح مسلم میں ابن بطال رَحِمَهُ اللّٰهُ سے اسی طرح نقل کیا ہے اور حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَهُ اللّٰهُ اپنے رسالہ استحباب الدعوات میں فرماتے ہیں:

''اِعْلَمْ اَنَّهُ لاخلافَ بَيْنَ مَذَاهب الْاَرْبَعَةِ فِى نُدْب لِدُعَاءِ سرًّا وَالفذ.'' (۲)

(جاننا چاہئے کہ اس بات میں کہ امام ومنفرد دونوں کے لیے دعاء سری مندوب ومستحب ہے، چاروں مذاہب میں سے کسی کا اختلاف نہیں۔)

اورحضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا رَحِمَهُ اللّٰهُ اپنی کتاب ''الابواب والتراجم'' میں نقل فرماتے ہیں:

''ثمّ رفعُ الصّوتِ بالذّكرلَمْ يَقُلْ بِهٖ اَحَدٌ مِنَ الائمة

---

(۱) فتح الملهم: ۲/۱۷

(۲) استحباب الدعوات مندرجہ امدادالفتاوی: ۱/۸۰

والفقهاء الّا ابن حزم." (۳)

(پھر ذکر میں آواز بلند کرنا ائمہ اور فقہاء میں سے کسی کا قول نہیں سوائے ابن حزم کے۔)

ان نقول معتبرہ سے معلوم ہوا کہ فقہاء حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ اور ان کے علاوہ دیگر علماء وائمہ سب کے نزدیک دعاء سری ہی مستحب ہے اور جہر کے استحباب کا سوائے علامہ ابن حزم ظاہری رحمۃ اللہ اور بعض حضرات کے کوئی قائل نہیں تو یہاں اگرچہ اجماع امت کا تحقق تو نہیں لیکن اس میں کیا شک کہ جمہور ائمہ اور خصوصاً مذاہب اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ سری ہی مستحب ہے۔

(۳) الابواب والتراجم: ۲/۳۰۴

فصل ثانی

دعائے سری کے فوائد

حافظ ابن القیم رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ”بدائع الفوائد“ میں دعاء سری کے متعدد فوائد بیان کیے ہیں۔ جن کو مولانا ادریس صاحب کاندھلوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ”التعلیق الصبیح“ میں نقل فرمایا ہے۔ ہم یہاں پر ان کی تلخیص کرتے ہیں۔

پہلا فائدہ

دعاء سری میں پہلا فائدہ تو یہ ہے کہ یہ اعظم ایمان ہے۔ کیوں کہ دعاء سری کرنے والا (بزبانِ حال گویا یوں کہتا ہے) کہ وہ اس بات کو خوب جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس دعاء خفی کو بھی سنتا ہے اور وہ اس جیسا نہیں جس نے یہ کہہ دیا تھا کہ اگر ہم زور سے دعاء کریں تو اللہ تعالیٰ سنتا ہے اور اگر ہم اخفاء کریں تو نہیں سنتا۔ حاصل یہ کہ دعاء سری کرنا گویا اللہ کی صفات پر ایمان کی پختگی کی علامت ہے، اس لیے یہ اعظم الایمان ہے۔

دوسرا فائدہ

یہ ہے کہ اخفاء اور سر ادب وتعظیم میں بڑھا ہوا ہے، اسی لیے بادشاہوں سے بلند آواز سے خطاب وسوال نہیں کیا جاتا۔ البتہ بادشاہوں کے پاس اس قدر اخفاء کیا جاتا ہے کہ وہ اس کو سن سکیں۔ جو شخص ان کے سامنے آواز بلند کرتا ہے وہ ان کے غیض وغضب کا نشانہ بنتا ہے اور خداوند تعالیٰ تو دعاء خفی واخفی کو بھی سنتا ہے تو اس کے بارگاہِ عالی ودربار اقدس میں سوائے اخفاء واسرار کے کوئی چارہ نہیں، کیوں کہ

آواز بلند کرنا ادب اور تعظیم کے خلاف ہے۔

تیسرا فائدہ

یہ ہے کہ اخفاء کرنا، آہ وزاری اور خشوع میں کہ یہی دعاء کی روح اور مغز ہے مبالغہ پیدا کرتا ہے اور خشوع وتضرع کرنے والا دراصل اس مسکین وذلیل کی طرح سوال کرنے والا ہے جس کا قلب ٹوٹا ہوا ہو اور اعضاء نڈھال ہو چکے ہوں اور اس کی آواز دب چکی ہوحتی کہ اس کی وجہ سے اس کی ذلت ومسکنت، انکسار وتضرع اب اس حد تک پہنچنے کے قریب ہو کہ اس کی زبان بھی منکسر ہو جائے اور وہ بول نہ سکے، پس اس کا قلب تو سائل ہے اور زبان ساکت ہے۔ جب دعاء کرنے والے کی یہ حالت ہوتی ہے تو بھلا اس حالت کے ساتھ وہ آواز بلند کیسے کرسکتا ہے جب کہ حالت تخشع وتضرع سے زبان ہی ساکت ہے۔ حاصل یہ ہے کہ دعاء کرنے والا ایسے دعاء کرے جیسے کہ اوپر بیان کیا گیا ہے پھر خود ہی جہر کرنا دشوار ہو جائے گا اور اگر جہر کرے گا تو روحِ دعاء یعنی خشوع وخضوع میں خلل واقع ہوگا۔

چوتھا فائدہ

یہ ہے کہ اخفاء کرنا اور اِسرار کرنا اخلاص میں مبالغہ پیدا کرتا ہے کہ ریاء کا اس میں اندیشہ نہیں یا بہ نسبت جہر کے کم ہے۔ اور اخلاص مطلوب ومامور بہ ہے تو اخفاء بھی کہ اس کا ذریعہ ہے مطلوب ہوا۔

پانچواں فائدہ

یہ ہے کہ اخفاء وسر سے دعاء میں جمعیت قلب بھی پیدا ہوتی ہے، برخلاف اس کے آواز کا بلند کرنا قلب کو منتشر کر دیتا ہے اور دل کو بانٹ دیتا ہے۔

چھٹا فائدہ

جو کہ نکات عجیبہ میں سے ہے یہ ہے کہ اخفاء کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دعاء کرنے والا اللہ تبارک وتعالیٰ سے قریب ہے اور وہ اللہ تعالیٰ سے بالکل قریب ہونے کی وجہ سے اس طرح سوال کر رہا ہے، جیسے ایک قریب دوسری قریب چیز سے سوال کرتا ہے اور ایک دوست دوسرے دوست سے مناجات وسرگوشی کرتا ہے، اس طرح نہیں جیسے ایک غیر دوسرے غیر سے منادی کرتا ہے۔ پس جس کا قلب اس قرب خداوندی کا استحضار کرے گا اور اس کا تصوّر رلائے گا وہ حتی الامکان اخفاء ہی کرے گا اور آواز بلند کرنے کو غیر مستحسن جانے گا۔ پس یہ ایک خاص قرب ہے عام قرب نہیں جو سب (مومن وکافر) کو حاصل ہے (لہٰذا جو شخص دعاء میں جہر کرتا ہے اس کو یا تو یہ قرب حاصل نہیں یا اس قرب کا استحضار نہیں)

ساتواں فائدہ

اخفاء کرنے میں یہ ہے کہ زبان ملال اور اعضاء وجوارح تعب وتکان محسوس نہیں کرتے جس سے دیر تک دعاء ومناجات میں لگے رہنا ممکن ہے، بخلاف اس کے بلند آواز سے دعا کرنے والا جلد تھک جاتا ہے جس سے آگے ہمت ٹوٹ جاتی ہے اور وہ محروم رہ جاتا ہے۔

آٹھواں فائدہ

یہ ہے کہ اخفاء آدمی کو ہمت توڑنے والی، تشویش میں مبتلا کرنے والی اور ہمت کو پست کرنے والی چیزوں سے دور رکھنے میں مفید ہے کیوں کہ جب وہ اخفاء کرتا ہے تو اس کو کوئی نہیں جانتا لہٰذا تشویش وغیرہ بھی اس کو لاحق نہ ہوگی اور جب

جہر کرے گا تو جنات اور انسانوں کی شریر ارواح اس کو جان کر اسے تشویش میں ڈال دیں گی اور ان ارواح کا تعلق ہی اس شخص کی ہمت کو بانٹ دیتا ہے۔ پس (توجہ کی کمی کی وجہ سے) دعاء کا اثر ضعیف ہو جائے گا اور اس کو دیکھ کر اس کی ہمت ٹوٹ جائے گی اور یہ دعاء ہی سے رک جائے گا، بخلاف اس کے جب اخفاء کرے گا تو اس مفسدہ سے مامون ہو گا۔

نواں فائدہ

جو کہ خاص طور پر سالکینِ طریقت کے لیے انمول جو ہر اور نسخۂ بے بہا ہے یہ ہے کہ سب سے بڑی نعمت توجۂ الی اللہ اور اللہ کی عبادت اور دنیا سے منقطع ہو کر اس کی طرف ملتفت ومتوجہ ہونا ہے اور یہ سب باتیں دعاء میں ہوتی ہیں، کہ بندہ سب سے الگ ہو کر خدائے عزوجل کی طرف باشتغال کلی متوجہ ہوتا ہے تو دعاء کرنے والے کو یہ نعمت ودولتِ عظیم حاصل ہے جو ساری نعمتوں سے بڑھ کر ہے اور ظاہر ہے کہ ہر نعمت کے خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی حاسد ہوتے ہیں تو بھلا اس عظیم ترین عبادت کے حاسد کیوں نہ ہوں گے۔ لہٰذا سلامتی کی بات یہ ہے کہ حاسد سے نعمت کو چھپایا جائے اور اس سے اخفاء کیا جائے۔ اسی لیے حضرت یعقوب علیہ السلام نے حضرت یوسف علیہ السلام کو ان کا خواب سن کر فرمایا تھا کہ تمہارے بھائیوں سے اس خواب کو بیان نہ کرنا کہ کہیں حسد کرنے لگیں۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”کتنے صاحب قلب وصاحب حال تھے کہ جنہوں نے اپنے احوال کو دوسروں سے بیان کر دیا اور انہیں اس کی خبر کر دی تو غیروں نے ان احوال وکیفیات کو سلب کر لیا اور یہ لوگ ہاتھ ملتے رہ گئے۔ پس

یہ دعا جس کے اخفا کا حکم ہے، بڑے خزانوں میں سے ہے جس کو
حاسدین کی آنکھوں سے چھپا کر رکھنا چاہئے، اس لیے دعاء خفی وسری
ہونی چاہئے۔"

یہ مختلف فوائد ہیں جن کو ہم نے علامہ ابن القیم رَحِمَہُ اللّٰہُ کے کلام سے اخذ کر کے اپنے الفاظ میں پیش کیا ہے۔ اس کے علاوہ بھی دعاء سری میں بے شمار فوائد ہیں جو انسان غور کرے تو خود سمجھ میں آسکتے ہیں۔

فصل ثالث

استحبابِ جہر کے دلائل کا جواب

اب ہم ان لوگوں کے دلائل اور اس کے جوابات کو ذکر کرتے ہیں جو دعاء جہری کے مستحب ہونے کے قائل ہیں۔ ان لوگوں میں سے علامہ ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ بھی ہیں۔ ہم یہاں ان کی اصل دلیل کے علاوہ بعض ان دلائل کو بھی معرضِ بحث میں لائیں گے جو ان حضرات کے مستدل بننے کا احتمال بھی رکھتے ہیں۔

استحبابِ جہر کی پہلی دلیل

« عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيِ اللّٰه عنه قَالَ كنتُ اَعْرِفُ انْقِضَاءَ صَلوٰةِ رَسُوْلِ اللهِ صلی اللہ علیہ وسلم بالتَّكْبِيْرِ. » (١)

(حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز سے فراغت کو تکبیر سے پہچانتا تھا۔)

علامہ ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ اور بعض لوگوں نے اس حدیث سے جہر کے مستحب ہونے پر استدلال کیا ہے؛ کیوں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے بخاری شریف میں نقل کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بلند آواز سے ذکر ہوتا تھا، جب کہ لوگ فرض نماز سے فارغ ہوتے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ تکبیر وذکر ودعاء میں جہر مستحب ہے۔

---

(١) مشکوۃ:٨٨

استدلال مذکور پر نظر

مگر اس حدیثِ ابن عباس سے استحباب جہر پر استدلال محلِ نظر اور مخدوش ہے؛ کیوں کہ اس میں سنیت و استحباب کے قرائن و آثار معلوم نہیں ہوتے؛ کیوں کہ سنیت کے لیے مع ترکہ احیاناً ثبوت استمرار شرط ہے اور استحباب میں اگر چہ استمرار و دوام شرط نہیں۔ مگر اس قدر ضروری ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے ساتھ یا بلا فعل اس پر آپ سے ترغیب منقول و ثابت ہو۔ جیسا کہ کتب فقہ بحر الرائق، درمختار مع ردالمحتار وغیرہ میں اس کی وضاحت اور تحقیق ہے اور اس حدیث سے صرف اتنا ثابت ہوا ہے کہ عہد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم میں جہر بالذکر ہوا ہے اور یہ بات کہ آپ کا یہ عمل استمراری تھا یا صحابہ کا فعل دوامی تھا اس پر نہ تو خود حدیث مذکور دلالت کرتی ہے اور نہ ہی خارج سے اس کی تائید ہوتی ہے اور لفظ وصیغۂ ''کان'' سے استمرار و دوام پر استدلال ممکن نہیں اس (لفظ کان) کی تحقیق کچھ آگے چل کر ہم بیان کریں گے۔

پس حاصل یہ ہے کہ سنیت کے لیے استمرار ضروری ہے اور یہ ثابت نہیں اور استحباب کے لیے کم از کم ترغیب ضروری ہے، حالاں کہ جہر پر ترغیب تو درکنار اس کے خلاف سر و اخفاء پر ترغیب کا او پر ثبوت ہو چکا جس سے خود ہی اس کی عدمِ ترغیب ثابت ہوتی ہے، لہٰذا اس سے نہ سنیت ثابت ہوتی ہے اور نہ استحباب۔

پھر اگر یہ بات سنت یا مستحب تھی تو سوال یہ ہے کہ کیا یہی ابن عباس رضی اللہ عنہ جو اس فعلِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم وفعلِ صحابہ کے ناقل ہیں اس پر عامل تھے؟ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ یہ بات نقل کر رہے تھے اس وقت نہ آپ جہر پر عامل تھے اور نہ ہی دیگر صحابۂ کرام اس کے پابند تھے، ورنہ حضرت ابن

عباس رضی اللہ عنہ یوں نہ کہتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایسا ہوتا تھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نہ تو ابن عباس کے نزدیک کوئی سنت تھی نہ ہی صحابہ کرام کے نزدیک اور ظاہر ہے کہ صحابہ کرام اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دعاء وذکر میں جہر پر استمرار ومداومت کرتے دیکھتے تو کبھی اس کو ترک نہ کرتے۔

محدث ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وقولُ ابن عباس رضی اللہ عنہ كانَ علىٰ عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فِيهِ دَلالَةٌ اَنَّهُ لَمْ يَكنْ يفعل حِيْنَ حَدَّث بِهِ لِاَنَّهُ لَوْكَانَ يَفعل لَمْ يَكُنْ لِقَوْلِهِ معناًفكان التكبيرُ لَمْ يُوَاظِب الرّسول صلی اللہ علیہ وسلم طولَ حياتهِ. (۱)

(حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس قول "کا ن علی عهدالنبی صلی اللہ علیہ وسلم " میں اس بات پر دلالت ہے کہ جس وقت انہوں نے یہ حدیث بیان کی ہے تو وہ ایسا نہیں کرتے تھے کیوں کہ اگر وہ ایسا کرتے تھے تو اس قول کے کوئی معنی نہ رہیں گے پس تکبیر پر رسول اللہ نے پوری عمر مواظبت اور ہمیشگی نہیں فرمائی ہے)

حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تکبیر کہنے پر مواظبت نہیں فرمائی، اس لیے صحابہ نے بھی اس کو ترک فرمایا تھا، ورنہ کیا مجال کے صحابہ اس کو ترک کرتے، جب تکبیر کہنے کا ہی یہ حال ہو تو جہر بالتکبیر تو بدرجۂ اولیٰ اور لازمی طور پر ترک ہوا۔ پس سنیت واستحباب کہاں سے ثابت ہوا۔ اور یہ بات کہ صحابہ کرام نے اس عمل کو ترک کردیا تھا اس طرح اس روایت سے مستفاد ہوتی ہے ایسے ہی خارج سے بھی

(۱) فتح الملہم: ۱۷۱/۲

اس کی تائید اور اس کا ثبوت ملتا ہے۔ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ۔ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ (۱) سے صحابہ کرام کا دعاء میں طریق کار نقل فرماتے ہیں:

''وَلَقَدْ كَانَ الْمَسْلمونَ تَجْهِدُوْنَ فِي الدُّعَاءِ وَمَايُسْمَعُ لَهُمْ صَوت اِنْ كَانَ اِلَّاهَلْساً بَيْنهم وَبَيْنَ رَبّهُمْ وَذٰلِكَ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالىٰ يَقُوْلُ اُدعُوْا ربّك تضرعاً و خُفية.'' (۲)

(مسلمان (صحابہ) دعاء کرنے میں بڑی جدوجہد کرتے تھے، اوران کی کوئی آواز نہ سنائی دیتی تھی، بس ان کے اور ان کے پروردگار کے مابین ایک گھس گھسی وکانا پھوسی سی ہوتی اور یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ادعوا ربکم تضراً و خفیۃً۔)

حسن بصری رحمہ اللہ جو صحابہ کرام کے دور میں پلے اور انہیں سے علم وفقہ حاصل کیا یہ فرماتے ہیں:

''صحابہ کرام کا عمل یہ تھا کہ دعاء میں سوائے ایک آہٹ کے ان کی کوئی آواز سنائی نہ دیتی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام نبی کریم ا کے اس عمل کو سنت نہیں خیال کرتے تھے ورنہ اس کو ہرگز نہ ترک کرتے اور سنت نہ سمجھنا اسی لیے ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یہ عمل استمراری نہ تھا۔''

یہ تو استدلال پر ردوقدح تھا۔ اب ہم یہاں حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ثابت شدہ جہر کی مصلحت وحکمت پر کلام کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جہر کیوں فرمایا تھا۔

---

(۱) یہاں پر امام بغوی رحمہ اللہ نے حسن بن علی رضی اللہ عنہ لکھا ہے (معالم التنزیل ۲/۸)

(۲) بدائع الفوائد: ۳/۵۱۷، کشاف: ۲/۱۰۶، تفسیر کبیر: ۱۴/۱۰۷

جہر کی وجہ اول

امام نووی رَحِمَہُ اللہُ نے ''شرح مسلم'' اور علامہ شبیر احمد عثمانی رَحِمَہُ اللہُ نے ''فتح الملهم'' میں نقل فرمایا ہے:

''حَمَلَ الشافِعِی رَحِمَہُ اللہُ هٰذاالْحَدِیْث عَلیٰ اَنَّهٗ جَهَرَ لیعلمهم صفة الذّکر لااَنَّهٗ کَانَ دَائِما.'' (۱)

(امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ نے اس (ابن عباس رضی اللہ عنہ کی) حدیث کو اس پر محمول کیا ہے کہ رسول اللہ نے طریقہ ذکر صحابہ کرام کو سکھانے کے لیے جہر فرمایا تھا، یہ بات نہیں کہ ایسا ہمیشہ ہوتا تھا۔)

حاصل یہ ہے کہ آپ نے اس لیے جہر فرمایا تھا کہ لوگوں کو طریقۂ ذکر و دعاء معلوم ہو جائے، کیوں کہ آپ اسی غرض سے مبعوث ہوئے تھے، اگر آپ یہ طریقہ تعلیم نہ فرماتے تو امت کو کیسے معلوم ہوتا کہ ذکر و دعاء کا طریقہ کیا ہے اور ظاہر ہے کہ جو کام کسی ضرورت سے کیا جاتا ہے وہ اس ضرورت کے پورا ہو جانے کے بعد ترک کر دیا جاتا ہے، اسی لیے آپ نے بھی اس کو کبھی کبھی کیا ہے، دائماً و استمراراً نہیں اور احادیث میں اس کی نظیریں ملتی ہیں کہ آپ نے اور آپ کے صحابہ بغرض تعلیم ان چیزوں کو بھی بلند آواز سے پڑھا جو بالاتفاق آہستہ پڑھی جاتی ہیں، تا کہ لوگوں کو ان چیزوں کا علم ہو جائے۔ مثلاً

(۱) حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

''رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ظہر اور عصر میں (والسماء والطارق) اور (والسماء ذات البروج) اور اس کے مانند سورتیں

(۱) فتح الملهم: ۲/۱۷۱

پڑھتے تھے۔''(۱)

ظاہر ہے کہ ان صحابی کو ان سورتوں کے پڑھنے کا علم، ظہر اور عصر میں آپ کو پڑھتے ہوئے سنکر ہی ہوا ہوگا اور سننا بلا جہر کے ناممکن، حالاں کہ ظہر وعصر میں اخفاء واسرا احناف کے نزدیک واجب اور شوافع کے نزدیک سنت موکدہ ہے۔

(۲) حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

''کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں ظہر وعصر میں آیت سنا دیتے تھے۔''(۲)

اس میں بھی تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ظہر وعصر میں کبھی کبھی زور سے پڑھتے تھے۔ کیوں کہ سنانا جہر کی صورت میں ہوسکتا ہے۔

(۳) دارقطنی نے اپنی سند سے نقل کیا ہے کہ اسود کہتے ہیں:

حضرت عمر رضی اللہ عنہ جب نماز شروع فرماتے تو (سُبْحَانَکَ اللّٰھُمَّ وَبِحَمْدِکَ وَ تَبَارَکَ اسْمُکَ وَتَعَالیٰ جَدُّکَ وَلاَاِلٰهَ غَیْرُکَ) کہتے اور یہ ہم کو سناتے اور ہمیں تعلیم دیتے تھے۔ (۳)

یہ روایت عمر رضی اللہ عنہ مسلم شریف میں بھی ہے جس کو منقطع قرار دیا گیا ہے اس لیے ہم نے دارقطنی کے حوالہ سے بسند صحیح نقل کیا ہے اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثناء کا زور سے پڑھنا ثابت ہے حالاں کہ کوئی اس کا قائل نہیں؛ بل کہ سب اس کو تعلیم پر محمول کرتے ہیں۔

---

(۱) طحاوی: ۱/۱۰۱

(۲) طحاوی: ۱/۱۰۱

(۳) اخرجه دارقطنی : ۳۰۰،نحوه فی مسلم: ۱/۱۷۲

(۴) بخاری میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

''انہوں نے نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ زور سے پڑھی اور نسائی میں یہ بھی ہے کہ انہوں نے سورہ فاتحہ اور دوسری ایک سورہ کو جہر سے پڑھا۔''(۱)

حالاں کہ جن ائمہ کے نزدیک نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ پڑھی جاتی ہے، ان کے نزدیک بھی جہر کرنا درست نہیں؛ بل کہ اس کو آہستہ پڑھنا چاہیے، پس یہاں بھی اس کو تعلیم پر محمول کیا جاتا ہے۔

افادہ وانتباہ

اس جگہ یہ بات عرض کردینا مناسب ہے کہ اس حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے جو یہ معلوم ہورہا ہے کہ نمازِ جنازہ میں سورۂ فاتحہ پڑھنا چاہیے۔ یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے اور احناف کے نزدیک نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ نہیں پڑھنا چاہیے۔ یعنی یہ پڑھنا سنت نہیں ہے۔ اور کتب فقہ میں احناف کے مسلک پر مفصل کلام اور ساتھ ہی اس کے دلائل مذکور ہیں۔ جس کو دیکھنا ہو وہ ان کی مراجعت کرے۔ ہم یہاں صرف حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی اور اس روایت کے یہاں سامنے آجانے کی وجہ سے اس کا ایک جواب دیتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ حدیث سے نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا اگرچہ ثابت ہے لیکن محض ثبوت سے چوں کہ سنیت کا ثبوت نہیں ہوتا؛ بل کہ اس کے لیے استمرار ومداومت شرط ہے، اس لیے نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ بھی سنت نہ ہوگی کیوں کہ اس پر بھی استمرار ومداومت ثابت نہیں البتہ جواز ثابت ہوگا اور احناف اس کے جواز کے قائل ہیں؛ بل کہ بعض علماء احناف نے بطور دعاء سورۂ فاتحہ

(۱) نسائی: ۲۸۱

پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے۔ مگر بطور تلاوت پڑھنا درست نہیں ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی امالی ''فیض الباری'' میں ہے:

''یہ (یعنی قرأت سورہ فاتحہ) ہمارے نزدیک بھی جائز ہے جیسا کہ امام قدوری رحمہ اللہ کی ''کتاب التجرید'' میں لکھا ہے اور یحییٰ بن منقاری زادہ نے جو علامہ شرنبلالی رحمہ اللہ کے استاذ ہیں اپنے رسالہ ''الاتباع فی مسئلہ الاستماع'' میں اس کے مستحب ہونے کی تصریح فرمائی ہے۔ مگر یہ ہمارے نزدیک مثل ثناء کے ہوگا نہ کہ مثل قرأت کے۔''(۱)

حاصل یہ ہے سورۂ فاتحہ کا پڑھنا محض جائز ہے یا اگر مستحب بھی ہے تو وہ بطور دعاء کے پڑھا جائے نہ کہ بطور قرأت۔ اور چوں کہ عوام ان دو باتوں میں فرق نہیں کرتے؛ بل کہ عام طور پر فاتحہ کو بطور تلاوت ہی پڑھتے ہیں، اس لیے اس سے منع کیا جائے گا۔ اس کے علاوہ خاص ابن عباس رضی اللہ عنہ کے فعل سے اگر شوافع استدلال کرتے ہیں تو یہ ان کے لیے مضر ہے کیوں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے تو سورۂ فاتحہ کے علاوہ دوسری سورت بھی تلاوت کی ہے۔ حالاں کہ اس کا کوئی قائل نہیں، تو شوافع کو چاہئے کہ وہ اس کو بھی اختیار کریں۔

الغرض یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے جس میں زیادہ کھود کرید کی ضرورت نہیں۔ ہر ایک اپنے دلائل اپنے پاس رکھتا ہے۔ ہم یہاں پر حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کا ایک فتویٰ ملخصاً نقل کرتے ہیں جس سے انشاء اللہ العزیز ناظرین کو کسی قدر تشفی ہو جائے گی۔

---

(۱) امالی: ۲/۴۷۴

سورہ فاتحہ کے بارے میں حکیم الامت کا فتویٰ

جاننا چاہئے کہ نماز جنازہ میں سنت کا لفظ دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ کبھی کبھی بیان جواز کے لیے یا دیگر مصالح شرعیہ کے لیے شارع علیہ السلام نے وہ فعل کیا ہو۔ اس معنی کر نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ کے سنت ہونے کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے معنی سنت کے یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بقصد احسان یعنی اچھا سمجھ کر وہ کام کیا ہو اور سنت کا اکثر اطلاق اسی دوسرے معنی پر ہوتا ہے۔ اسی معنی کر نمازِ جنازہ میں سورۂ فاتحہ کے سنت ہونے میں کلام ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نفی فرماتے ہیں۔ اور دیگر فقہاء اس کے ثابت کرنے کے درپے ہیں۔ علاوہ بریں ابن عمر رضی اللہ عنہ جن کو سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی بہت تلاش رہتی تھی اور ان کو اتباع سنت کا شدید اہتمام رہتا تھا، نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ نہیں پڑھتے تھے، جیسا کہ موطا میں امام مالک رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ یہ روایت بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مؤید ہے۔ نیز حدیث ابن ماجہ کے الفاظ (فأخلصوا لله الدعاء) بھی امام صاحب کی رائے کے موید ہیں کہ نماز جنازہ دراصل دعاء ہی ہے اور ''اخلصوا'' میں کسی قدر لطیف اشارہ ہے کہ غیر دعاء کو دعاء کے ساتھ نہیں ملانا چاہئے۔ لہٰذا اگر ثناء ودعاء کی غرض سے سورۂ فاتحہ پڑھیں تو اجازت دیں گے اور شارع علیہ السلام کے فعل کو اسی پر محمول کرلیں تو بہت مناسب ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مجتہد کا شرحِ صدر ابن عمر رضی اللہ عنہ کی رائے اور حدیث کا لفظ ''اخلصوا'' حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے کا موید ہے۔ لہٰذا کتنا اچھا ہے

کہ اگر پڑھیں تو بلا التزام بہ نیت دعاء پڑھیں تا کہ حدیث پر بھی عمل ہو جائے اور ائمہ مجتہدین کے اختلاف سے خروج بھی ہو جائے۔ واللہ اعلم۔ اشرف علی۔ (۱)

اوپر جو نظائر پیش کیے گئے ہیں، ان سے یہ بات واضح ہوگئی کہ بسا اوقات کسی غرض سے ان چیزوں کو بھی جو باتفاق آہستہ ہو جانا چاہئے، بلند آواز سے کیا جاتا ہے۔ علماء احناف نے احادیث سے ثابت جہر بسم اللہ کو اور جہر آمین کو اسی قبیل سے شمار کیا ہے جیسا کہ علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ میں تصریح کی ہے۔ (۲)

ایک شبہ کا ازالہ

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جہر ثابت ہے اور آپ نے یہ جہر بغرضِ تعلیم کیا ہے تو پھر اس کی تعلیم میں خود جہر بھی داخل ہے۔ لہٰذا جہر بھی سنت ہوا کہ آپ نے اپنے عمل سے اس کو ثابت کیا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری آیات واحادیث اس کی نفی کرتی ہیں اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس کی سنیت کی نفی کرتا ہے، لہٰذا ایسی صورت میں جہر کی سنیت کا ثبوت اس سے نہیں ہوسکتا۔ اب رہا یہ کہ آپ نے اس کی بھی تو تعلیم کی ہے تو جواب یہ ہے کہ یہاں محض اس چیز کی تعلیم مقصود ہے جو دعاء میں پڑھا جاتا ہے نہ کہ جہر کی تعلیم، جہر تو محض بضرورت اختیار کیا گیا ہے جیسا کہ اوپر کی نظائر سے یہ بات واضح ہے۔ چناں چہ علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ عصر میں آیت کے جہر کرنے کے متعلق فرماتے ہیں:

"ثم اِنَّ الْجَهْرَ بِهَا كَانَ للتَّعْلِيمِ اَعْنِىْ بِهٖ تَعْلِيم مَايَقْرأ

(۱) امدادالفتاوی: ۱/۲۳۳ تا ۲۳۴

(۲) فصل الخطاب: ۳۱

لَا تَعْلِيم الْجَهْرِ نفسهٗ وَهكذا كَانَ الْجَهرُ بالتسمية فلَمْ يكن سنةً بل تعليماً لما يَقْرأه.'' (۱)

(پھر یہ (عصر میں آیت) جہر سے پڑھنا تعلیم کے لیے تھا، یعنی اس چیز کی تعلیم جو پڑھا جاتا ہے نہ کہ جہر کی تعلیم اسی طرح بسم اللہ کا جہر بھی ہے، پس جہر کرنا سنت نہ ہوگا؛ بل کہ (یہ جہر کرنا) تعلیم کے لیے تھا کہ کیا پڑھے۔)

حاصل یہ ہے کہ کبھی کبھی تعلیم کے لیے کہ دعاء میں کیا پڑھیں اور کس طرح پڑھیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے زور سے دعاء فرمائی ہے؛ مگر اس سے سنیت ثابت نہیں ہوتی، جیسا کہ اور بھی بعض چیزیں آپ نے بلند آواز سے کی ہیں؛ مگر ان کی سنیت کا کوئی قائل نہیں۔

جہر کی دوسری وجہ

بعض علماء نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جہر کرنا بیان جواز کے لیے تھا، نہ کہ بیان سنیت کے لیے۔

چناں چہ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ اپنی محققانہ تالیف ''سعایه شرح وقایه'' میں فرماتے ہیں:

''واختار غيره (اى ابن حزم رحمہ اللہ) السر وحملوا حديث ابن عباس رضی اللہ عنہ على الجهراحياناً بياناً للجواز.'' (۲)

(اور ابن حزم رحمہ اللہ کے علاوہ دوسرے علماء نے سر واخفاء

---

(۱) فيض البارى: ۲/۲۸۴

(۲) سعايه: ۲/۲۶۱

کو اختیار فرمایا اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث کو ان علماء (جمہور) نے بیان جواز کے لیے کبھی کبھی جہر کرنے پر محمول کیا ہے۔)

اس کی بھی حدیث میں نظیریں ملتی ہیں کہ کبھی کبھی آپ نے بیان جواز کے لیے غیر احسن و غیر مستحب امر بھی کیا ہے، جیسا کہ بخاری شریف میں آپ کا کھڑے ہو کر پیشاب کرنا (اس حکمت کے تحت) منقول ہے، حالاں کہ اس کا غیر مستحسن ہونا سب کے نزدیک مسلم امر ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جہر کرنا محض جائز ہے نہ کہ سنت و مستحب اس جواز کو بتلانے کے لیے کبھی کبھی آپ نے ایسا فرمایا ہے۔

جہر کی تیسری وجہ

بعض علماء وائمہ نے جہر کی ایک وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ یہ جہر سفر غزوہ میں دشمن کو خوفزدہ کرنے کے لیے تھا۔

علامہ لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وَبَعْضُهُمْ حَمَلُوْه عَلٰى اَنَّهٗ كان فى سفر الغزوة لارهاب العدو كذافى عمدة القارى." (۱)

(بعض علما نے اس حدیث کو اس پر محمول کیا ہے کہ یہ (جہر کرنا) سفر غزوہ میں تھا تا کہ دشمن کو خوف زدہ کیا جائے۔)

معلوم ہوا کہ جمہور علماء وائمہ کے نزدیک حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے جہر کی سنیت پر استدلال صحیح نہیں اور اس کے محامل مختلف ہیں۔ انہیں محامل پر اس حدیث کو رکھنا چاہئے۔ پس اگر تعلیم کی غرض سے باآواز بلند دعاء کی جائے تو درست ہے؛ مگر تعلیم تو ساری عمر نہیں ہوتی، چند دن ہوتی ہے، اس لیے چند دن ایسا کرے تو مضائقہ

(۱) سعایہ: ۲/۲۶۱

نہیں۔ جب لوگ سیکھ لیں تو پھر اس کو ترک کر دینا لازم ہوگا۔

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”واختار (ای الشافعی) للامام والماموم ان یذکراللّٰہ بعدالفراغ من الصلوۃ ویخفیان ذلک الاان یقصد التعلیم فیُعّلماثم یُسرّا.“ (۱)

(امام شافعی رحمہ اللہ نے امام ومقتدی دونوں کے لیے اس بات کو پسند فرمایا ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد ذکر کریں اور اخفاء کریں، الا یہ کہ تعلیم کا قصد ہو تو تعلیم کریں، پھر سر واخفاء اختیار کریں۔)

اسی طرح دوسرے مقاصد صحیحہ کے تحت زور سے دعاء کی جا سکتی ہے، مگر رواج بنانا درست نہ ہوگا؛ بل کہ جوں ہی وہ مقصد حاصل ہو جائے اس کو ترک کرنا بھی لازم ہوگا اور اس کے متعلق پوری بحث اور اس کے احکام آخری فصل میں آئیں گے۔

استحباب جہر کی دوسری دلیل

امام مسلم رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنی نماز سے سلام پھیرتے تو بلند آواز سے یہ دعا پڑھتے:

”لَااِلٰہَ وَحْدَہٗ لَاشَرِیْکَ لَہٗ لَہُ الْمُلْکُ وَلَہُ الْحَمْدُ وَھُوَ عَلیٰ کُلِّ شیءٍ قَدِیرٌ لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّۃَ اِلاَّ بِاللّٰہِ لااَلٰہ الا اللّٰہ ولا نَعْبُدُاِلاَّ اِیَّاہُ له النعمة وَلَہُ الْفَضْلُ وَلَہُ الثَّنَاءُ الْحَسَنُ لااَلٰہَ اِلاَّ اللّٰہُ مُخْلِصِیْنَ لَہُ الدِّیْنَ وَلَوْکَرِہَ الْکَافِرُوْنَ.“ (۲)

(۱) فتح الملھم: ۲/۱۷۱
(۲) مشکوٰۃ: ۸۸

اس حدیث میں چوں کہ (بصوتہ الاعلی) کے الفاظ ہیں اس لیے علامہ ابن حزم رحمہ اللہ اور بعض حضرات نے دعاء وذکر میں جہر کو سنت قرار دیا ہے۔

دوسری دلیل کا جواب

مگر یہاں بھی یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیوں کہ جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے کہ سنیت و استحباب کے لیے استمرار یا کم ازکم ترغیب کا ثبوت ہونا چاہئے اور یہاں نہ ترغیب کا ثبوت ہے کہ مستحب قرار دیں، نہ دوام واستمرار کا ثبوت کہ سنت قرار دیں۔ لہٰذا اس حدیث سے بھی سنیت جہر یا استحباب جہر پر استدلال صحیح نہیں ہے۔

لفظ کان کی تحقیق

اب رہی یہ بات کہ حدیث میں تو یہ الفاظ ہیں: ''کانَ یقول بصوتہِ الاعلیٰ'' یہاں مضارع پر کان داخل ہے جس سے استمرار ثابت ہوتا ہے کیوں کہ یہ صیغہ ماضی استمراری کا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کہ کان مضارع پر داخل ہوکر استمرار کا فائدہ دیتا ہے مسلم نہیں اور کئی جگہ اس پر نقض وارد ہوتا ہے۔

چناں چہ علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''فان المختارالذی علیه الاکثرون والمحققون من الاصولیین ان لفظة کان لایلزم منها الدوام ولاالتکرار وانماھی فعل ماضٍ بدل علی وقوعه مرةً فان دل دلیل علی التکرارعمل به والافلاتقتضیه بوضعها.'' (۱)

(۱) شرح مسلم: ۲۵۴/۱

(اکثر محققین اصولیین نے جو اختیار فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ لفظ کان سے دوام وتکرار لازم نہیں آتا۔ وہ (لفظ کان) تو بس فعل ماضی ہے جو ایک مرتبہ فعل کے وقوع پر دلالت کرتا ہے۔ پس اگر کوئی (دوسری) دلیل تکرار پر دلالت کرے تو اس کے مطابق عمل ہوگا ورنہ یہ (کان) اپنی وضع کے اعتبار سے دوام کا تقاضا نہیں کرتا۔)

اس کے بعد علامہ نووی رحمہ اللہ نے ایک مثال بھی بطور نقض وارد کی ہے وہ یہ ہے کہ حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

"كنت أطيّب رسول الله ا لحله قبل أن يطوف."

(میں نے رسول اللہ کو (احرام سے) حلال ہونے کے لیے طواف سے قبل خوشبو لگائی۔)

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس جگہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے "کنت اطیب" صیغہ استعمال فرمایا ہے جس میں مضارع پر کان داخل ہے، حالاں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے صحبت کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک ہی مرتبہ حج فرمایا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک مرتبہ کسی فعل کے وقوع پر بھی "کان" استعمال ہوسکتا ہے۔

ایک شبہ کا جواب

اگر یہ شبہ ہو کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو عمرہ میں حالت احرام میں بھی خوشبو لگایا ہو جس کو یہ بیان کررہی ہیں کہ میں آپ کو عطر لگاتی تھی، تو یہ تکرار، حج وعمرہ کا ملا کر ہے۔

علامہ نووی رحمہ اللہ اس شبہ کا جواب دیتے ہیں کہ ایسا ہرگز نہیں ہے،۔

کیوں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہاں قبل الطّواف خوشبو لگانے کا ذکر کیا ہے جو حج ہی میں جائز ہے۔ عمرہ میں قبل الطّواف خوشبو کا استعمال بالا جماع جائز نہیں تو یہ بات عمرے سے کیسے متعلق ہوسکتی ہے۔

الغرض ''کان'' سے استمرار پر استدلال درست نہیں جب تک خارج سے اس کا ثبوت نہ ہو۔ یہی تحقیق ملا علی قاری رحمہ اللہ نے مرقات میں اور دوسرے علماء نے اپنی تالیفات میں ذکر فرمائی ہے۔

جب استمرار کا ثبوت نہ ہوا تو سنیت ثابت نہ ہوئی، لہٰذا اس جہر کو بھی ان محامل پر محمول کیا جاسکتا ہے جو اوپر مذکور ہوئے۔

استحباب جہر کی تیسری دلیل

قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے۔

﴿وَلَاتَجْهَرْبِصَلوٰتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلاً.﴾ (بنی اسرائیل:۱۱۰)

(اور اپنی نماز کو نہ تو بلند آواز سے پڑھیے اور نہ بالکل آہستہ سے پڑھیے؛ بل کہ ان دونوں کے درمیان ایک راستہ اختیار کیجیے)

اس آیت سے ممکن ہے کہ کوئی استحباب جہر پر استدلال کرے، کیوں کہ اس آیت میں بہت زور سے پڑھنے کی جس طرح ممانعت کی گئی ہے، اسی طرح اخفاء کی بھی ممانعت کی گئی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اخفاء بھی مطلوب نہیں؛ بل کہ درست بھی نہیں، لہٰذا کچھ جہر ہونا چاہیے۔ اور یہ آیت حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے مطابق دعاء ہی کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جیسا کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اس کی تخریج کی ہے۔ لہٰذا دعاء میں بالکل اخفاء کے بجائے کچھ جہر مطلوب ہے اور مستحب ہے۔

جواب

مگر علماء کے کلام سے اس آیت سے استدلال مخدوش ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ

(۱) بخاری اور ترمذی رحمہما اللہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ یہ آیت بالا نماز میں قرأت کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے اور علما نے اس حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو راجح قرار دیا ہے۔ کیوں کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا تو مسلم کی ہے اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ بخاری کی۔ اور بخاری کی حدیث راجح ہوتی ہے۔

چناں چہ علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا:

> ''امام نووی رحمہ اللہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کو ترجیح دی ہے کہ یہ آیت قرأت کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور محدث الطبری نے بھی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو راجح قرار دیا ہے؛ کیوں کہ یہ روایت مخرج کے اعتبار سے اصح ہے۔''(۱)

(۲) بعض علماء کرام نے آیت بالا ''لاتجھر بصلوتک'' کو دعاء کے بارے میں مان کر بھی یہ فرمایا ہے کہ یہ آیت اس آیت سے منسوخ ہے جو شروع رسالہ میں گذری، یعنی ﴿اُدعوا ربَّکُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْیَةً﴾ جس سے دعا کا اخفاء واسراء مندوب ومستحب ہونا ثابت ہوتا ہے۔ چناں چہ ''فتح الملھم'' میں حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ کی فتح الباری سے علماء کا یہ قول بھی نقل کیا گیا ہے کہ آیت ''ولاتجھر بصلوتک'' منسوخ ہے آیت ''ادعوا'' الخ سے۔(۲)

(۳) بعض علماء نے یہ فرمایا ہے کہ حدیثِ عائشہ رضی اللہ عنہا میں جو آیا کہ یہ آیت بالا

---

(۱) فتح الملھم: ۲/۷۱

(۲) فتح الملھم: ۲/۷۱

دعاء کے بارے میں نازل ہوئی ہے تو اس دعاء سے مراد وہ ہے جو تشہد میں پڑھی جاتی ہے، اور ان حضرات نے اس قول کی تائید میں حاکم کی روایت پیش کی ہے، جس میں ''في التشهد'' کی زیادتی موجود ہے۔

اور سب جانتے ہیں کہ تشہد میں جو دعاء پڑھی جاتی ہے وہ بالاتفاق آہستہ ہوتی ہے تو اس سے اس کا علم ہوا کہ آیت سے دراصل جہر کا استحباب ہی ثابت نہیں ہوتا، ورنہ علماء کے اس قول کا کوئی مطلب ہی نہ رہے گا۔ فافہم

استحباب جہر کی چوتھی دلیل

رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا:

''کسی شخص کو یہ حلال نہیں کہ کسی قوم کی امامت کرے اور دعاء میں صرف اپنے کو خاص کرلے، اگر کوئی شخص ایسا کرے تو اس نے قوم کی خیانت کی ہے۔''(۱)

بعض لوگوں سے جہر کے مستحب ہونے پر یہ دلیل سنی گئی؛ کیوں کہ اس میں قوم کو چھوڑ کر صرف اپنے کو دعاء میں خاص کرنا ممنوع قرار دیا ہے اور اس کو خیانت فرمایا ہے۔ اس سے ان لوگوں نے یہ سمجھا کہ دعاء زور سے کرکے قوم کو شامل کرنا چاہئے، ورنہ خیانت ہوگی۔ پس اس سے جہر کا مستحب ہونا ثابت کیا ہے۔

جواب

یہ ہے کہ اولاً تو علماء کو اس حدیث کی صحت میں کلام ہے حتی کہ محدث ابن خزیمہ رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اس حدیث کو موضوع تک کہہ دیا۔ کیوں کہ خود رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم

(۱) ترمذی: ۸۲/۱

کا عمل اس کے خلاف ہے کہ آپ دعاء میں جہر تو کجا جو صیغے استعمال فرماتے تھے وہ بھی واحد ہی کے منقول ہیں، سوائے چند مواقع کے آپ نے جمع کا صیغہ استعمال نہیں فرمایا، خواہ نماز میں ہو یا نماز کے باہر جیسا کہ علامہ یوسف صاحب بنوری رَحِمَہُ اللّٰہُ نے معارف السنن (۲/ ۴۰۷) میں اور علامہ عبدالحی لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے سعایہ (۲/ ۲۴۵) میں تصریح کی ہے۔ اس وجہ سے بعض علماء نے اس حدیث ہی کو موضوع قرار دے دیا اگر چہ حق یہ ہے کہ یہ حدیث موضوع نہیں؛ بل کہ ثابت ہے اس کے رجال ورواۃ قابلِ احتجاج ہیں۔ چناں چہ امام ترمذی اور امام ابوداؤد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ وغیرہ نے اپنی سنن میں اس حدیث کی تخریج کی ہے اور علماء کا فیصلہ ہے کہ ان کتابوں میں اگر چہ ضعیف روایات ہیں۔ مگر موضوع کوئی نہیں اور جن محدثین نے ان کتابوں کی بعض احادیث پر وضع کا حکم لگایا ہے۔ دوسرے علماء محققین نے ان کا مدلل جواب محدثانہ طریقہ پر دے دیا ہے جو اپنی جگہ مذکور ہے۔ اس لیے یہ حدیث ثابت ضرور ہے۔

لیکن اس سے جہر کا استحباب یا سنیت ثابت نہیں ہوتی، کیوں کہ حدیث میں صرف یہ ہے کہ امام مقتدیوں کو بھی دعاء میں شریک کرے ورنہ خیانت ہوگی اور شرکت کے لیے بلند آواز سے دعاء کرنا ضروری نہیں؛ بل کہ بغیر جہر کے بھی شرکت اس طرح ہوسکتی ہے کہ ان کے حق میں دعاء کرے۔ چناں چہ علماء نے اس حدیث کے کئی مطالب بیان کیے ہیں۔ مگر کسی نے اس سے جہر پر استدلال نہیں کیا۔

(۱) چناں چہ اس حدیث کا بعض علماء نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ مراد حدیث کی یہ ہے کہ جن دعاؤں میں امام کے ساتھ مقتدی بھی شریک ہوتے ہیں جیسے دعائے قنوت وغیرہ اس میں صیغۂ جمع استعمال کرے صیغۂ افراد کا استعمال اس جگہ درست نہیں۔ علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ اسی کے قائل ہیں جیسا کہ علامہ ابن القیم

رحمہ اللہ سے معارف السنن میں نقل کیا گیا ہے۔(۱)

(۲) بعض نے یہ مطلب بیان کیا کہ فرض نمازوں میں جو دعاء پڑھی جاتی ہے وہ بصیغۂ جمع ہونا چاہئے۔

علامہ بنوری رحمہ اللہ نے اس کو امام اعظم رحمہ اللہ کا مذہب قرار دیا ہے۔(۲)

(۳) علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

''ظاہر یہ ہے کہ منع وہ صورت ہے کہ امام تمام ارکانِ صلوۃ اور اس کے بعد کے افعال جو نماز سے متعلق ہیں، سب میں اپنے کو دعاء میں خاص کرے، لیکن اگر امام نے درمیان نماز میں مثل رکوع، سجدہ، تشہد وغیرہ میں اپنے کو خاص کیا اور بعد نماز سب کے لیے دعائیں عموم کر لیا تو پھر وہ اس نہی سے عہدہ برآمد ہو جائے گا۔''(۳)

(۴) راقم کہتا ہے:

''میرے خیال میں حدیثِ پاک کی یہ مراد آتی ہے کہ امام خود ہی دعاء کرتا رہے اور دعاء کرنے میں اپنے آپ کو خاص کر لے اور مقتدیوں کو دعاء کرنے کی فرصت نہ دے تو یہ درست نہیں اور یہ خیانت ہے، اس لیے امام کو چاہئے کہ مقتدیوں کو بھی دعاء کرنے کا موقع دے اور خود آہستہ دعاء کرے یا خاموش رہے۔ کیونکہ نمازوں کے بعد کا وقت قبولیتِ دعاء کا وقت ہے۔ اس توجیہ پر اس حدیث سے تو سر و اخفاء کا مستحب و مطلوب ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ جہر کا۔'' فافہم

(۱) معارف السنن: ۳/۴۸

(۲) ایضا

(۳) سعایہ: ۲/۲۴۵

استحبابِ جہر کی پانچویں دلیل

حضرت حبیب بن سلمہ الضمر ی کی حدیث میں ہے:

''لَایَجْتَمِع مَلأفَیَدعوُبَعْضهم وَیُؤمِّنُ بَعْضُهُمْ اِلاَّ اَجَابَهُمُ اللّٰه.'' (۱)

(کوئی مجمع جمع ہو کر بعض دعاء اور بعض اس پر آمین نہیں کہتے مگر اللہ (ان کی دعاؤں) کو قبول کر لیتا ہے)

اس حدیث سے ممکن ہے کوئی دعاء جہری کی مندوبیت پر استدلال کرنے لگے کہ اس میں بعض کے دعاء کرنے اور بعض کے آمین کہنے پر قبولیتِ دعاء کو متفرع کیا ہے اور قبولیتِ دعاء مرغوب تو جہر بھی مندوب ہوا۔

جواب

مگر جو دلائل استحبابِ اخفاء وسر کے اوپر مذکور ہوئے ان کے مقابلہ میں صرف اس حدیث کو اختیار کرنا اور ان سب کو ترک کرنا صحیح نہیں، کیوں کہ وہ دلائل صاف وصریح بھی ہیں اور محکم بھی اور یہاں یہ احتمال ہے کہ ملأ پر تنوین نوعیت کے لیے ہو۔ لہٰذا اس سے خاص کسی موقع پر اجتماع مراد ہوگا یا یہ تنوینِ عظمت ہو، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ مراد وہ مجمع ہے جو بڑا عظیم الشان ہو اور ممکن ہے کہ یہ تنوین تنویع و تعظیم دونوں کے لیے ہو جیسے لفظ ''غشاوةٌ'' جو قرآن میں آیا ہے، اس کی تنوین کے بارے میں بھی علماء نے تنویع و تعظیم کا قول کہا ہے جیسا کہ روح المعانی (۱/۱۳۷) میں ہے کہ خود رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو اور صحابہ کرام نے اس طرح جمع ہو کر دعاء کرنے کا اہتمام نہیں فرمایا۔ اگر یہ حضرات اس کا اہتمام کرتے تو یہ بات ضرور منقول ہوتی،

(۱) کنز العمال: ۱/۱۸۷، کذا فی المعارف: ۳/۱۲۳

حالاں کہ یہ بات منقول نہیں؛ بل کہ اس کے خلاف سر واخفاء کا اہتمام منقول ہے جیسا کہ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کا قول استحباب جہر کی پہلی دلیل کے جواب کے ذیل میں ہم نقل کر چکے ہیں۔

اس لیے اس حدیث کا محمل یہ ہوگا کہ کبھی کبھی جمع ہو کر دعاء بھی کر لی جائے مگر دوام واستمرار کے ساتھ اس طرح کرنا دوسرے دلائل کے خلاف ہوگا۔

استحباب جہر کی چھٹی دلیل

«عن ابی هريرة رضي الله عنه قال قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالىٰ أناعند ظن عبدى بى وأنا معه اذاذكرنى فان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى وان ذكرنى فى ملاءٍ ذكرتهٗ فى ملاءٍ خيرٍ منهم الخ.» (١)

(حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں کہ میں بندہ کے ساتھ ویسا ہی معاملہ کرتا ہوں جیساوہ میرے ساتھ گمان رکھتا ہے اور جب وہ میرا ذکر کرتا ہے تو میں اس کے ساتھ ہوتا ہوں، پس اگر وہ مجھے اپنے دل میں یاد کرتا ہے تو میں بھی اس کو اپنے دل میں یاد کرتا ہوں اور اگر وہ مجھے مجمع میں یاد کرتا ہے تو میں اس کو اس سے بہتر مجمع میں (یعنی فرشتوں کے مجمع میں) یاد کرتا ہوں۔)

جواب

اس کا جواب دو طرح دیا جا سکتا ہے: ایک علی سبیل الترجیح دوسرے علی سبیل التطبیق۔

(١) بخاري: ٦٨٥٦، مسلم: ۴٨٣٢، ترمذي: ٣٥٢٧

علی سبیل الترجیح جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے جہر کا استحباب وفضیلت اشارۃً ثابت ہوتی ہے اور جو روایات ودلائل فصل اول میں ذکر کیے گئے ان میں اخفاء واسرار کا استحباب وفضیلت صراحتاً مذکور ہے۔ چناں چہ حدیث نمبر (۳) میں دعاء جہری پر دعاء سری کو ستر گونہ فضیلت کا ہونا صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس طرح حدیث نمبر ا یک اور چار وغیرہ میں بھی سر واخفاء کا مستحب وافضل ہونا بالتصریح مذکور ہے۔ اور سب جانتے ہیں کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں اگر تعارض ہو تو عبارۃ النص کو ترجیح دی جاتی ہے جیسا کہ ''نور الانوار'' (ص: ۱۴۷) میں ہے۔

لہٰذا یہاں بھی اس حدیث سے ثابت شدہ جہر کی فضیلت پر ان روایات سے ثابت شدہ استحباب اخفاء کو ترجیح دی جائے گی کیوں کہ وہ عبارۃ النص سے ثابت ہے۔

اور علی سبیل التطبیق اس کا جواب یہ ہے کہ جہر کی فضیلت وہاں ہے جہاں کوئی فائدہ معتد بہا مرتب ہو اور حاصل ہو۔ مثلاً دوسروں کو توجہ الی اللہ وانابت الی اللہ ہو وغیرہ اور اس صورت میں جہر کا مستحب ہونا فصل رابع میں مع دلائل مذکور ہوگا۔

پس حاصل یہ ہے کہ اصل سر واخفاء ہی ہے، مگر کسی جگہ اگر جہر پر فائدہ مرتب وحاصل ہونے کا یقین یا احتمال غالب ہو تو پھر جہر افضل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مطلقاً جہر خواہ فائدہ مرتب ہو یا نہ ہو مثلاً تنہا بیٹھ کر بلا کسی غرض صحیح کے جہر کرے تو یہ افضل نہیں ؛ بل کہ افضل ایسے حالات میں سر واخفاء ہی ہے۔ اس کی تائید الفاظ حدیث سے بھی ہوتی ہے؛ کیوں کہ حدیث میں یہ فرمایا گیا ہے کہ جب بندہ اپنے جی میں میرا ذکر کرتا ہے تو میں بھی اپنے جی میں اس کو یاد کرتا ہوں اور اگر وہ مجمع میں میرا ذکر کرتا ہے تو میں اس کا اس سے بہتر مجمع میں ذکر کرتا ہوں یوں نہیں فرمایا کہ اگر وہ میرا ذکر زور سے کرے تو میں ایسا کروں گا؛ بل کہ فرمایا کہ مجمع میں ذکر کرے تو

میں ایسا کرتا ہوں۔ معلوم ہوا کہ مقصود ذکر جہری سے اگر دوسروں کو توجہ دلانا وغیرہ فوائد ہوں تو افضل ہے ورنہ افضل نہیں اگر ملطلقاً ذکر جہری افضل ہوتا تو یوں فرماتے کہ جب میرا ذکر زور سے کرے، حالاں کہ ایسا نہیں فرمایا گیا۔ خوب سمجھ لو۔

اور بعض حضراتِ علماء نے یہ توجیہہ کی ہے کہ جن روایات سے جہر ثابت ہے وہ اس وقت پر محمول ہیں جب کہ ریا نہ ہو اور جن میں سر و اخفاء کا استحباب ہونا بیان ہوا ہے، وہ اس وقت پر محمول ہیں جب کہ ریاء ہو۔ مگر یہ محلِ نظر ہے۔ کیوں کہ ریا کے ہونے کے وقت سر و اخفاء مستحب ہی نہیں؛ بل کہ واجب ہوگا اور اس وقت جہر کرنا غیر مستحب ہی نہیں؛ بل کہ ناجائز ہوگا تو ریا کے ہونے نہ ہونے پر اگر جہر و سر کا مدار ہوگا تو مسئلہ جواز وعدم جواز کا بنتا ہے نہ کہ افضل وغیر افضل کا۔ لہٰذا اس کو استحباب وعدم استحباب کا مدار قرار دینا صحیح نہیں۔ فافہم ولا تغفل۔

افادہ علمیہ

بعض حضرات نے اس طرح کی بعض احادیث کی بنا پر آیت ” اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّ خُفْيَةً ،، کو منفرد کے ساتھ خاص کیا ہے کہ کوئی تنہا دعاء کرے تو آہستہ کرنا چاہئے اور اگر مجمع میں دعاء کرے تو بلند آوز سے کرنا چاہئے؛ مگر یہ تخصیص کا قول بچند وجوہ باطل ہے۔

اولًا: تو اس لیے کہ وہ حضرات وجہ تخصیص میں جن روایات کو پیش کرتے ہیں وہ یا تو محض بیان جواز پر محمول ہو سکتی ہیں یا زیادہ سے زیادہ کسی خاص فائدہ کے مرتب ہونے کی وجہ سے خاص موقع اور محل میں استحباب جہر پر نہ کہ مطلقاً ہر مجمع میں فضیلت جہر پر۔ لہٰذا اس سے اس حکم عام کی تخصیص ممکن نہیں۔

ثانیاً: اس لیے کہ تخصیص کا قول ظاہر آیت کے خلاف ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ

نے اس آیت میں صیغۂ جمع (أدعوا) سے خطاب فرمایا ہے اور اس سے بظاہر اجتماع (۱) ہی مفہوم ہوتا ہے اور ظاہر سے صرف بلا دلیل درست نہیں۔

ثالثاً: اس لیے کہ یہ حکم منفرد و غیر منفرد سب کو عام ہے اور عام کا بلا وجہ خاص کرنا بتصریح اصولیین ناجائز ہے۔ لہٰذا اس کا بھی منفرد کے ساتھ خاص کرنا صحیح نہیں ہے اور جو دلائل تخصیص مذکور ہوئے یہ مفید جواز ہیں، نہ کہ مفید سنیت یا استحباب۔ لہٰذا ان سے اس آیت کا خاص کرنا صحیح نہیں۔

---

(۱) اس سے میرا مطلب یہ نہیں کہ جہاں بھی صیغۂ جمع استعمال ہوگا اس سے اجتماع ہی مراد ہوگا۔ بل کہ صرف یہ مقصود ہے کہ صیغۂ جمع سے ظاہر اجتماع ہے تو اس کے خلاف کی کیا دلیل ہے (فافہم)

فصلِ رابع
جہری دعاء کا حکم

گذشتہ صفحات میں یہ بات واضح طریقہ پر آ چکی ہے کہ دعاء میں سر و اخفاء ہی مستحب ہے اور دعاء جہری مستحب نہیں ہے۔ اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دعاء جہری اگر کرلی جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ جائز ہے یا ناجائز؟

اس لیے ہم کسی قدر تفصیل سے اس سوال کا جواب حوالہ قرطاس کرتے ہیں جس سے انشاء اللہ ہر قسم کے اشکالات وتوہمات مندفع ہو جائیں گے۔ سوملاحظہ ہو کہ:

دعاء وذکر میں جہر دو طرح ہوتا ہے۔ ایک تو جہر مفرط یعنی حد اعتدال سے متجاوز جس کو چیخنا چلّانا کہا جاتا ہے۔ دوسرے جہر معتدل کہ حدِ اعتدال میں ہو چیخنا، چلّانا نہ ہو۔ اور ہر صورت کا جدا جدا حکم ہے۔

جہر مفرط کا حکم

پہلی صورت یعنی ذکرو دعاء بجہر مفرط بالاتفاق ناجائز ہے اور اس سے صرف وہ مواقع مستثنیٰ ہیں جن میں شریعت نے جہر مفرط کی اجازت وتاکید وترغیب دی ہے۔ جیسے ''اذان'' میں جہر مفرط موکد ہے۔ چناں چہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کے لیے اپنی جامع میں ''باب رفع الصوت بالنداء'' منعقد فرمایا ہے۔ اسی طرح حج کے موقع پر خوب چیخ چیخ کر ذکر یعنی لبیک کہنا مشروع ہے اور ایسے حج کو جس میں بجہر

مفرط ''لبیک'' کہی گئی ہو حدیث میں افضل حج قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا ان خاص مواقع کے علاوہ دیگر مقامات ومواقع میں جہر مفرط ناجائز اور بدعت مذمومہ ہے۔

علامہ جلال الدین السیوطی علیہ الرحمۃ نے اپنی تفسیر جلالین میں آیت ''اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاًوَّ خُفْيَةً اِنَّهٗ لَايُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ'' کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

''اِنَّهٗ لَايُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ فِي الدُّعَاءِ بِالتشدُّق وَرَفْعِ الصَّوتِ.'' (۱)

(بلاشبہ اللہ تعالیٰ دعاء میں چیختے ہوئے اور آواز بلند کرتے ہوئے حد سے گذر جانے والوں کو پسند نہیں فرماتے۔)

اور امام ابن جریج رحمہ اللہ نے فرمایا:

''معتدین یعنی حد سے گذر جانے والوں سے مراد اپنی آوازوں کو بلند کرنے والے ہیں۔ نیز فرمایا کہ چیخنا مکروہ اور بدعت ہے اور فرمایا کہ حد سے تجاوز کرنا (جو آیت میں مذکور ہے) یہ ہے کہ آواز بلند کرے اور دعاء میں چیخے، پکارے۔'' (ہکذافی حاشیۃ جلالین)

امام فخر الدین الرازی رحمہ اللہ اپنی تفسیر کبیر میں اسی آیت میں واقع ''معتدین'' کی تفسیر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

''ثم قال تعالیٰ بعده (انه لايحب المعتدين) والاظهران المرادانهٗ لايحب المعتدين فی ترک هذين الامرين المذكورين وهماالتضرع والاخفاء فان الله لايثيبه البتة ولايحسن اليه ومن كان كذلک كان من أهل العقاب لامحالة فظهران قوله تعالیٰ لايحب المعتدين كالتهديد

(۱) جلالین: ۱۳۴

والتشديدعلى ترک التضرع والاخفاء.“ (۱)

(پھر اللہ تعالیٰ نے (تضرعاً اوراخفاء کاحکم دینے) کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ بلاشبہ حد سے گذر جانے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ظاہر یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسے لوگوں کو پسند نہیں کرتا جوان مذکورہ دوامور کے ترک کرنے میں حد سے گذر جانے والے ہیں اوروہ دو چیزیں تضرع (گڑگڑانا) اوراخفاء (آہستہ دعاء کرنا) ہیں پس اللہ تعالیٰ (ایسے شخص کو جوان چیزوں کو ترک کردے) ثواب نہیں دیتااوراس پر احسان نہیں کرتا۔اور جو شخص ایسا ہے وہ اہل عقاب میں سے ہے لامحالہ۔پس اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کاقول ﴿انه لايحب المعتدين﴾ میں ترک تضرع وترک اخفاء مثل تہدید وتشدید کے ہے۔)

امام المفسرین علامہ محمود آلوسی بغدادی رَحِمَہُ اللّٰہُ اپنی نادر تفسیر ”روح المعانی“ میں اس آیت کے تحت رقمطراز ہیں:

”ومن هنا قال جمع بكراهة رفع الصوت به وفی الانتصاف حسبک فی تعين الاسرار فيه اقترانه فی الاية بالتضرع فالاخلال به كالاخلال بالضراعة الى الله...... وترى كثيراً من اهل زمانک تعتمدون الصراخ فی الدعاء خصوصاً فی الجوامع حتى يعظم اللغط ويشتد وتستک المسامع وتشدّ ولايدرون انهم جمعوابين بدعتين رفع

(۱) تفسیر کبیر: ۱۴/۱۳۰

الصوت فی الدعاء و کون ذلک فی المسجد." [1]

(یہیں سے ایک جماعت علماء نے دعاء میں آواز بلند کرنے کو مکروہ کہا ہے اور کتاب الانتصاف میں ہے کہ تجھے دعاء میں اخفاء وسر کی تعیین میں دعاء کا تضرع کے ساتھ آنا ہی کافی ہے۔ لہٰذا اخفاء میں خلل ڈالنا (یعنی جہر کرنا) گویا تضرع میں خلل ڈالنا ہے (کہ جب اخفاء نہ رہا تو تضرع بھی نہ رہا............ آگے چل کر فرماتے ہیں...... کہ تو تیرے زمانہ والوں میں سے بہت ساروں کو دیکھے گا کہ وہ دعاء میں چیخ پکار کرنے والے پر اعتماد کرتے ہیں۔ خصوصاً مجمعوں (جامع مسجد) میں حتی کہ خوب ہی شور وغوغا ہوتا ہے اور کان بہرے ہو جاتے ہیں اور بند ہو جاتے ہیں۔ اور یہ لوگ اتنا بھی نہیں جانتے کہ انہوں نے دو بدعتوں کو جمع کر رکھا ہے ایک تو دعا میں آواز کا بلند کرنا اور دوسرے اس کا مسجد میں ہونا۔)

اسی طرح ملا علی قاری رحمہ اللہ نے مسجد میں بلند آواز سے ذکر کرنے کو نا جائز فرمایا ہے اور درمختار میں مسجد میں ذکر جہری کو مکروہات میں شمار کیا ہے۔ یہ سب اسی جہری مفرط پر محمول ہے۔

ان علماء وفقہاء کے اقوال سے بات خوب واضح ہوگئی کہ دعاء میں چیخنا پکارنا جیسا کہ آج کل عام طور پر رائج ہو گیا ہے اور لوگ اس کو پسند کرتے ہیں اور ایسے ہی چیخنے والوں پر اعتماد کرتے ہیں۔ یہ سب نا جائز اور بدعتِ مذمومہ ہے اس کا ترک لازم اور ضروری ہے۔

---

(۱) روح المعانی: ۱۳۹/۸

جہر معتدل کا حکم

دوسری صورت یعنی جہر معتدل ومتوسط کا حکم یہ ہے کہ وہ فی نفسہٖ جائز ہے۔ چناں چہ جو روایات فصلِ ثالث میں گذری ہیں ان سے جہر کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ البتہ ان سے جہر کی سنیت یا اس کا استحباب ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ مفصل گذر چکا ہے۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ ذکر جہری یا دعاء جہری کو مطلقاً بدعت یا معصیت ونامشروع قرار دینا غلط ہے کیوں کہ جہر کا ثبوت متعدد روایات سے ہوتا ہے۔ پھر اس ثبوت کے بعد اس کا انکار درست نہیں۔ اس لیے اکثر جمہور فقہاء وعلماء نے جس طرح استحبابِ سر واخفاء پر اجماع واتفاق کیا ہے ایسے ہی جہر کے جواز ومشروع ہونے پر بھی اتفاق کیا ہے۔ یعنی جب کہ جہر حدِ اعتدال میں ہو اور بعض حضرات نے جہر کے ممنوع ہونے اور ناجائز ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بعض صحابہ کرام کو جہراً ذکر کرتے ہوئے دیکھ کر فرمایا تھا کہ اپنے نفسوں پر رحم کرو۔ یہ حدیث فصل اول میں گذر چکی ہے اور اس استدلال کا جواب بھی اشارۃً وہاں پر ہم نے ذکر کر دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ نہی شفقت ہے جیسا کہ علماء نے فرمایا ہے۔ اور اس کی تائید الفاظ حدیث سے بھی ہوتی ہے کیونکہ فرمایا گیا ہے ''اربعوا علی انفسکم'' کہ اپنے نفسوں پر رحم کرو۔ اور نہی شفقت سے اس فعل کا عدم جواز ثابت نہیں ہوتا۔ ہاں البتہ اتنا یاد رہے کہ نہی شفقت امر مستحب پر نہیں ہوسکتی جائز پر ہوسکتی ہے۔ اس لیے اس حدیث سے عدمِ استحبابِ جہر پر استدلال درست ہے اور عدمِ جوازِ جہر پر غلط۔ فافہم

جب یہ بات معلوم ومتحقق ہو چکی کہ دعاء وذکر اگر بجہر معتدل ومتوسط ہو تو فی نفسہٖ جائز ومباح ہے کہ اس جہر کے کرنے سے نہ ثواب ہے اور نہ ترک پر عتاب، تو اب یہ

ملاحظہ فرمائیے کہ امر مباح کبھی تو عارضی کراہت وحرمت کا شکار ہو جاتا ہے اور کبھی امور مستحبہ بل کہ امور واجبہ سے ملحق ہو جاتا ہے بالفاظ دیگر امر مباح کسی عارض کی وجہ سے مکروہ وحرام بھی ہو سکتا ہے اور کبھی مستحب وواجب بھی اس طرح دعاء ذکر جہری بھی جب مباح ٹھہرے تو ممکن ہے کہ کسی عارض غیر مناسب کی وجہ سے مکروہ یا ناجائز ہو جائیں یا کسی عارض محمود یا مقصود کے لحوق سے مستحب یا واجب ہو جائیں۔

تفصیل الاجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ شرع میں فقہی قاعدہ اور اصول مسلم ہے کہ مباح اپنی ذات میں نہ طاعت ہے نہ معصیت، لیکن عوارض کے اعتبار سے ممکن ہے کہ کبھی وہ طاعت بن جائے اور کبھی معصیت ہو جائے مثلاً چلنا کہ ایک مباح فعل ہے کہ نہ اس کے کرنے پر ثواب ہے اور نہ ترک پر عتاب، مگر ممکن ہے کہ اس میں کوئی ایسی مصلحت ومنفعت ہو جس سے یہ عبادت بن جائے مثلاً مسجد یا مجلس وعظ کی طرف چلنا یا بنیت عبادت یا بغرض عیادت چلنا کہ یہ سب عبادت میں داخل ہو کر طاعت ہو گیا۔ اور اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ اس چلنے میں کوئی مضرت یا مفسدہ ہو جس سے یہ مباح فعل معصیت ہو جائے، مثلاً ناچ دیکھنے کو چلنا یا شراب خوری کے لیے چلنا یہ سب معصیت میں داخل ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مباح اگرچہ اپنی ذات میں نہ طاعت ہے نہ معصیت لیکن بعض عوارض خارجیہ کی وجہ سے وہ کبھی معصیت اور کبھی طاعت بن جاتا ہے اگر مفاسد کا لحوق ہوا تو وہ معصیت اور اگر مصالح کا عروض ہوا تو وہ طاعت بن جاتا ہے۔

پھر مفاسد ومصالح بھی متفاوت المراتب ہوتے ہیں۔ بعض مراتب مفاسد اشد اور بعض اخف، ایسے ہی بعض مصالح اعلی اور بعض ادنیٰ ہوتے ہیں۔ اسی

اعتبار سے اس امر مباح کے معصیت وطاعت ہونے میں تفاوت ہوتا ہے کہ کبھی تو امر مباح بعض مفاسد کے منضم ہو جانے سے حرام ہو جاتا ہے، کیوں کہ وہ مفاسد بھی اشد بل کہ اشد ترین ہوتے ہیں جیسے سنیما بینی کے لیے چلنا۔ اور بعض اوقات وہ مکروہ ہو جاتا ہے کیونکہ وہ مفاسد اشد نہیں ہوتے اخف اور ہلکے ہوتے ہیں۔

اور کبھی امر مباح بعض مصالح کی وجہ سے واجب وفرض ہو جاتا ہے، کیوں کہ وہ مصالح اعلی اور مقصود ہوتے ہیں۔ مثلاً حج بیت اللہ کے لیے ہوائی جہاز یا سمندری جہاز کا سفر کرنا کہ یہاں ہندوستان وغیرہ ممالک کے لیے حج کا فریضہ ادا کرنا، اس کے سواء ممکن نہیں۔ جب حج اس پر موقوف ہوا کہ ہوائی جہاز یا سمندری جہاز کا سفر اختیار کیا جائے تو حج کی طرح یہ بھی فرض وواجب ہو گیا، حالاں کہ ہوائی جہاز کا یا سمندری جہاز کا سفر محض ایک مباح کام ہے اور کبھی امر مباح بعض مصالح کے عارض ہونے سے محض مستحب ومندوب ہوتا ہے۔ جیسے دینی وشرعی احکام کا لکھنا اور شائع کرنا کہ چونکہ اس میں فریضۂ تبلیغ ادا ہوتا ہے اور یہ مقصود ہے اس لیے یہ ذریعہ تبلیغ بھی مستحب ہوگا، حالاں کہ لکھنا محض ایک مباح کام ہے۔ اگر کسی کو شبہ ہو کہ جب حج بیت اللہ فرض تھا تو اس کا ذریعہ بھی فرض ہوا اور یہاں جب تبلیغ بھی فرض ہے تو اس کا ذریعہ کیوں نہ فرض ہو؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ذریعہ دو قسم کا ہے ایک وہ جو مقصود کے حصول کے لیے عقلاً یا عادۃً موقوف علیہ کا درجہ رکھتا ہو۔ اور دوسرا وہ کہ وہ ذریعہ حصولِ مقصود کے لیے موقوف علیہ نہ ہو؛ بل کہ اس کے علاوہ دیگر ذرائع بھی اس کے حصول کے لیے ہوں۔ پس قسم اول کو اگر وہ فرض کا ذریعہ ہو فرض قرار دیں گے اور اگر مستحب کا ذریعہ ہو تو مستحب...... لیکن قسم ثانی میں مطلق ذریعہ تو فرض ہوگا، لیکن کسی خاص ذریعہ کو فرض نہ کہیں گے، اس لیے حج بیت اللہ کے اس خاص ذریعہ کو ہم

نے موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے فرض کہا اور ذریعہ تبلیغ چوں کہ ایک ہی نہیں ہے اس لیے خاص اس ذریعہ کو یعنی لکھنے کو فرض نہیں کہا بل کہ مستحب کہا ہے۔ فافہم

جب یہ ممہد ہو گیا کہ امر مباح مفاسد و مصالح کے عروض و لحوق کے اعتبار سے مکروہ ،حرام یا مستحب و فرض بھی ہو جاتا ہے، تو اب دعا یا ذکر میں جہر معتدل کا حکم دریافت کرنا نہایت ہی آسان ہے، کیونکہ اب صرف یہ بات دیکھنے کی ہے کہ اس دعاء جہری میں کوئی مفسدہ اعتقادی یا عملی ہے یا نہیں؟ بل کہ یہ تمام مفاسد سے خالی ہے۔

مروجہ دعاء جہری میں اعتقادی مفسدہ

سو غور کرنے سے اور حالات کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ مروجہ دعاء جہری میں اعتقادی و عملی دونوں قسم کے مفاسد منضم ہیں۔

اعتقادی مفسدہ تو اس طرح کہ ہمارے ان علاقوں میں لوگوں نے اس مباح امر کو اس کے درجہ سے گذار کر واجب کا درجہ دے دیا ہے، جس کی علامت یہ ہے کہ اگر کوئی امام نماز کے بعد سری دعاء کرے جو کہ افضل ہے، تو لوگ اس پر ملامت کرتے ہیں اور اسے مجبور کرتے ہیں کہ دعاء جہری کرے اور ظاہر ہے کہ ملامت کسی امر مباح کے ترک پر نہیں کی جاتی ؛ بل کہ امور مستحبہ پر بھی اس قسم کی ملامت اور تشدید نہیں کی جاتی کہ مستقل جھگڑا قائم کر دیا جائے ؛ بل کہ بعض جگہ تو یہاں تک دیکھا گیا کہ ایک عالم امام کے سری دعاء کرنے پر لوگ اس قدر برگشتہ ہوئے کہ اس عالم امام کی جگہ جاہل شخص کو اپنا امام بنا دیا، جسے قرآن پاک بھی ٹھیک ٹھاک پڑھنا نہیں آتا تھا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگ اس مروجہ طریقہ پر دعاء جہری کرنے کو ضروری خیال کرتے ہیں۔

اور اصول میں یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ کسی امر مباح بل کہ امر مستحب کو بھی اس

کے درجہ سے گذار کر وجوب کا درجہ دے دینا فساد عقیدہ ہے اور علمائے کرام نے اس کے فساد اعتقادی ہونے کی تصریح کی ہے۔ اسی طرح کسی امر مباح یا مستحب پر اس طرح پابندی کرنا جیسے واجب و فرض پر کرتے ہیں فساد عملی ہے۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''اصلاح الرسوم'' میں فرماتے ہیں:

''**قاعدہ اول:** کسی امر غیر ضروری کو اپنے عقیدہ میں ضروری اور موکد سمجھ لینا یا عمل میں اس کی پابندی اصرار کے ساتھ اس طرح کرنا کہ فرائض و واجبات کی مثل یا زیادہ اس کا اہتمام ہو اور اس کے ترک کو مذموم اور تارک کو قابل ملامت و شناعت جانتا ہو، یہ دونوں امر ممنوع ہیں؛ کیوں کہ اس میں حکم شرعی کو توڑنا ہے اور تقیید و تعیین و تخصیص والتزام و تحدید وغیرہ اسی قاعدہ اور مسئلہ کے عنوانات و تعبیرات ہیں''۔ (۱)

قرآنی استدلال

یہ جو قاعدہ بیان کیا گیا کہ کسی امر مباح کو واجب خیال کرنا فساد عقیدہ ہے اور مذموم و ممنوع ہے یہ قرآن پاک کی آیت سے مستنبط ہوتا ہے:

﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقٰى وَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ اَبْوَابِهَا﴾ (البقرۃ: ۱۸۹)

(اس میں کوئی نیکی کی بات نہیں کہ گھروں میں ان کی پشت کی جانب سے آؤ ہاں لیکن نیکی یہ ہے کہ کوئی حرام چیزوں سے بچے اور گھروں میں (آنا چاہو) تو ان کے دروازوں سے آؤ۔)

واقعہ یہ ہے کہ اسلام سے پہلے اہل عرب اور بعض انصار احرام حج کی حالت

(۱) اصلاح الرسوم: ۷۳

میں کسی وجہ سے اپنے گھر جانا چاہتے تو گھروں میں ان کے دروازوں کے بجائے گھروں کی پشت کی جانب سے داخل ہوتے اور اس کو فضیلت خیال کرتے تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔(۱)

اور ان کے اس خیال کی تردید فرمائی کہ پشت کی جانب سے داخل ہونا کوئی نیکی اور فضیلت کی بات ہے اور گھروں کے دروازوں سے داخل ہونا بری بات ہے۔

اس جگہ لائق تامل وقابل التفات یہ امر ہے کہ گھروں میں دروازوں سے جانا بھی ایک امر مباح تھا اور پشت کی جانب سے داخل ہونا بھی ایک امر مباح تھا، لیکن جب ان لوگوں نے ایک مباح کو واجب اور دوسرے کو ناجائز قرار دے دیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کی تردید کی اور اس زعم کا باطل ہونا بصراحت بیان فرمایا جس سے بقول حضرت حکیم الامت مجدد الملت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ یہ بات مستفاد ہوئی کہ ''جو شئ شرعاً مباح ہو اس کو طاعت وعبادت اعتقاد کر لینا، اسی طرح اس کو معصیت اور محل ملامت اعتقاد کر لینا شرعاً مذموم ہے اور بدعت میں داخل ہے۔(۲)

مروجہ دعاء جہری بدعت ہے

پس آیت شریفہ سے یہ واضح ہو گیا کہ مباح کو باعث فضیلت عبادت وطاعت سمجھ لینا مفسدہ اور بدعت ہے۔ اور امر غیر ضروری وغیر مطلوب عند الشرع میں کوئی مفسدہ پیدا ہو جائے تو اس فعل کو ترک کر دینا واجب ہوتا ہے (اس کی تفصیل کے لیے رسالہ اصلاح الرسوم :۳۷ تا ۴۷ ملاحظہ فرمائیں) جب یہ تین مقدمے ممہد ہو گئے کہ دعاء جہری فی نفسہٖ مباح ہے اور آج کل اس میں اعتقادی مفسدہ منضم ہو گیا ہے اور

(۱) بخاری : ۲/۶۴۸

(۲) تفسیر بیان القرآن: یسئلونک عن الأھلة کے تحت

جو شئ مباح مفسدہ سے مقترن ہو وہ ممنوع وواجب الترک ہے تو خود دعاء جہری کا ممنوع اور بدعت اور واجب الترک ہونا ثابت ہو گیا۔

پس یہ مروجہ دعاء جہری بدعت ہے اور چاہئے کہ اس کو ترک کر دیا جائے۔ البتہ اگر کسی علاقے میں عوام کا حال ایسا نہ ہو اور وہ اس دعاء جہری کو واجب نہ سمجھتے ہوں جس کی علامت یہ ہے کہ کہ ترک جہر پر ملامت نہ کرتے ہوں یا بلا التزام جہر نہ کرتے ہوں تو پھر ان لوگوں کے لیے وہ اپنی اصل یعنی جواز پر باقی رہے گی۔

چناں چہ حضرت حکیم الامت تھانوی رحمہ اللہ اپنے رسالہ ''استحباب الدعوات'' میں فرماتے ہیں:

''قدکثرالناس فی ھٰذہ المسئلة اعنی دعاء الامام عقیب الصلوٰة وتامین الحاضرین علیٰ دعائه وحاصل ماانفصل عنه الامام الغبرینی وابن عرفة ان ذلک ان کان علیٰ نیة انه من سنن الصلوٰة وفضائلها فھوغیرجائز وان کان مع السلامة من ذلک فھوباق علی حکم الاصل.'' (۱)

(لوگوں نے اس مسئلہ یعنی امام کے بعد نماز دعا مانگنے اور حاضرین کے اس پر آمین کہنے میں بہت کلام کیا ہے اور امام غبرینی اور امام ابن عرفہ نے جو تحقیق بیان کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ نماز کی سنتوں میں سے ہے اور اس کے فضائل میں سے ہے تو پھر ناجائز ہے اور اگر اس (عقیدہ سنیت) سے سلامتی کے ساتھ ہے تو وہ اپنی اصل (یعنی جواز) پر باقی ہے۔)

(۱) رسالہ استحباب الدعوات مندرجہ امداد الفتاوی:۳/۸۰۲

دعاء جہری میں عملی مفاسد

یہاں تک اعتقادی مفسدہ کی تحقیق تھی۔ اب ہم دعاء جہری کے عملی مفاسد کا ذکر کرتے ہیں، اگرچہ دعاء جہری کے بدعت وواجب الترک ہونے کے لیے اعتقادی مفسدہ کا تحقق ہی کافی ہے، لیکن تکمیل بحث کی خاطر اور اس کی مزید شناعت وقباحت کی تحقیق کے لیے ان عملی مفاسد کا ذکر بھی مناسب ہے، سو اس میں کئی عملی مفاسد جمع ہیں:

(۱) سب سے پہلے اور عظیم مفسدہ تو یہ ہے کہ دعاء جہری سے طریق سنت کا ترک لازم آتا ہے؛ کیوں کہ سنت تو سر واخفاء ہی ہے جیسا کہ اوپر ثابت ہو چکا۔ البتہ کبھی کبھی کسی غرض صحیح ومصلحت کی خاطر ترکِ سر خلاف سنت نہیں، کیوں کہ اس کا ترک بھی ثابت ہے جیسا کہ فصل ثالث میں بتایا گیا ہے۔

(۲) دوسرا عملی مفسدہ اور خرابی یہ ہے کہ بعض حضرات مسبوق ہوتے ہیں یعنی نماز میں اتنی تاخیر سے آتے ہیں کہ ایک دو رکعات جماعت سے چھوٹ جاتے ہیں اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد یہ لوگ اپنی باقی ماندہ نماز ادا کرنے کھڑے ہو جاتے ہیں، اب اگر دعاء بلند آواز سے کی جائے تو ان مسبوقین کے خیالات بٹ جاتے ہیں اور منتشر ہونے لگتے ہیں اور ان کے خشوع وخضوع میں خلل واقع ہوتا ہے۔ اسی لیے علماء اوقاتِ جماعت کے علاوہ بھی مسجد میں اس وقت بلند آواز سے قرآن پاک کی تلاوت کو ناجائز فرماتے ہیں جب کہ وہاں کوئی نماز پڑھ رہا ہو۔ تو پھر عین اوقات جماعت میں دعاء جہری کی کیونکر اجازت دی جاسکتی ہے؟

(۳) تیسرا عملی مفسدہ وہ ہے کہ جس کی جانب علامہ محمود آلوسی رحمہ اللہ کی منقولہ بالا عبارت میں اشارہ ہے کہ سر واخفاء کے ترک کرنے سے تضرع میں خلل

پڑتا ہے۔اور یہ بات مشاہد ومجرب ہے کہ جہاں سر واخفاء مفقود ہوتا ہے وہاں خضوع بھی اور تضرع بھی رخصت ہوجاتے ہیں۔غالبًا یہی وجہ ہے کہ آیت شریفہ ''اُدْعُوْرَبَّکُم تَضَرُّعاً وَخُفْیَةً'' میں تضرع کا حکم دینے کے بعد فوراً اخفاء کا حکم دیا ہے کہ تضرع بلا اخفاء کے یا تو حاصل ہی نہیں ہوتا یا نہایت ہی مشکل ہے۔

(۴) چوتھا مفسدہ وہ ہے جو رسالہ استجاب الدعوات میں امام مالک رحمہ اللہ کے مذہب کی تحقیق کرتے ہوئے لکھا ہے:

''ففی ابی الحسن علی الرسالة ما نصه القرافی کره مالک رحمہ اللہ وجماعة من العلماء الائمة المساجد والجماعات الدعاء عقیب الصلوات المکتوبة جهراً للحاضرین فتجمع لهذاالامام التقدم وشرف کونه نصب نفسه واسطة بین الله وعباده فی تحصیل مصالحهم علی ید یه فی الدعاء فیوشک ان تعظم نفسه ویفسد قلبه وتعصی ربه فی هذه الحالة اکثر ممایطیعه.''

(امام ابوالحسن رحمہ اللہ کے حاشیۂ رسالہ میں یہ الفاظ ہیں۔قرافی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام مالک رحمہ اللہ اور علماء کی ایک جماعت نے مساجد کے اماموں اور جماعت کے اماموں کے لیے جہراً دعا مانگنا مکروہ سمجھا ہے، کیوں کہ اس صورت میں امام کے لیے دو چیزیں بڑائی اور سیادت کی جمع ہوں جائیں گی ایک امامت کے سبب سب سے آگے ہونا دوسرے یہ کہ اس نے اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان دعاء میں ایک واسطہ بنا کر قائم کردیا ہے، تو عجب نہیں کہ

اس کے نفس میں تکبر پیدا ہوجائے اوراس کا قلب فاسد ہوجائے۔
لٰہذااس حالت میں حق تعالیٰ کی جتنی عبادت کررہا ہے اس سے زیادہ
گناہ میں مبتلا ہوجائے)(۱)

راقم السطور کہتا ہے کہ اس مفسدہ کا کچھ مشاہدہ ان دیہاتوں اوران علاقوں میں دورہ کرنے سے ہوسکتا ہے کہ جہاں لوگ امام ومؤذن کے پاس دعاء کرانے اور ایصال ثواب کروانے کے لیے کھڑے رہتے ہیں۔ کیوں کہ ان جاہل اماموں نے عوام کو یہ سمجھا رکھا ہے کہ ایصال ثواب، فاتحہ خوانی اورقرآن خوانی وغیرہ انہیں اماموں کے توسط سے کی جاسکتی ہے،ورنہ فاتحہ خوانی اور قرآن خوانی کا ثواب پہنچنا تو در کنار خود فاتحہ ہی صحیح نہیں ہوتی۔ اس طرح یہ لوگ خدا کی نافرمانی کر کے اپنا پیٹ پالتے ہیں۔

(۵) پانچواں مفسدہ یہ ہے کہ مقتدیوں اور مصلیوں کو اس خاص وقت میں جس میں بحوالہ حدیث نبوی دعائیں قبول ہوتی ہیں (یعنی فرض نمازوں کے بعد کے وقت میں) اپنی حاجات اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش کرنے کا موقع نہیں ملتا۔ اگر ایسے ہی موقع میں اپنی ضروریات وحاجات کو اللہ کے سامنے نہ رکھیں گے تو پھر کب رکھیں گے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ قبولیت کے اور مواقع نہیں ہیں؛ بل کہ مطلب یہ ہے کہ یہ نمازوں کے بعد کا وقت تو بہت ہی اہم ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّم نے اس بات کی تاکید فرمائی ہے کہ فرض نمازوں کے بعد دعا کیا کرو۔ (۲)

(٦) چھٹا مفسدہ یہ ہے کہ آج کل عام طور پر ائمہ مساجد بعض دعاؤں کو رٹ کر

(۱) رسالہ استحباب الدعوات مندرجہ امداد الفتاوی:۸۰۱
(۲) رسالہ استحباب االدعوات مندرجہ امداد الفتاوی:۸۰۵

بلا سمجھے ویسے ہی پڑھ دیتے ہیں جس پر بے چارے عوام آمین آمین کہتے جاتے ہیں۔ ان رٹی رٹائی دعاؤں کے مطلب و معنی پر نہ ائمہ ہی توجہ کرتے ہیں نہ عوام، بس ایک رسم کے طور پر چند دعاؤں کو پڑھ دیتے ہیں اور ایسی دعاؤں کے بارے میں حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ جان لو اللہ تعالیٰ غافل قلب سے دعاء قبول نہیں کرتا۔ (۱)

پھر دعا محض پڑھ دینے کا نام نہیں ہے؛ بل کہ دعاء تو مانگنے کا نام ہے۔

پس جب اس مروجہ دعاء جہری میں کئی کئی مفاسد بھرے پڑے ہیں تو اس مباح کے مکروہ و ناجائز ہونے میں کیا تردد ہے؟ کیونکہ جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں کہ مباح میں اعتقادی یا عملی مفاسد منضم ہو جائیں تو وہ مباح مکروہ و ناجائز ہو جاتا ہے اور اس کا ترک واجب و لازم ہوتا ہے۔ پس یہ مروجہ دعاء بھی واجب الترک ہے۔

مستحب بھی مکروہ ہو سکتا ہے

مباح تو مباح ہی ہے وہ اگر کسی عارض کی وجہ سے مکروہ و ناجائز ہو جائے تو چنداں تعجب نہیں۔ فقہاء کرام نے بعض امور مستحبہ تک کو فساد عقیدہ یا خرابی عمل کی وجہ سے مکروہ فرمایا ہے جب کہ کبھی کبھی ترک نہ کیا جائے، حالاں کہ بعض سورتوں کا متعین کرنا خود شارع علیہ السلام سے ثابت ہے۔ (۲)

---

(۱) ترمذی: ۳۴۰۱

(۲) یہیں سے امام کے لیے عمامہ اور خطیب کے لیے عصا کے استعمال کا مسئلہ بھی معلوم ہو گیا کہ چونکہ ہمارے ان علاقوں میں ان چیزوں کو ضروری و واجب سمجھا جاتا ہے اس لیے ان پر بھی مداومت و استمرار مکروہ و بدعت ہو گا۔ اس موقع پر میرے ایک غیر مطبوعہ رسالہ ''اصلاح المفاسد'' سے چند سطور اس سلسلہ میں ملخصاً نقل کرتا ہوں، وہ یہ کہ:

''عمامہ کے بارے میں دو خرابیاں ہیں، ایک تو یہ کہ عوام و بعض خواص کالعوام نے اس کو وجوب کا درجہ دے دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ عوام عمامہ کے بغیر امامت پر شدت سے انکار کرتے ہیں۔

اس سے بھی عجب یہ ہے کہ ڈاڑھی کٹانے والے کی امامت کو تو بلانکیر وکراہت درست رکھتے ہیں لیکن کیا مجال کہ کوئی بلا عمامہ نماز پڑھاوے۔ اس سے عوام کے اعتقاد باطل وخیال فاسد کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ مستحب کو تو واجب گردانا اور واجب کو مباح سے گھٹادیا۔ یہی حال ہے عصا کے استعمال کا (جس کی تفصیل اصل رسالہ میں ہے)''

کیا اب بھی ان لوگوں کی آنکھیں نہیں کھلتیں جو مصلحت کی رٹ لگائے عوام کے عقائد باطلہ کی اصلاح سے دست کش ہیں؟ افسوس ہے کہ مصلحت کا نام لے کر بجائے اصلاح کے فساد پھیلایا جاتا ہے۔ اس پر طرہ یہ کہ یہ حضرات بڑے زور سے کہہ دیا کرتے ہیں کہ اصلاح کرنے سے عوام میں فتنہ ہوگا اور قرآن میں فتنہ کو قتل سے اشد قرار دیا ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ یہ'' **کلمة حق ارید بها الباطل**'' کی قبیل سے ہے۔ کیونکہ قرآن میں لفظ فتنہ عقائد باطلہ یا اعمال قبیحہ یا اخلاق رذیلہ کے لیے استعمال ہوا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ برے عقائد واعمال واخلاق قتل سے بھی اشد وسخت ہیں۔ قرآن میں اردو والا فتنہ مراد نہیں ہے۔ لہٰذا اس کو مراد لینا اپنی جہالت کا اظہار یا تحریف قرآن کا جرم اپنے سر لینا ہے۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ عمامہ نماز وغیر نماز میں اور مقتدی وامام سب کے لیے سنت تھا۔ مگر عوام نے اس کو ایک تو نماز کے ساتھ خاص کر دیا، دوسرے امام کے ساتھ۔

یہ اپنی جانب سے تخصیص وتقیید باطل ہے۔

بعض لوگ نماز میں خصوصیت کے ساتھ عمامہ باندھنے کی فضیلت پر بعض روایات سے استدلال کرتے ہیں۔ مثلاً حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ عمامہ کے ساتھ دو رکعت بلا عمامہ ستر رکعت سے افضل ہے۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نفل یا فرض نماز عمامہ کے ساتھ بلا عمامہ کے پچیس درجہ برابر ہے۔ مگر اولاً تو محدثین نے ان روایات کو موضوع قرار دیا ہے (دیکھو فیض القدیر اور موضوعات صغریٰ وکبریٰ)

دوسرے اس میں امام کی تخصیص نہیں ہے اور وہی محل عبث ہے۔

الغرض ان خرابیوں کی وجہ سے ان چیزوں کو مداومةً نہیں کرنا چاہئے۔ یہ رسوم قابل اصلاح ہیں تا کہ حدود شرع سے تجاوز نہ ہو۔ (**تلک حدود الله فلاتعتدوها**) فقط۔

علامہ شامی رحمہ اللہ اس پر طویل بحث فرمانے کے بعد آخر میں رقمطراز ہیں:

"حاصل کلام هذين الشيخين بيان وجه الكراهة فى المداومة وهوأنه ان راى ذلک حتماً يكره من حيث تغيير الم شروع والايكره من حيث ايهام الجاهل." (۱)

(ان دو بزرگوں (علامہ ابن ہمام وابن نجیم) کے کلام کا حاصل (ان مستحب سورتوں پر) مداومت وہمیشگی میں کراہت یہ ہے کہ وہ (مستحب سورتوں پر التزام کرنے والا ان سورتوں کے پڑھنے کو) اگر ضروری خیال کرتا ہے یعنی واجب جانتا ہے تو یہ مکروہ ہے تغییر شرع کی وجہ سے، ورنہ مکروہ ہے جاہل کو (وجوب کے) وہم میں ڈالنے کی وجہ سے (کہ لوگ اس کو واجب سمجھیں گے)

الغرض جہاں تغییر شرع لازم آئے یا عوام جہلا کے واجب سمجھ جانے کا اندیشہ ہو تو اس مستحب کو بھی ترک کرنا لازم ہو جاتا ہے اور وہ مکروہ وممنوع ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ایک جلیل القدر وعظیم المرتبت صحابیِ رسول حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ:

"لايجعل أحدكم الشيطان شيئاً من صلوته يرى أن حقاً عليه أن لاينصرف عن يمينه لقد رايت رسول الله ﷺ كثيراً ينصرف عن يساره." (۲)

(تم میں سے کوئی اپنی نماز میں شیطان کا حصہ مقرر نہ کرے کہ اپنے

---

(۱) رد المختار: ۱/۳۶۶

(۲) بخاري: ۱/۱۱۸

اوپر واجب جاننے لگے کہ سوائے داہنی طرف کے (بعد نماز) دوسری جانب سے نہ گھومے میں نے رسول اللہ کو بہت مرتبہ بائیں جانب سے بھی مڑتے دیکھا ہے)

اس حدیث میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے بعد نماز صرف داہنی طرف مڑنے کے ضروری سمجھنے پر اس کو شیطانی حصہ اور شیطانی عمل قرار دیا ہے۔ حالاں کہ داہنی جانب مڑنا رسول اللہ سے بیشتر احادیث سے ثابت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کسی سنت کو واجب کا درجہ دیدینا بھی درست نہیں۔ اس حدیث کے تحت علامہ طیبی رحمہ اللہ شارح مشکوۃ فرماتے ہیں:

''وفیه أن من أصر علی مندوب وَجَعلهٗ عزماً ولم یعمل بالرخصة فقدأصاب منه الشیطان من الاضلال فکیف من أصرّعلی بدعةٍ او منکر.'' (۱)

(اس حدیث میں یہ بات بتائی گئی کہ جوشخص امر مستحب پر اصرار اور پابندی (اس طرح) کرے کہ اس کو واجب سمجھے (خواہ اعتقاداً خواہ عملاً) اور رخصت پر عمل بالکل نہ کرے تو شیطان نے اس سے گمراہ کرنے کا حصہ حاصل کرلیا (جب امر مندوب پر اصرار اور اس کو واجب جاننے کا یہ حال ہے) تو بدعت اور منکر پر اصرار کرنے والے کا کیا حال ہوگا؟)

یہیں سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اگر تھوڑی دیر کے لیے دعاء جہری کو مستحب ہی مان لیں تب بھی آج کل کی مروجہ دعاء جہری ان مفاسد اعتقادی وعملی کی وجہ سے بدعت وواجب الترک ٹھہرتی ہے۔

---

(۱) مرقاۃ المصابیح: ۳۵۳/۲

پس یہ بات واضح ہوگئی کہ مروجہ دعاء جہری بدعتِ مذمومہ وامر منکر ہے، اس کا ترک لازم اور ضروری ہے۔

دعاء جہری مفاسد سے خالی ہو تو؟

یہ سب کلام تھا اس مروجہ دعاء جہری میں جو مفاسد اعتقادیہ وعملیہ سے مرکب ہو لیکن جو دعاء جہری مفاسد سے خالی ہو وہ اپنی اصل پر باقی رہے گی اور جائز ومباح ہوگی جیسا کہ ہم نے رسالہ استحباب الدعوات سے نقل کیا ہے۔

دعاء جہری میں مصالح ہوں تو؟

اور اگر دعاء جہری مفاسد سے خالی ہونے کے ساتھ مصالح مطلوبہ عندالشرع پر مبنی ہو تو پھر یہ دعاء جہری افضل وعبادت ہوسکتی ہے۔ جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ مباح میں اگر مصالح کا اعتبار کیا جاوے تو وہ مباح طاعت بن جاتا ہے۔ جس طرح چلنا ہے کہ یہ فی نفسہٖ مباح ہے، مگر بنیت عبادت یا بغرض عیادت افضل وعبادت ہے۔ اسی طرح دعاء جہری کسی مصلحت پر مشتمل ہو تو وہ بھی افضل ومستحب قرار دی جاسکتی ہے۔ مثلاً:

تعلیم کی غرض سے دعاء میں جہر کرنا درست اور نفع متعدی ہونے کی وجہ سے افضل ہے۔ مگر یہ صرف اسی حد تک کہ غرض تعلیم پوری ہو جب یہ غرض پوری ہو جائے تو پھر اس کو ترک کر دینا چاہیے جیسا کہ اسی رسالہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ''فتح الملہم'' سے نقل کیا گیا ہے کہ بقصد تعلیم جہر جائز تو ہے لیکن جب غرض پوری ہو جائے تو پھر دعا میں اسرار واخفاء کرنا چاہیے مگر یاد رہے کہ آج کل جو عام مساجد میں جہری دعاء کا رواج ہے اس میں اول تو یہ قصہ نہیں دوسرے مفاسد ہونے

کی وجہ سے اگرچہ اس میں مصالح ہوں تو یہ درست نہیں ہوگی۔ جیسا کہ عنقریب اس کی وضاحت آتی ہے۔

اس طرح اگر کوئی اس غرض سے جہر کرے کہ قلب میں تیقظ و بیداری پیدا ہو اور سستی دور ہو تو بھی جہر کی اجازت کے ساتھ استحباب کا قول بھی کیا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ یہ بھی ایک مطلوب عندالشرع مصلحت ہے۔ اسی مصلحت سے صوفیاء کرام نے ذکر میں جہر کو افضل قرار دیا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اصل و افضل جہر ہے؛ بل کہ یہ فضیلت واستحباب عارضی ہے، جو ایک غرض صحیح پر مبنی ہے، یہی محمل و مطلوب ہے ان روایات فقہیہ کا جن میں ذکر جہری کو افضل گردانا ہے۔ مثلاً علامہ ابن عابدین الشامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”فان خلاما ذکرفقال بعض اھل العلم ان الجھر افضل لانه اکثرعملاً ولتعدی فائد ته الی السامعین ویوقظ قلب الذاکرفیجمع همه الی الفکرویصرف سمعه الیه ویطردالنوم ویزید النشاط.“ (۱)

(اگر (ذکر جہری) مفاسد مذکورہ سے خالی ہو تو بعض اہل علم نے فرمایا کہ جہر افضل ہے، کیونکہ یہ عمل کے اعتبار سے زیادہ ہے۔ نیز اس کا فائدہ سامعین کو بھی پہنچتا ہے اور یہ قلب کو بیدار کرتا ہے جس سے اس کا ارادہ وقصد غور وفکر کی طرف جمع ہوتا ہے اور اس کے کام بھی اس ذکر کی طرف لگ جاتے ہیں اور نیند کو دور کرتا ہے اور نشاط پیدا کرتا ہے)

(۱) ردالمحتار: ۳۳۴/۲

امام فخر الدین الرازی رحمہ اللہ تفسیر کبیر میں حکیم الترمذی رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کرتے ہیں:

"وان كان قد بلغ فی الصفاوقوة اليقين الی حيث صار آمناً عن شائبة الرياء كان الاولیٰ فی حقهٖ الاظهار لتحصيل فائدة الاقتداء. (۱)

(اگر (دعایا ذکر کرنے والا) مقام صفاوقوت یقین کے اس مرتبہ کو پہنچ گیا ہے کہ ریاء کے شائبہ سے بھی مامون ومحفوظ ہو گیا تو اس کے حق میں اظہار یعنی جہر ہی اولی وافضل ہے تاکہ دوسروں کے اقتداء کرنے کا فائدہ حاصل ہو)

علامہ محمود آلوسی رحمہ اللہ نے بھی نقل کیا کہ دعاء جہری اس وقت افضل ہے جب کہ فائدہ متعدی ہو یا کسی مقصود کی تسہیل وغیرہ کا فائدہ حاصل ہو۔ ان کی عبارت تقریباً علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ کی عبارت کے مثل ہے۔

ان سب عبارتوں اور اس کے علاوہ دیگر عبارات فقہاء میں دعاء جہری یا ذکر جہری کو جو افضل قرار دیا ہے، یہ ان مصالح مطلوبہ کے پیش نظر ہے جو خود ان عبارات میں مجملاً یا مفصلاً، صراحتاً یا اشارۃً مذکور ہیں۔

ایک شبہ کا جواب

یہاں یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ جب دعاء سری افضل ہے تو پھر جہری کس طرح افضل ہو جاوے گی۔ کیونکہ اس طرح ہوسکتا ہے کہ کسی عارض کی وجہ سے غیر افضل افضل ہو جاوے اور موخر مقدم ہو جائے چناں چہ اس کی نظیر حدیث میں بھی ملتی ہے۔

(۱) تفسیر کبیر: ۱۴/۱۳۱

وہ یہ کہ حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ اگر بوقت اقامت کھانا حاضر ہو جائے (اور کھانے کا تقاضا بھی ہو تو) تو پہلے کھانا کھالے پھر جماعت میں شریک ہو۔ (۱)

اس مضمون کی احادیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، انس رضی اللہ عنہ وابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ سے بخاری وغیرہ میں مروی ہیں۔ اسی بنا پر فقہاء نے لکھا ہے کہ ایسی صورت میں کھانا پہلے کھالینا افضل ومستحب ہے تاکہ نماز میں کھانے کا دھیان رہنے کے بجائے کھانے میں نماز کا دھیان ہو۔ یا یوں کہو کہ خشوع وخضوع میں خلل سے بچنے کے لیے کھانے کو مقدم کرنا افضل ہے۔

اس میں غور کیجیے کہ کھانے پر جماعت کی افضلیت ایک امر مسلم ہے، لیکن ایک مصلحت کی خاطر حدیث میں کھانے کو مقدم وافضل قرار دیا گیا اور وہ مصلحت مطلوب عند الشرع ہے۔ یعنی نماز میں خشوع میں خلل نہ پڑنا۔ مگر اس سے کوئی یہ استدلال ہرگز نہیں کرسکتا کہ مطلقاً کھانا کھانا جماعت میں شرکت سے افضل ہے۔

اس کی دوسری نظیر صوفیاء کرام کا یہ قول ہے جو ان کے یہاں مشہور ہے یعنی ''شیخ کی ریاء مرید کے اخلاص سے بہتر ہے''۔

سب جانتے ہیں کہ اخلاص افضل عبادت بل کہ مغز عبادت ہے اور اس کے مقابلہ میں ریاء افضل تو کیا بدترین چیز بل کہ عبادت کو بھی برباد کر دینے والی ہے، مگر محض ظاہر میں لوگوں کو دکھا کر عمل کرنا اگر شیخ کامل کی طرف سے ہو تو اس میں مفاسد تو ہوتے نہیں اور مصالح مرتب ہوتے ہیں۔

مفاسد تو اس لیے نہیں کہ وہ شیخ کامل قوت یقین وصفا کے اعلیٰ مراتب پر فائز ہوتا ہے۔ لہٰذا دل میں کوئی خرابی مثل لوگوں کو دکھانے یا خوش کرنے کی نہیں ہوتی اور مصالح اس لیے مرتب ہوتے ہیں کہ اس کے معتقدین ومنسلکین اس کو دیکھ کر عبادت

(۱) بخاري: ۱/۹۲

میں رغبت حاصل کرتے اور طریقِ عبادت سیکھتے ہیں۔ اس لیے صوفیاء نے اس ریا کاری کو مرید کے اخلاص سے بھی افضل قرار دیا ہے، مگر اس کا کیا یہ مطلب ہوسکتا ہے کہ ریاء افضل ہے اور اخلاص غیر افضل؟ ہر گز نہیں۔

پس معلوم ہوا کہ اگر کوئی غیر افضل چیز مصالح پر مبنی ہو تو وہ بھی افضل ہوسکتی ہے، اس طرح دعاء جہری اگر مصالح شرعیہ پر مبنی ہو تو افضل ہو جائے گی۔

ایک سوال و جواب

یہاں اگر کوئی یہ سوال کرے کہ یہ مروجہ دعاء جہری بھی بعض مصالح پر مبنی ہے مثلاً لوگوں کو اس میں دعاء کی تعلیم ہے تو پھر مروجہ دعاء بھی افضل ہونا چاہئے۔ پھر اس کو بدعت کیوں قرار دیا گیا؟

اس کا جواب اولاً تو یہ ہے کہ آج کل یہ بات بالکل مفقود ہے۔ برسہا برس سے لوگ امام کی دعاء سنتے ہیں مگر خال خال ہی کوئی ہوں گے جو اس سے فائدہ اٹھاتے ہوں، کیونکہ اس کے لیے طالب و متعلم میں قصد و ارادہ کا ہونا شرط ہے، اور لوگ اس نیت سے دعائیں سنتے ہی نہیں، پھر ان کو کیونکر فائدہ ہوگا؟ لہٰذا آج کل یہ محض ایک رسم ہے جس میں کوئی فائدہ نہیں۔

ثانیاً اگر اس فائدہ کو تسلیم کرلیں تو پھر بھی یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ان مصالح کی بنا پر دعاء جہری کی وہاں اجازت ہے جہاں کہ اس میں مفاسد عملیہ و اعتقادیہ نہ ہوں۔ ہم اس کی طرف اس رسالہ میں اشارہ کر چکے ہیں۔

کیوں کہ فقہی و شرعی اصل اور قاعدہ ہے کہ اگر کوئی عمل مصالح و مفاسد سے مرکب ہو تو اعتبار مفاسد کا ہوگا۔

حضرت مولانا تھانوی رحمہ اللہ اپنی تحریر "مکتوب محبوب القلوب" میں فرماتے ہیں:

''اب دوسرا قاعدہ سمجھنے کے قابل ہے کہ بعض افعال مباحہ تو ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں سرتاپا مفسدہ ہی مفسدہ ہے، اس لیے اس کے ممنوع ہونے میں کلام نہیں ہوتا۔ بعض افعال ایسے ہیں جن میں کچھ مصلحت اور کچھ مفسدہ ہوتا ہے، کسی کی نظر مصلحت پر ہوتی ہے اور مفسدہ کی طرف یا تو التفات نہیں ہوتا یا اس کو قابلِ اعتبار نہیں سمجھتے یا اس میں کچھ تاویل کی گنجائش سمجھ لیتے ہیں۔

ایسا شخص اس کو جائز بل کہ مستحسن کہتا ہے اور کسی کی نظر مفسدہ پر بھی ہوتی ہے خواہ مفسدہ لازم ہو یا متعدی، ایسا شخص اس کو ممنوع ٹھہراتا ہے، خواہ مصلحت پر نظر ہی نہ ہو یا اس پر بھی نظر ہو۔ کیونکہ قاعدہ مقررہ ہے کہ جب حلّت وحرمت کے اسباب کسی شے میں جمع ہوجاتے ہیں تو وہاں حرمت ہی کو ترجیح ہوتی ہے۔''(۱)

اسی طرح علامہ عمیم الاحسان رحمہ اللہ نے قواعد الفقہ میں علامہ ابن النجیم المصری رحمہ اللہ کی مشہور کتاب ''الاشباہ والنظائر'' سے نقل کرتے ہیں:

''اذا اجتمع الحلال والحرام والمحرم والمبیح غلب الحرام والمحرم.'' (۲)

(جب (کسی شی میں) حلال وحرام یا (اسباب حلت وحرمت جمع ہوجائیں تو حرام اور سبب حرمت کو ترجیح ہوتی ہے)

حاصل یہ ہے کہ اگر کسی چیز میں مصالح ومفاسد جمع ہوجائیں تو مفاسد کا اعتبار کرکے اس کو حرام وناجائز کہیں گے یا مکروہ قرار دیں گے۔ ہاں اگر مفاسد نہ ہوں

---

(۱) قواعد الفقه : ۵۵

(۲) قواعد الفقه : ۵۵

اور مصالح بھی ملحوظ ہوں تو پھر مصالح معتبر ہوں گے۔ اس لیے جن فقہاء نے دعاء جہری کو افضل کہا ہے انہوں نے یہ بھی قید لگائی کہ مفاسد سے خالی ہو۔ چناں چہ منقولہ بالا علامہ شامی رحمہ اللہ کی عبارت میں ''فان خلا مماذکر'' (اگر مفاسد مذکورہ سے خالی ہو) اور علامہ رازی رحمہ اللہ کی کتاب میں ''فان کان قد بلغ (الی ان قال) صار آمناً عن شائبة الریاء'' اس پر صریح دال ہیں کہ مفاسد سے خالی ہونے کی صورت میں مصالح کا اعتبار ہوگا۔

پس مروجہ دعاء جہری کے جواز کی کوئی تاویل نہیں کی جاسکتی، لہٰذا یہ قابل ترک ہے۔ اس جگہ حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ کا ایک مضمون معارف سے نقل کرتا ہوں جس سے میری تائید ہوتی ہے۔

چناں چہ مفتی صاحب رحمہ اللہ معارف القرآن میں فرماتے ہیں:

''ہمارے زمانے کے ائمہ مساجد کو اللہ تعالیٰ ہدایت فرمادیں کہ قرآن وسنت کی اس تلقین کو اور بزرگانِ سلف کی ہدایات کو یکسر چھوڑ بیٹھے، ہر نماز کے بعد دعا کی ایک مصنوعی سی کارروائی ہوتی ہے، بلند آواز سے کچھ کلمات پڑھے جاتے ہیں جو آدابِ دعاء کے خلاف ہونے کے علاوہ ان نمازیوں کی نماز میں بھی خلل انداز ہوتے ہیں، جو مسبوق ہونے کی وجہ سے امام کے فارغ ہونے کے بعد اپنی باقی ماندہ نماز پوری کررہے ہیں۔ غلبہ رسوم نے اس کی برائی اور مفاسد کو ان کی نظروں سے اوجھل کردیا ہے۔ کسی خاص موقع پر خاص دعاء پوری جماعت سے کرانا مقصود ہو، ایسے موقع پر ایک آدمی کسی قدر آواز سے دعاء کے الفاظ کہے اور دوسرے آمین کہیں، اس کا مضائقہ نہیں۔

شرط یہ ہے کہ دوسروں کی نماز وعبادت میں خلل کا موجب نہ بنیں۔اورایسا کرنے کی عادت نہ ڈالیں کہ عوام یہ سمجھنے لگیں کہ دعاء کرنے کا طریقہ یہی ہے جیسا کہ آج کل عام طور سے یہ ہو رہا ہے۔یہ بیان اپنی حاجات کے لیے کرنے کا تھا اگر دعا کے معنی اس جگہ (آیت ادعوا) میں ذکر وعبادت کے لیے جاویں تو اس میں بھی علماء سلف کی تحقیق یہی ہے کہ ذکرِ سر ذکر جہر سے افضل ہے۔اور صوفیاء کرام میں مشائخ چشتیہ جو مبتدی کو ذکر جہر کی تلقین فرماتے ہیں وہ اس شخص کے حال کی مناسبت سے بطور علاج کے ہے تا کہ جہر کے ذریعہ کسل اور غفلت دور ہو جاوے اور قلب میں ذکر اللہ کے ساتھ ایک لگاؤ پیدا ہو جائے،ورنہ فی نفسہ ذکر میں جہر کرنا ان کے یہاں بھی مطلوب نہیں۔گو جائز ہے اور جواز بھی اس کا حدیث سے ثابت ہے بشرطیکہ ریا ونمود نہ ہو۔"(۱)

خلاصۃ المرام

پوری بحث اور سارے رسالہ کا ماحصل ونچوڑ یہ ہے کہ قرآنی وحدیثی دلائل کی روشنی میں دعاء میں سر واخفاء ہی اصل وافضل ہے اوراس پر جمہور علماء امت کا بالخصوص ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے تو گویا یہ مسئلہ قرآن وحدیث کے ساتھ اجماع امت سے بھی مؤید ومدلل ہے۔اور جن حضرات نے اس میں اختلاف کرتے ہوئے دعاء جہری کو افضل ومستحب کہا ہے،علماء محققین وجمہور ائمہ کے نزدیک ان کا قول نا قابلِ التفات ہے اور جن دلائل پر اس قول مخالف کی بنیاد ہے،علماء نے ان دلائل کو مخدوش

(۱) معارف القرآن: ۳/۵۷۸

اور اپنے مدعی پر غیر صحیح یا غیر صریح وماؤّل قرار دے کر ان کے مدلل جوابات دیدیئے ہیں۔لہٰذا دعاء جہری کا حکم کہ اگر کوئی کرے تو کیسا ہے؟

تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ دعا اگر جہر مفرط سے ہوتو بالاتفاق ناجائز ہے۔جس پر علمائے کرام کی بے شمار تصریحات ہیں، جن میں سے بعض کو ہم نے بھی نقل کردیا ہے۔ اور اگر دعاء جہر متوسط ومعتدل سے ہوتو پھر اس میں یہ تفصیل ہے کہ مفاسد ومصالح دونوں سے قطع نظر فی نفسہ جائز ہے۔اور اگر اس میں مفاسد اعتقادیہ یا عملیہ منضم ہوں تو پھر ناجائز ہے۔اگر چہ اس میں مصالح بھی ہوں،لیکن ان مصالح کا اعتبار نہ ہوگا۔اور اگر دعاء جہری مفاسد سے خالی اور پھر اس میں مصالح بھی ملحوظ ومضمر ہوں تو افضل واولیٰ ہوگی۔

پس دعاء بجہر معتدل فی نفسہ جائز ہے،لیکن اس میں کبھی عارضی کراہت آجاتی ہے اور کبھی عارضی فضیلت لاحق ہوجاتی ہے اور اصل اور ذاتی فضیلت دعاء سری ہی کی ہے۔

اس تقریر سے تمام دلائل قرآنیہ وحدیثیہ وروایات فقہیہ میں پوری تطبیق ہوگئی اور مسئلہ کی وضاحت کے ساتھ سبھی قسم کے اشکالات وشبہات کے جوابات بھی ہوگئے۔

ولله الحمد اولاً وآخراً ولهُ الشكر ظاهراً وباطناً على ماوفقني لتحرير هذه العجالة و ألهمني الصواب على وفق طريقه الفقهاء هذا ماوردت ايراده في هذاالمقام.

محمد شعيب الله خان

۲۰۲۳.۱۱.۲۵

عمرہ کیسے کریں؟

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تمہیدی گزارش

الحمد للہ کہ اللہ تعالیٰ اسی سال ماہ مئی میں عمرہ کی سعادت بخشی تو مدینۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں حاضری کے موقعہ پر روضۂ خضرا کے قریب بیٹھ کر یہ خیال پیدا ہوا کہ عمرہ کے متعلق ایک مختصر رسالہ تحریر کروں جس میں آسان پیرائے میں سنت نبوی کے مطابق عمرے کا طریقہ واحکام درج ہوں۔ اس خیال کے پیدا ہونے کا باعث اگر ایک جانب یہ تھا کہ اس مقدس بقعہ میں کوئی علمی کام مجھ حقیر سے ہو جائے تو یہ میرے لیے سعادت کی بات ہوگی تو دوسری جانب یہ بھی تھا کہ عموماً عمرے کے احکام و مسائل کے لیے حج پر لکھی ہوئی کتابوں کو دیکھنا پڑتا ہے اور خاص عمرے ہی کے عنوان پر کتابیں کم ملتی ہیں۔ لہٰذا صرف عمرے ہی کے متعلق ضروری احکام ومسائل اوراس کا طریقہ لکھا جانا مناسب معلوم ہوا۔

احقر نے اسی خیال کو عملی جامہ پہناتے ہوئے یہ سطور بتاریخ: ۲۵/ جمادی الاولی ۱۴۳۱ھ ہجری مطابق ۱۰/مئی ۲۰۱۰ء عیسوی بعد نماز عصر ومغرب دونشستوں اور ۱۱/مئی بعد عصر ومغرب کی دونشستوں میں روضۂ اقدس کے قریب بیٹھ کر لکھیں۔ جو کتب پاس موجود تھیں ان کی مدد سے اور اپنے حافظہ میں موجود باتوں کو پیش نظر رکھ کر لکھتا گیا اور یہ بات دل میں تھی کہ بعض تشنہ امور کی تکمیل اور حوالوں کی تحقیق واپسی کے بعد مراجعت کر کے کردوں گا؛ لہٰذا بعض امور کی وضاحت و تکمیل اور حوالوں کی تحقیق بعد

مراجعتِ کتب یہاں آنے کے بعد کردی۔ اس طرح الحمد للہ یہ مختصر رسالہ جوار نبوی میں بیٹھ کر لکھنے کی سعادت ملی۔

اور اس موقعہ پر جوار نبوی کی یہ عظیم برکت بھی ظاہر ہوئی کہ مختصر سے وقت میں اللہ تعالی نے اس کام کو کروا دیا اور مزید یہ کہ احقر کو کئی سالوں سے گردن اور ہاتھ کے درد کی شدید تکلیف ہے جس کی وجہ سے میں سال ہا سال سے لکھ نہیں پاتا اور اگر لکھتا ہوں تو دو چار منٹ ہی کے بعد انتہائی شدید تکلیف کی وجہ سے بے قابو ہو جاتا اور لا محالہ تحریری کام کو بند کر دیتا ہوں؛ لیکن اس جگہ میں مسلسل یہ رسالہ وہیں بیٹھ کر لکھتا رہا؛ مگر کوئی کسی قسم کی تکلیف نہیں ہوئی۔ وللہ الحمد علی ذلک۔

دعا ہے کہ اللہ تعالی اس مختصر رسالے کو اپنے دربار عالی اقدار میں اور اپنے نبی محبوب کے دربار گہر بار میں مقبول بنائے اور زائرین حرم کے لیے اس کو مشعل راہ بنائے اور میری نجات کا وسیلہ و ذریعہ فرمائے۔ آمین یارب العالمین

محمد شعیب اللہ خان

مہتمم جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، بنگلور

۲۱/شوال/۱۴۳۱ھ/ہجری

مطابق: یکم اکتوبر/۲۰۱۰عیسوی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عمرہ

عمرے کی فضیلت

عمرہ ایک بہت عظیم الشان عبادت ہے، اس کی فضیلت میں حدیث میں آیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« وَفْدُ اللّٰهِ ثَلاثَةٌ :الغَازِيُ وَالْحَاجُّ وَالْمُعْتَمِرُ. »

(اللہ کے مہمان تین ہیں: ایک غازی دوسرا حاجی اور تیسرا عمرہ کرنے والا۔)(۱)

ایک حدیث میں یہ آیا ہے:

« اَلْحُجَّاجُ وَالْعُمَّارُ وَفْدُ اللّٰهِ، إِنْ دَعَوْهُ أَجَابَهُمْ وَإِنِ اسْتَغْفَرُوْهُ غَفَرَلَهُمْ. »

(حاجی و عمرہ کرنے والے لوگ اللہ کے مہمان ہیں، اگر وہ اس سے مانگیں تو اللہ ان کی دعا قبول کرتا ہے اور اگر گناہوں سے معافی چاہیں تو ان کو معاف کر دیتا ہے۔)(۲)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

---

(۱) سنن النسائي: ۲٦۲۵، سنن بيهقي: ۵/ ۲٦۵م

(۲) سنن ابن ماجه: ۲۸۹۲،سنن بيهقي: ۵/۲٦۲

« مَنْ أَتٰی هٰذَا الْبَيْتَ فَلَمْ يَرْفُثْ وَلَمْ يَفْسُقْ رَجَعَ كَمَا وَلَدَتْهُ أُمُّهُ. »

(جو شخص اس اللہ کے گھر یعنی کعبہ میں حاضر ہوا پھر نہ کوئی بے حیائی کی بات کی اور نہ کوئی گناہ کا کام کیا، تو وہ اس طرح واپس ہوگا جیسے اس کی ماں نے جنا ہو یعنی اس پر کوئی گناہ نہ ہوگا۔)(۱)

ایک حدیث میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ہی مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« اَلْعُمْرَةُ إِلَى الْعُمْرَةِ كَفَّارَةٌ لِّمَا بَيْنَهُمَا وَ الْحَجُّ الْمَبْرُوْرُ لَيْسَ لَهُ جَزَاءٌ إِلَّا الْجَنَّةَ. »

(عمرہ دوسرے عمرے تک کے تمام گناہوں کا کفارہ ہے اور حج مبرور یعنی مقبول کی جزا جنت ہی ہے۔)(۲)

اور خاص طور پر رمضان میں عمرے کا ثواب بہت زیادہ ہے، ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« عُمْرَةٌ فِيْ رَمَضَانَ تَعْدِلُ حَجَّةً. »

(رمضان میں عمرہ ایک حج کے برابر ہے۔)(۳)

ان احادیث سے عمرے کی فضیلت معلوم ہوتی ہے، بالخصوص رمضان مبارک کے

---

(۱) مسلم: ۳۳۵۷، سنن کبری بیهقی: ۲۶۲/۵

(۲) مسلم: ۳۳۵۵، ترمذی: ۹۳۳، سنن النسائی: ۲۶۲۹، سنن بیهقی: صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان: ۹/۹

(۳) مسلم: ۳۰۹۷، ترمذی: ۹۳۹، سنن النسائی: ۲۱۱۰، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان: ۱۳/۹، ابن ماجه: ۲۹۹۱، سنن دارمی: ۱۹۱۳

مہینہ میں عمرے کی فضیلت کہ وہ حج کے برابر ہے؛ لہٰذا ہر مسلمان کو جسے اللہ نے اس قدر وسعت دی ہے کہ وہ عمرے کے لیے جائے، عمرہ کر لینا چاہیے تا کہ یہ فضیلت اس کو نصیب ہو۔

عمرے کا حکم

عمرے کا حکم کیا ہے کہ یہ سنت ہے یا واجب؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض ائمہ نے اس کو فرض و واجب کہا ہے، حضرت قتادہ اور حضرت حسن بصری رحمہما اللہ نے حج و عمرے کو فرض کہا ہے اور حضرت عطا رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ اور صحابہ میں سے حضرت عمر و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی یہی منقول ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جدید یہی ہے اور شوافع نے اسی کو اصح قرار دیا ہے اور امام احمد و امام سفیان ثوری اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ وغیرہ ائمہ کا بھی یہی قول ہے۔ (۱)

اور علماء احناف میں سے بھی بعض نے اسی کو اختیار کیا ہے، جیسے علامہ کاشانی صاحب رحمہ اللہ البدائع اور علامہ صاحب الجوہرۃ النیرۃ وغیرہ اور اکثر نے اس کو سنت مؤکدہ قرار دیا ہے۔ اور یہی امام مالک، امام نخعی، امام ابوثور رحمہم اللہ وغیرہ ائمہ کا مسلک ہے۔ (۲)

الغرض عمرے کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ فرض و واجب ہے یا سنت؟ اور خود علمائے حنفیہ میں بھی اس بارے میں دو قول ہیں؛ لہٰذا زندگی میں کم از کم ایک بار اس کا اہتمام کر لینا چاہیے۔ ہاں اس صورت میں اس کے واجب ہونے کی وہی شرائط ہیں جو حج کے فرض ہونے کے شرائط ہیں۔ (۳)

---

(۱) المناسک لابن ابی عروبہ و المجموع للنووی: ۷/۷

(۲) المجموع: ۷/۷، بدائع: ۳/۲۲۶، الجوھرۃ النیرۃ: ۲/۸۷، شامی: ۲/۵۲۰

(۳) بدائع الصنائع: ۳/۲۲۷

عمرے سے پہلے

اے زائرِ حرم بھائی! اگر اللہ تعالیٰ نے آپ کو عمرہ کرنے کے لیے وسعت وسہولت دی ہے اور اسی کے ساتھ اس کا ارادہ وشوق دیا ہے تو سب سے پہلے اللہ کی بارگاہ اقدس میں شکر ادا کیجیے کہ اس نے بہت بڑی سعادت آپ کے لیے مقدر کی ہے۔ کتنے لوگ ہیں کہ مال و دولت ان کے پاس ہے مگر یہ سعادت ان کے حصے میں نہیں آئی، اور بہت سے ایسے ہیں کہ اس کا ارادہ و شوق بھی کرتے ہیں پھر بھی کامیاب نہیں ہوتے۔ لہٰذا یہ سمجھیے کہ یہ محض اللہ عز وجل کا فضل و احسان ہے جو اس نے بلا کسی استحقاق کے عطاء کیا ہے، اور جان لیجیے کہ:

ایں سعادت بزور باز ونیست
تا نہ بخشد خدائے بخشندہ
(یہ سعادت زور بازو سے حاصل نہیں ہوسکتی
جب تک کہ عطا کرنے والا خدا عطا نہ کرے)

امام علی بن الموفق رحمہ اللہ بڑے پائے کے محدث و عابد و زاہد تھے، انھوں نے جب ساٹھ حج کر لیے تو طواف کے بعد میزاب رحمت کے نیچے بیٹھ کر سوچنے لگے کہ میں نے حج تو اتنے کر لئے مگر معلوم نہیں کہ اللہ کے نزدیک میرا کیا مقام ہے؟ کہتے ہیں کہ اسی سوچ میں نیند لگ گئی تو خواب میں کیا دیکھتا ہوں کہ ایک شخص کہہ رہا ہے کہ اے علی! تم اپنے گھر کیا کبھی اس کو بھی بلاتے ہو جس کو تم نہیں چاہتے؟ مطلب یہ کہ تم بھی ہمارے ہو، اس لئے ہم نے تم کو اپنے گھر بلایا ہے۔ (۱)

لہٰذا اس کو نہ اپنا کمال سمجھیے اور نہ اپنے مال و دولت کی دین، بلکہ محض اللہ کا فضل

(۱) صفة الصفوة: ۲/۱۰۷، طبقات ابن الملقن: ۱/۵۷

سمجھ کر اس کا شکر کرتے ہوئے، عمرہ کی تیاری کیجیے، تا کہ عمرہ صحیح معنی میں عمرہ ہو اور وہ فضائل مرتب ہو جو اس کے بتائے گئے ہیں۔

عمرے کی تیاری کے سلسلے میں چند اہم امور کی جانب آپ کی توجہ ہونا چاہیے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اپنے آپ کو ظاہر و باطن کے لحاظ سے پاک وصاف کرنے اور اللہ عزوجل کے دربار عالی میں حاضری کے قابل بنانے کی فکر کریں؛ کیوں کہ یہ دربار کسی معمولی حاکم و بادشاہ کا نہیں؛ بل کہ اس کا دربار ہے جس کے سامنے سارے حاکم و بادشاہ، امیر و رئیس سب کے سب سر جھکاتے ہیں، یہ احکم الحاکمین و رب العالمین کی بارگاہ ہے، یہ وہ جگہ ہے جہاں بادشاہ بھی فقیر بن کر آتے ہیں، اور جہاں:

ایک ہی صف میں کھڑے ہوگئے محمود وایاز
نہ کوئی بندہ رہا، نہ کوئی بندہ نواز

کا ایک عجیب و روح پرور منظر دکھائی دیتا ہے۔ جہاں امیروں کی امارت، رئیسوں کی ریاست، شاہوں کی شاہی، اور وزیروں کی وزارت خاک میں ملتی نظر آتی ہے۔ ایسے عالی شان دربار میں جانے کے لیے اپنے آپ کو کس قدر آراستہ و پیراستہ کرنا چاہیے؟ اس کا اندازہ ہر شخص خود کر سکتا ہے۔ لہٰذا تمام ظاہری و باطنی گناہوں سے صدق دل کے ساتھ رو رو کر اللہ کے سامنے توبہ کیجیے، اس کو منا لیجیے اور آئندہ گناہ نہ کرنے کا عزم مصمم کیجیے، پھر ذکر و اذکار اور عبادات کے ذریعے اپنے دل کو روشن و منور کر لیجیے اور بار بار اللہ کے دربار کی عظمت وسطوت کا تصور جمائیے۔

عمرے کی تیاری کے بارے میں ایک بہت اہم بات یہ پیش نظر ہونا چاہیے کہ اللہ کے گھر کی زیارت اور نبی کے روضہ مقدسہ کا دیدار اور عمرہ جیسی عبادات کسب حلال کے ذریعے حاصل ہونے والی کمائی سے انجام دی جائیں، کوئی ایک حبہ بھی

ناجائز کمائی کا، غصب وظلم کا، سود ورشوت کا ہرگز ہرگز نہ ہو۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ اس قسم کے روپے پیسے کی وجہ سے ایسی عظیم عبادات ضائع چلی جائیں۔

ملاعلی قاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب: "أنوار الحجج في أسرار الحج" میں اور علامہ حطاب الرعینی رحمہ اللہ نے "مواہب الجلیل" میں ایک حدیث نقل کی ہے کہ جب آدمی مال حرام سے حج کرتا ہے اور کہتا ہے: "لَبَّیْکَ اَللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ" تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "لَا لَبَّیْکَ وَلَا سَعْدَیْکَ." (۱)

اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے کہ جب کوئی شخص مال حرام سے حج کرتا ہے اور "لَبَّیْکَ اَللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ" کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس سے کہتے ہیں کہ: لَا لَبَّیْکَ وَلَا سَعْدَیْکَ وَحَجُّکَ مَرْدُوْدٌ عَلَیْکَ" (تیرا لبیک منظور نہ سعدیک اور تیرا حج تجھ پر مردود ہے۔)(۲)

لہٰذا یہ کوشش ہونا چاہیے کہ حلال روپے سے حج وعمرہ کیا جائے تا کہ وہ مقبول ہو، ورنہ نہ حج مقبول ہوگا نہ عمرہ مقبول ہوگا؛ کیوں کہ مقبولیت کی شرط یہ ہے کہ حلال روپیہ اللہ کے لیے خرچ کیا جائے۔

عمرے کے سفر کے لیے ایک کوشش یہ ہونا چاہیے کہ نیک و صالح لوگوں کی معیت وصحبت میں یہ سفر کیا جائے، بالخصوص حضرات علما ومشائخ کے ساتھ سفر کی کوشش کی جائے، اس کے بہت سے فائدے ہیں: ایک تو یہ کہ نیک لوگوں کی صحبت کا نیک اثر مرتب ہوگا، دوسرا یہ کہ وقت صحیح طور پر گزرے گا، بیکار باتوں اور فضول کاموں سے بچنا نصیب ہوگا، اور تیسرا یہ کہ عمرہ وحج صحیح طریقہ اور سنت کے مطابق

---

(۱) انوار الحجج تحقیق دکتور احمد الحجی: ۳۷، مواهب الجلیل: ۱۷۳/۷

(۲) امالی ابن مردویه: ۲۲۰

کرنا آسان ہوگا ؛ کیوں کہ آپ کو کسی بات میں بھول ہوگی تو یہ حضرات یاد دہانی کریں گے، اگر کوئی بات دین کی یا حج وعمرے کی معلوم نہ ہو تو وہ سکھائیں گے، سستی ہو گی تو ان کی صحبت سے نیکی کرنے میں نشاط پیدا ہوگا اور ان کو دیکھ کر بہت سی عبادات ونیکیوں کے کرنے کا جذبہ پیدا ہوگا۔ اس کے برخلاف جاہلوں یا برے لوگوں کے ساتھ جائیں گے تو وہ خود ہمارا وقت خراب کریں گے، کبھی غیبت ہو گی، کبھی فضول باتیں ہوں گی کبھی دنیوی امور پر خوامخواہ باتیں ہوں گی، حتی کہ دل فاسد و خراب ہو جائے گا۔ اس لیے اچھے و نیک لوگوں کی صحبت اختیار کرتے ہوئے یہ سفر ہو تو خوب رہے گا اور اگر اپنے وطن سے کسی نیک و بزرگ شخصیت کی معیت نصیب نہ ہوئی تو پھر یہ کوشش کیجیے کہ وہاں پہنچنے کے بعد کوئی اللہ والے مل جائیں، وہاں تو بہت اللہ والے آتے ہیں، دنیا کے چپہ چپہ سے آتے ہیں، تلاش کریں تو مل جائیں گے۔ مگر افسوس کہ اب لوگ اس سے اس قدر بے خبر ہیں کہ ان کو کوئی اللہ والے مل بھی جائیں تو ان کی طرف رخ نہیں کرتے۔

اے بھائی زائر حرمین! یہاں ایک اور اہم بات کی جانب آپ کی توجہ مبذول کرانا ضروری خیال کرتا ہوں، وہ یہ کہ اس راہ میں خصوصاً اور ہر عبادت میں عموماً اخلاص کی بڑی ضرورت ہے، اخلاص ہر عبادت کی اساس و بنیاد ہے، اس کے بغیر کوئی نیکی و عبادت اللہ کے یہاں قابل قبول نہیں ہو سکتی، اور اخلاص کا مطلب یہ ہے کہ صرف اور صرف اللہ کی خوشنودی کے لیے عبادت انجام دی جائے اور کوئی مقصد دنیوی پیش نظر نہ ہو۔ حدیث میں ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَحُجُّ أَغْنِيَاءُ أُمَّتِي لِلتَّنَزُّهِ وَ أَوْسَاطُهُمْ لِلتِّجَارَةِ وَ قُرَّاءُ هُمْ لِلرِّيَاءِ وَالسُّمْعَةِ وَفُقَرَاءُ هُمْ

لِلْمَسْئَلَةِ.»

(ایک زمانہ لوگوں پر ایسا آئے گا کہ اس میں میری امت کا مال دار طبقہ سیر وتفریح کے لیے اور درمیانہ طبقہ تجارت کے لیے، علما وقراء کا طبقہ ریا وشہرت کی خاطر اور فقیر ومسکین لوگوں کا طبقہ مانگنے کے لیے حج کرے گا۔)(۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے نبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اپنی امت کو پہلے ہی سے اس بات کی جانب متوجہ کر دیا ہے کہ اللہ کے گھر کی زیارت حج وعمرہ میں اخلاص کا فقدان نہ ہونا چاہئے ؛بل کہ اس کا اہتمام ہونا چاہیے۔ ملا علی قاری رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''انوار الحجج'' میں لکھا ہے کہ ایک نیک آدمی نے خواب دیکھا کہ حج کے اعمال اللہ کے دربار میں پیش کیے جا رہے ہیں اور عرض کیا گیا کہ یہ فلاں کے اعمال ہیں، تو اللہ نے فرمایا کہ اس کو حاجی لکھو، پھر کسی کا عمل پیش کیا گیا تو فرمایا کہ اس کو تاجر لکھو، یہاں تک کہ معاملہ خود ان خواب دیکھنے والے شخص تک پہنچا کہ ان کے اعمال پیش کیے گئے تو فرمایا کہ اس کو تاجر لکھو، یہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ کیوں؟ میں تو تاجر نہیں ہوں، تو فرمایا کہ کیوں نہیں، تم کتب غزل لے جا کر اہل مکہ کو بیچنا چاہا تھا۔(۲)

لہٰذا ہمارا مقصود اس سفر سے صرف اللہ کی خوشنودی ہونا چاہیے کوئی اور دنیوی غرض کا دور دور تک ہمارے دلوں کی جانب سے گزر بھی نہ ہونا چاہیے۔

اس سلسلے میں یہ بات بھی نا قابل فراموش ہے کہ جس طرح اخلاص کے بغیر نیکی و طاعت بے کار ہے، اسی طرح یہ بھی ذہن نشین کر لیں کہ اتباع سنت کے بغیر

---

(۱) جمع الجوامع للسیوطی: ۲۵۶۹۴/۱، کنز العمال: ۲۳۰/۵، حدیث: ۱۲۳۶۳

(۲) انوار الحجج: ۳۲

بھی کوئی عبادت و نیکی اللہ کے یہاں کسی قابل شمار نہیں ہوتی ،اس لیے عمرے کے تمام ارکان واعمال نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کے بتائے ہوئے اور سکھائے ہوئے طریقہ پر انجام دینے کی فکر بھی بہت ضروری ہے؛ لہٰذا عمرہ پر جانے سے پہلے اپنی تیاری کا ایک اہم باب یہ ہے کہ عمرے کے احکام و مسائل، اس کے سنن و آداب کا مطالعہ کا یا کسی عالم سے سیکھنے کا اہتمام کریں۔ بہت سے لوگ اس کے بغیر حج یا عمرے کے لیے آتے ہیں اور من مانے طریقہ سے اعمال و مناسک ادا کرتے ہیں، جس سے بسا اوقات عبادت ہی ضائع ہو جاتی ہے یا کم از کم سنت کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے نامقبول ہو جاتی ہے؛ اس لیے اپنے ساتھ کوئی معتبر کتاب بھی لیتے جائیں جیسے "معلم الحجاج" وغیرہ۔

عمرہ کا سفر اور میقات

اے محترم بھائی! جب عمرہ کا سفر کرو تو اس کو عام سفر کی طرح نہیں؛ بل کہ ایک مقدس سفر سمجھ کر کرو اور اس میں ذکر اذکار اور مسنون دعاؤں کا اہتمام کرو؛ اس کے لیے مسنون دعاؤں کی کوئی معتبر کتاب جیسے "حصن المسلم" یا "مسنون دعائیں" اپنے ساتھ رکھ لو اور موقعہ موقعہ سے پڑھتے رہو۔ یاد رہے کہ عورت کو سفر میں اپنے ساتھ محرم کو لیجانا ضروری ہے، بغیر محرم کے عورت کا سفر کرنا ناجائز ہے۔

یاد رہے کہ حج یا عمرہ کرنے والے کے لیے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ وہ میقات پر احرام باندھ لے، کوئی بھی شخص مکہ جانا چاہتا ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ میقات پر احرام باندھ لے، بغیر احرام کے میقات پار کرے گا تو اولاً اس کو چاہیے کہ میقات واپس آ کر احرام باندھ کر جائے اور اگر واپس نہیں آیا تو اس پر ایک دم یعنی قربانی واجب ہو جائے گی۔ (۱)

(۱) اس کے تفصیلی مسائل کے لئے "معلم الحجاج" کا مطالعہ کرو

میقات وہ مقامات ہیں جن کو حضرت نبی کریم ﷺ نے دنیا کے مختلف علاقوں سے حرم مکہ کو آنے والوں کے لیے مقرر کر دیا ہے کہ جو بھی شخص مکہ مکرمہ جانے کے لیے یہاں سے گزرے خواہ وہ حج یا عمرے کے لیے مکہ جائے یا کسی اور مقصد کے لیے تو اس پر واجب ہے کہ احرام باندھے۔ یہ میقات الگ الگ علاقوں کے لیے الگ الگ ہیں اور ہندوستان، پاکستان، بنگلہ دیش وغیرہ کے لیے میقات ''یلملم'' ہے جس کو آج کل ''سعدیہ'' کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اور یہ میقات مکۃ المکرّمہ سے ایک سو بیس کلو میٹر پر واقع ہے۔ لہٰذا جو لوگ ہندوستان، پاکستان وغیرہ سے جاتے ہیں ان کو ''یلملم'' سے یا اس سے پہلے احرام باندھ لینا چاہیے۔ اور سہولت کی خاطر اپنے گھر ہی سے احرام باندھ لے یا احرام کی چادریں پہن لے اور یلملم پر نیت کر لے تو بھی درست ہے۔

احرام کیسا ہو؟

محترم زائر حرم! احرام کے لیے کپڑے کیسے ہوں اور کیا ہوں؟ اس بارے میں مختصر وضاحت سن لیں کہ مرد کے لیے سفید دو چادریں ہوں، ایک بدن کے اوپر والے حصے پر اوڑھنے کے لیے اور ایک بطور لنگی کے استعمال کرنے کے لیے، سفید ہونا بہتر ہے، واجب نہیں اور احرام میں سلا ہوا کپڑا استعمال نہیں کیا جا سکتا؛ لہٰذا کرتہ، پاجامہ، صدری بنیان وغیرہ ممنوع ہوں گے، ہاں چادر یا لنگی درمیان سے سلی ہوئی ہو تو جائز ہے؛ لیکن بہتر نہیں۔ اور عورت کے لیے اس کا معمولی عام لباس ہی احرام ہے، جو سارے بدن کو اچھی طرح ڈھانک لے۔

یہاں ایک بات نوٹ کر لیجیے کہ احرام ان کپڑوں کا نام نہیں؛ بل کہ یہ تو احرام کے کپڑے ہیں اور احرام نام ہے حج یا عمرے کی نیت کر کے تلبیہ پڑھنے کا، جس سے

بعض جائز و مباح چیزیں اس پر حرام ہو جاتی ہیں، لہٰذا احرام اس نیت کے ساتھ تلبیہ پڑھنے کا نام ہے۔ مجازاً ان چادروں کو بھی احرام کہہ دیا کرتے ہیں، اور احرام حج یا عمرے کے لئے ایسا ہے جیسے نماز کے لئے تکبیر تحریمہ، جس کی وجہ سے نماز کے دوران آدمی پر کھانا پینا وغیرہ باتیں حرام ہو جاتی ہیں۔

احرام کیسے باندھیں؟

جب آپ احرام باندھنا چاہیں تو پہلے ناخن تراش دیں، جسم کے زائد بال (موئے بغل و زیر ناف) مونڈ دیں، سر کے بال یا تو منڈوا دیں یا کنگھی سے درست کرلیں، پھر یہ بھی مسنون ہے کہ احرام کی نیت سے غسل کریں، اگر غسل نہ کرو تو مضائقہ نہیں، پھر احرام کی چادریں پہن لیں، اور جسم اور احرام کی چادروں کو ایسی خوشبو لگاؤ جس کا جسم کپڑوں پر نہ لگے، بلکہ صرف خوشبو لگے۔ تصویر دیکھئے:



پھر دو رکعت نفل نماز احرام کی نیت سے پڑھو، پہلی رکعت میں ﴿قُلْ يَآأَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ﴾ اور دوسری میں ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ﴾ پڑھو، پھر سلام کے بعد مرد سر سے ٹوپی یا کپڑا اتار دے اور عورت سر کو حسب معمول ڈھانک کر رکھے، ہاں وہ

اپنے چہرے کو احرام میں نہیں ڈھانک سکتی؛ لہٰذا چہرہ پر کوئی کپڑا نہ ڈالے، پھر عمرے کی نیت کریں، نیت اصل تو دل سے ہوتی ہے؛ لہٰذا دل سے نیت کریں اور زبان سے بھی یہ الفاظ کہہ لیں:

''أَللّٰهُمَّ إِنِّیْ أُرِیْدُ الْعُمْرَةَ فَیَسِّرْهَا لِیْ وَ تَقَبَّلْ مِنِّیْ''

(اے اللہ! میں عمرہ کی نیت کرتا ہوں؛ لہٰذا تو اس کو میرے لیے آسان کردے اور قبول فرمالے۔)

اس کے بعد مرد حضرات ذرا بلند آواز سے تلبیہ پڑھیں اور عورت آہستہ آواز سے اور تلبیہ یہ ہے:

''لَبَّیْکَ اَللّٰهُمَّ لَبَّیْکَ، لَبَّیْکَ لَا شَرِیْکَ لَکَ، لَبَّیْکَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَکَ وَالْمُلْکَ،لَا شَرِیْکَ لَکَ.''

(حاضر ہوں اے اللہ! حاضر ہوں، حاضر ہوں، آپ کا کوئی شریک نہیں، بلا شبہ سب تعریفیں آپ ہی کو سزاوار ہیں اور سب نعمتیں آپ ہی کی ہیں اور ملک بھی آپ ہی کا ہے، آپ کا کوئی شریک نہیں۔)

پھر نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم پر درود بھیجے:

''اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّعَلٰی آلِهٖ وَأَصْحَابِهٖ أَجْمَعِیْنَ.''

پھر جو چاہے دعاء کرے اور یہ دعا مسنون ہے:

''اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَسْئَلُکَ رِضَاکَ وَالْجَنَّةَ وَأَعُوْذُ بِکَ مِنْ غَضَبِکَ وَالنَّارِ.'' (۱)

---

(۱) سنن صغری بیهقي: ۱/۴۶۱،اعانة الطالبین: ۲/۳۵۱

اے زائرِ حرم بھائی، بہن! جب تلبیہ پڑھو تو ذرا یہ بھی خیال کرو کہ میں اللہ کے حضور یہ کہہ رہا ہوں کہ میں حاضر ہوں؛ اس لیے مجھے اپنے پورے دل کے ساتھ، پورے اخلاص کے ساتھ اور پوری دلجمعی و جذبے کے ساتھ کہنا چاہیے، ورنہ کہیں ہمارے اس ''لبیک'' پر ''لا لبیک'' نہ کہہ دیا جائے۔ حضرت سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ حضرت زین العابدین علی بن الحسین رحمہ اللہ نے حج کے ارادہ سے احرام باندھا اور سواری پر سوار ہوئے تو آپ کا رنگ فق ہوگیا، سانس پھولنے لگی اور بدن پر کپکپی طاری ہوگئی اور لبیک نہیں کہی جاسکی۔ ان سے پوچھا گیا کہ آپ کیوں لبیک نہیں کہتے؟ تو کہا کہ مجھے اس بات کا اندیشہ ہے کہ کہیں '' لا لبیک و لا سعدیک'' نہ کہہ دیا جائے، پھر جب لبیک کہا تو بے ہوش ہو گئے، اور سواری سے گر پڑے، اور حج پورا ہونے تک یہ بات برابر پیش آتی رہی۔ (۱)

ایک اور اللہ والے کے احرام اور تلبیہ کی کیفیت سنو، حضرت عبد اللہ بن الجلاء رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ حج کے ارادے سے میں ذو الحلیفہ (مدینہ کی جانب سے میقات) میں تھا، لوگ احرام باندھ رہے تھے، میں نے ایک نوجوان کو دیکھا کہ اس نے اپنے اوپر احرام کے لیے غسل کرنے پانی ڈالا پھر کہنے لگا کہ اے میرے رب! میں ''لَبَّیْکَ اَللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ'' کہنا چاہتا ہوں؛ لیکن ڈرتا ہوں کہ کہیں آپ مجھ کو ''لَا لَبَّیْکَ وَلَا سَعْدَیْکَ'' سے جواب نہ دے دیں۔ وہ برابر یہ کہتا جا رہا تھا اور میں سن رہا تھا، جب اس نے حد کردی تو میں نے اس سے کہا کہ احرام تو ضروری ہے، کہنے لگا کہ اے شیخ! ڈر ہے کہ میں '' لَبَّیْکَ '' کہوں اور مجھے اللہ جواب میں ''لَا لَبَّیْکَ''

---

(۱) تاریخ ابن عساکر: ۴۱/ ۳۷۸، تاریخ الاسلام للذھبی: ۲/ ۲۶۷، تھذیب التھذیب: ۷/ ۲۶۹، تھذیب الکمال: ۲۰/ ۳۹۰

نہ فرمادیں۔ حضرت ابن الجلاء رحمۃ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے اس سے کہا کہ اللہ سے اچھا گمان رکھنا چاہیے۔ لہٰذا میرے ساتھ تم بھی "لَبَّیْکَ اَللّٰھُمَّ لَبَّیْک" کہو۔ پس اس نے "لَبَّیْکَ اَللّٰھُمَّ" کہا اور اس کو کھینچ کر کہا اور اسی کے ساتھ اس کی روح نکل گئی۔ (۱)

الغرض اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلالت اور اپنی بے مائیگی و بے چارگی عاجزی و غلامی کا تصور کرتے ہوئے "لَبَّیْک" کہیں۔ اب آپ کا احرام شروع ہوگیا اور آپ پر احرام کی پابندیاں عائد ہوگئیں، لہٰذا آپ کو اب پوری احتیاط سے کام لینا چاہیے تاکہ کوئی کام احرام کے خلاف نہ ہوجائے۔

احرام کا فلسفہ

اے محترم زائرِ حرم! آپ نے احرام پہن لیا ہے، ذرا یہ بھی غور کیا کہ یہ احرام کا لباس اور یہ انداز کیا اور کیوں ہے؟ اس میں ایک پہلو یہ ہے کہ یہ عاشقانہ لباس ہے، جس میں اس کا کوئی التزام و اہتمام نہیں کہ یہ سلا ہوا ہو، بنا ہوا ہو، اپنے جسم پر فٹ ہو، عمدہ طریقہ کا ہو، اسی طرح اس کی بھی کوئی فکر نہیں کرتا کہ بالوں کو سنوارے، ناخن بنائے؛ بل کہ ایک عاشق جب اپنے محبوب کی یاد میں مضطر و بے تاب ہو اور اس کی جانب والہانہ چلا جارہا ہو تو جس طرح وہ اپنے جسم و کپڑوں کی کوئی فکر نہیں کرتا، اسی طرح عمرے و حج کو جانے والا اللہ کا عاشق، اللہ کی محبت میں چور اور اس کے عشق میں سرشار بندہ بھی اس لباس میں یہ بتاتا ہوا اللہ کے دربار میں پہنچتا ہے کہ میں اللہ کا سچا عاشق ہوں، مجھے دنیا کی کوئی فکر نہیں، میرے لباس و پوشاک کی کوئی فکر نہیں، میرے بالوں اور ناخنوں کی کوئی فکر نہیں ہے؛ بل کہ میری پوری توجہات کا مرکز اللہ کی محبوب

---

(۱) تاریخ ابن عساکر: ۴۳۶/۵۲، تاریخ بغداد: ۲۶۶/۵

ذات اور اس کا گھر ہے۔ لہٰذا اس پہلو کے پیش نظر احرام والے کو چاہئے کہ وہ احرام پہن کر واقعۃً اللہ کا عاشق و محبّ ہونے کا ثبوت دے۔

اس میں دوسرا پہلو یہ ہے کہ یہ لباس و انداز فقیرانہ لباس و انداز ہے، اللہ کے گھر جانے والوں کے لیے اس لباس و انداز کو مشروع کر کے اللہ کی جانب سے یہ درس دیا جارہا ہے کہ تم سب اللہ کے فقیر ہو، خواہ تم اپنی جگہ کچھ بھی ہو، بادشاہ ہو، رئیس ہو، وزیر ہو، امیر کبیر؛ لیکن میرے دربار میں سب فقیر ہی فقیر ہیں، گویا احرام پہن کر اللہ کے گھر جانے والا یہ ثابت کرتا ہے کہ میں واقعی اللہ کا فقیر ہوں، وہ غنی و داتا ہے میں محتاج و بے نوا ہو، اس کے دربار میں فقیرانہ حاضری دے رہا ہو؛ لہٰذا احرام والے کو اپنے دل و دماغ سے سارا تکبر، عجب و پندار نکال کر عاجزانہ و فقیرانہ اللہ کے دربار میں جانا چاہیے۔

اس میں ایک تیسرا پہلو بھی ہے جو قابل غور ہے کہ یہ احرام کی چادریں اور احرام کی پابندیاں، یہ انداز و طریقہ دراصل انسان کو اپنی موت اور موت کے بعد کے احوال کی یاددہانی کرتے ہیں کہ جس طرح موت کے وقت اللہ کے دربار میں حاضری کے موقعے پر انسان کو کفن میں لپیٹ دیا جاتا ہے اور وہ اس وقت اپنی خواہشات و لذات کو پورا کرنے پر قادر نہیں ہوتا، اسی طرح آج وہ اللہ کے دربار میں مردے کی چادریں لپیٹ کر حاضر ہو رہا ہے اور اپنی خواہشات جیسے بیوی سے ملنی کی، اپنے آپ کو سنوارنے اور بنانے کی، عطر و خوشبو سے معطر ہونے کی، میل کچیل دور کرنے کی اور من پسند لباس و پوشاک پہنے کی کوئی خواہش پوری نہیں کرسکتا، پھر اللہ کے حضور حساب و کتاب کے لیے اس کے دربار عالی میں پیش کیا جارہا ہے، جہاں دنیا بھر کے انسان جمع ہیں، گویا کہ ایک میدان حشر برپا ہے۔ لہٰذا زائر حرم کو اس پہلو پر بھی توجہ دیتے ہوئے اپنے آپ کو اللہ کے دربار میں پیش کئے جانے کے قابل بنانا چاہیے۔

احرام کے ممنوعات

احرام کی حالت میں بعض کام منع ہیں اور ان کے ارتکاب سے بعض صورتوں میں دم اور بعض میں صدقہ واجب ہوتا ہے۔ ان کی پوری تفصیل کتب فقہ میں درج ہے۔ یہاں صرف چند اہم و زیادہ پیش آنے والے امور ذکر کرتا ہوں:

مرد کے لیے سلے ہوئے کپڑے پہننا حرام ہے، البتہ لنگی بیچ سے سلی ہو تو جائز ہے اور تہبند، لنگی کو کسی پیٹی (بلٹ) سے باندھنا جائز ہے۔

اسی طرح دستانے اور موزے پہننا بھی مرد کے لیے ناجائز ہے، ہاں عورت کے لیے سلے ہوئے کپڑے پہننا بھی جائز ہے اور موزے و دستانے پہننا بھی جائز ہے۔

مرد کے لیے ایسا جوتا پہننا بھی احرام میں ناجائز ہے جس سے پیر کی بیچ والی ہڈی چھپ جائے؛ لہٰذا بہتر ہے کہ ہوائی چپل کا استعمال کیا جائے، ہاں عورت کے لیے اس طرح کا جوتہ جائز ہے۔

احرام میں بدن کے کسی بھی حصے کے بالوں کو دور کرنا حرام ہے، اسی طرح ہاتھ پیر کے ناخنوں کا تراشنا بھی حرام ہے۔

عطر یا کسی بھی قسم کی کوئی خوشبو لگانا احرام میں ناجائز ہے، اسی طرح سر یا ڈاڑھی میں مہندی لگانا بھی ناجائز ہے۔ لہٰذا خوشبو تیل، دار منجن، پیسٹ، صابون وغیرہ سے پرہیز کرنا چاہیے۔

احرام کی حالت میں کھانے یا پینے کی چیز میں کوئی خوشبودار چیز بغیر پکائے ڈال کر استعمال کرنا منع ہے۔ ہاں کھانے کی چیز میں خوشبودار چیز کو پکا دیا جائے تو اس کا استعمال احرام کی حالت میں جائز ہے؛ مگر پینے کی چیز میں خوشبودار چیز خواہ پکائی جائے یا نہ پکائی جائے ہر صورت میں منع ہے۔

حالت احرام میں بیوی سے مجامعت اور بوس و کنار ہونا بھی حرام ہے، اسی طرح شہوت سے دیکھنا یا محبت کی باتیں کرنا بھی حرام ہے۔

احرام میں خشکی کے جانوروں کا شکار کرنا یا ان کو بھگانا یا کسی کو ان کے شکار کرنے پر مدد دینا حرام ہے اور حدودِ حرم میں ان جانوروں کا شکار سب پر حرام ہے خواہ احرام میں ہوں یا نہ ہوں۔

احرام والے مرد پر حرام ہے کہ کپڑے یا کسی اور چیز سے اپنا سر یا چہرہ ڈھانپے، اور عورت پر حرام ہے کہ وہ چہرہ ڈھانپے، عورت کا احرام صرف اس کے چہرے میں ہے، سر میں نہیں؛ لہٰذا وہ سر کو ڈھانپ کر رکھے گی۔ لیکن نامحرم مردوں کا سامنا ہو تو چہرہ کے سامنے کوئی چیز آڑ کر لے تاکہ بے پردگی نہ ہو؛ مگر چہرے سے کپڑا وغیرہ مس نہ کرے۔ ہاں اگر اوپر سے سایہ کے طور پر کوئی چیز جیسے چھتری وغیرہ استعمال کرے تو مرد کے لیے بھی جائز ہے۔

احرام میں کپڑے سے سر اور چہرہ پونچھنا جائز نہیں، ہاں عورت کو سر کپڑے سے پونچھنا جائز ہے اور عورت کو چہرے کے علاوہ اور مرد کو سر و چہرے کے علاوہ باقی بدن کپڑے سے پونچھنا جائز ہے اور ہاتھ سے سر و چہرہ پونچھنا بھی جائز ہے۔

اہم تنبیہ: عام طور پر حج و عمرے کے موقعہ پر عورتیں احرام میں بھی اور احرام کے علاوہ بھی بے پردہ ہو جاتی ہیں اور وہاں اپنا چہرہ غیر مردوں کے سامنے کھول کر سامنے آجاتی ہیں۔ یاد رہے کہ یہ ناجائز ہے۔ احرام میں عورت کو اپنا چہرہ نہ ڈھانپنے کا مطلب یہ نہیں کہ غیر مردوں کے سامنے بے پردہ ہو جائے؛ بل کہ اس کو اس موقعے پر مردوں کے سامنے آنا ہی نہیں چاہیے تاکہ احرام بھی باقی رہے اور پردہ بھی قائم رہے، اور اگر باہر نکلنے کی ضرورت پڑے تو چہرے کو لگائے بغیر کوئی چیز آڑ کر

لے تا کہ پردہ باقی رہے۔

احرام کے مکروہات

احرام کی حالت میں بعض امور وہ ہیں جو مکروہ ہیں، ان کے ارتکاب سے دم یا صدقہ تو واجب نہیں ہوتے، البتہ ان کی وجہ سے عمرہ میں نقص پیدا ہوجاتا ہے۔ ان میں سے چند امور یہ ہیں:

بدن سے میل دور کرنا، سر یا ڈاڑھی یا بدن کو صابون وغیرہ سے دھونا۔

سر یا ڈاڑھی میں کنگھی کرنا، یا اس طرح کھجانا کہ بال گرنے کا خوف ہو۔

احرام کی چادر یا تہبند میں گرہ لگانا، یا گرہ لگا کر گردن میں باندھنا، یا ان میں سوئی یا پن لگانا۔

خوشبو سونگھنا یا چھونا، یا خوشبودار میوہ سونگھنا، ہاں بلا ارادہ خوشبو آئے تو حرج نہیں۔

تکیہ پر منہ کے بل لیٹنا، ہاں سر یا رخسار کا تکیہ پر رکھنا جائز ہے۔

مکۃ المکرّمۃ میں

اس سفر کے دوران ''لَبَّیْکَ اَللّٰھُمَّ لَبَّیْک الخ'' کا ورد جاری رہے، مرد زور سے اور عورتیں آہستہ سے، اور یہ اٹھتے، بیٹھتے، کھاتے پیتے، چلتے پھرتے، چڑھتے اترتے، غرض ہر حالت میں کہتے رہنا چاہیے۔ اور سفر طے کرتے ہوئے جب مکۃ المکرّمۃ کی پاکیزہ سرزمین پر اتریں تو سامان وغیرہ کا بندوبست کریں۔ اور دھیان رہے کہ آپ اس وقت اس شہر میں ہیں جہاں کبھی کوئی فرد بشر دور دور تک دکھائی نہیں دیتا تھا اور اس وقت حضرت ابراہیم خلیل اللہ نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے اپنی زوجۂ محترمہ حضرت ھاجرہ اور لخت جگر حضرت اسماعیل علیہما السلام کو اسی وادیٔ

غیر ذی زرع میں لا کر چھوڑ دیا تھا، اور کھانے کے لیے چند چیزیں اور پینے کے لیے پانی کا ایک مشکیزہ ان کے حوالہ کر دیا تھا اور واپس ہوتے ہوتے اللہ کی جناب میں یہ دعاء کی تھی:

﴿وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِيْمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا وَّاجْنُبْنِىْ وَبَنِىَّ اَنْ نَّعْبُدَ الْاَصْنَامَ. رَبِّ اِنَّهُنَّ اَضْلَلْنَ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِىْ فَاِنَّهٗ مِنِّىْ وَمَنْ عَصَانِىْ فَاِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ. رَبَّنَآ اِنِّىْٓ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِىْ بِوَادٍ غَيْرِ ذِىْ زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيْمُوا الصَّلٰوةَ فَاجْعَلْ اَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِىْٓ اِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرٰتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُوْنَ﴾ (ابراهيم: ۳۵-۳۷)

(اور یاد کرو اس وقت کو جبکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عرض کیا کہ اے میرے پروردگار! اس شہر کو امن والا بنا دے اور مجھے اور میری اولاد کو بتوں کی پرستش سے بچالے، ان بتوں نے بہت سے لوگوں کو گمراہ کیا ہے، پس جو میری اتباع کرے تو وہ میرا ہے اور جو میری نافرمانی کرے تو تو بلا شبہ بڑا بخشنے والا رحم کرنے والا ہے، اے ہمارے پروردگار! میں نے میری ذریت کو ایک بے آب و گیاہ وادی میں تیرے محترم گھر کے پاس بسایا ہے، پروردگار را! تا کہ وہ نماز قائم کریں، پس لوگوں کے دلوں کو ان کی طرف مائل کر، اور ان کو میوے عطاء کرتا کہ وہ شکر کریں۔)

اللہ عزوجل نے اپنے نبی کی یہ دعاء قبول فرمائی اور اس کو امن والا شہر بنا کر

ساری دنیا کے مسلمانوں کا دل اس جانب مائل فرما دیا اور ہر قسم کی نعمتوں سے اس شہر کو مالا مال کردیا۔

یہاں پہنچ کر غسل کرلیں، کیوں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا معمول تھا کہ وہ جب مکہ آتے تو مقام ذی طوی میں رات گزارتے اور صبح کو غسل کرتے پھر دن کے وقت مکہ میں داخل ہوتے اور اس بات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے بیان کرتے۔(۱)

کعبۂ مقدسہ پر

پھر کعبے کی طرف ''تلبیہ'' پڑھتے ہوئے آئیں اور نہایت خشوع وخضوع سے اور اللہ کے جلال وعظمت کا تصور کرتے ہوئے آئیں، یہی اسلاف کرام وصالحین کا طریقہ تھا۔ایک خاتون کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ مکۃ المکرّمۃ حاضر ہوئیں اور معلوم کیا کہ میرے رب کا گھر کہاں ہے؟ لوگوں نے کہا کہ ابھی تو دیکھ لے گی۔پس جب اللہ کا گھر نظر آنے لگا تو اس کو بتایا گیا کہ یہ ہے بیت اللہ، پس وہ شوق سے دوڑ کر گئی اور کعبے کی دیوار سے لپٹ گئی اور جب اس کو اٹھایا گیا تو وہ مردہ پائی گئی۔(۲)

اور حضرت شبلی رحمہ اللہ کا واقعہ ہے کہ جب انھوں نے کعبے کو دیکھا تو ان پر شدت شوق کی وجہ سے بے ہوشی طاری ہوگئی۔الغرض بے حد شوق ومحبت کے ساتھ اور اللہ کی عظمت وجلالت کے تصور کے ساتھ کعبے کی جانب آئیں۔

اور مسجد حرام میں دایاں پیر اولاً پھر بایاں پیر رکھیں، مسجد میں داخل ہونے کی دعاء پڑھیں:

---

(۱) مسلم: ۳۲۰۴،ابو داؤد:۱۸۶۷

(۲) صفۃ الصفوۃ: ۴/۴۱۶،المدھش لابن الجوزی: ۱۴۸

" بِسْمِ اللّٰہِ وَالصَّلَاۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِ اللّٰہِ ،أَللّٰھُمَّ افْتَحْ لِیْ أَبْوَابَ رَحْمَتِکَ."

پھر جب اللہ کے مقدس گھر کعبہ پرنظر پڑے ہاتھ اٹھا کر "اللہ اکبر" کہیں پھر یہ دعاء پڑھیں:

" اللّٰھُمَّ زِدْ ھٰذَا الْبَیْتَ تَعْظِیْماً وَّ تَشْرِیْفاً وَّ تَکْرِیْماً وَّ مَھَابَۃً وَّ زِدْ مَنْ شَرَّفَہٗ وَکَرَّمَہٗ مِمَّنْ حَجَّہٗ وَاعْتَمَرَہٗ تَشْرِیْفاً وَّ تَکْرِیْماً وَّ تَعْظِیْماً وَّ بِرّاً، اللّٰھُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ وَ مِنْکَ السَّلَامُ ، فَحَیِّنَا رَبَّنَا بِالسَّلَامِ."

(اے اللہ! اس گھر کی عظمت وشرافت وکرامت وبڑائی کو بڑھا دیجئے اور جولوگ حج وعمرے کر کے اس گھر کی عزت واکرام کرتے ہیں ان کی بھی شرافت وکرامت وعظمت وبھلائی بڑھا دیجئے ، اے اللہ! آپ سلام ہیں اور سلامتی آپ ہی کی جانب سے ہے، پس اے ہمارے رب! ہمیں سلامتی کے ساتھ زندہ رکھ۔)(۱)

اس کے بعد دعا کریں ، یہ قبولیت کا مقام ہے،علامہ نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ کعبے کو دیکھنے کے وقت مسلمان کی دعاء کا قبول ہونا وارد ہوا ہے۔اور الجوہرۃ النیرۃ میں ہے کہ کعبہ کو دیکھنے کے وقت کی دعاء مقبول ہے۔(۲)

لہٰذا اپنے لیے، اپنے متعلقین کے لیے اور تمام اہل اسلام کے لیے خوب خشوع

---

(۱) مصنف ابن ابی شیبۃ: ۴/۹۷،مسند شافعی: ۱۲۶، السنن الکبری بیھقی: ۵/۷۳، میں ہے کہ اللہ کے نبی اجب کعبے میں داخل ہوتے تو یہ دعاء پڑھتے تھے۔لیکن یہ حدیث منقطع وضعیف ہے

(۲) الاذکار: ۱۹۴،الجوھرۃ النیرۃ: ۱/۲۲۲

وخضوع سے دعائیں کریں۔سلف صالحین نے اس وقت دعاء کا اہتمام کیا ہے اور جامع دعاء کا انتخاب کیا ہے۔امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے کسی نے پوچھا کہ کعبہ پر نظر کے وقت کیا دعاء کروں؟ آپ نے فرمایا کہ یہ دعاء کرلینا کہ اے اللہ! اب جو بھی دعا کروں وہ قبول فرمالیجئے۔لہٰذا دعائیں کرنے کے بعد اب آگے بڑھتے ہوئے کعبے کے پاس طواف کے لیے آئیں۔

بیت اللہ و مسجد حرام کی فضیلت

یاد رہے کہ اب آپ ایک ایسی جگہ ہیں جس سے بڑھکر کوئی مقام نہیں، محمد بن سوقۃ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہم حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ کے ساتھ کعبے کے سایے میں بیٹھے تھے، حضرت سعید رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

«أَنْتُمُ الْآنَ فِيْ أَكْرَمِ ظِلٍّ عَلٰى وَجْهِ الْأَرْضِ.»

(آج تم لوگ زمین کے سب سے زیادہ قابل اکرام سایے میں ہو۔)(۱)

اللہ نے آپ کی دیرینہ تمنا پوری کی اور یہاں پہنچا دیا لہٰذا شکر کیجئے۔یہ وہ اللہ کا گھر ہے جس کو اللہ تعالی نے آسمان و زمین کی پیدائش سے بھی پہلے فرشتوں کے ہاتھوں بنایا، پھر حضرت آدم علیہ السلام نے اس کو تعمیر کیا اور وہ حضرت نوح علیہ السلام کے زمانے میں طوفان کی نظر ہوگیا، پھر آج سے تقریباً دس ہزار سال سے بھی زائد عرصہ ہوا کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام نے اپنے لخت جگر حضرت اسماعیل ذبیح اللہ علیہ السلام کو ساتھ لے کر تعمیر کیا تھا۔(۲)

---

(۱) اخبار مکہ ازرقی:۲/۱۹۰

(۲) تفصیل کے لئے دیکھو اخبار مکۃ ازرقی

اور یہ روئے زمین پر پہلا گھر ہے جو عبادت کے لئے بنایا گیا، جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

﴿ اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِىْ بِبَكَّةَ مُبٰرَكًا وَّهُدًى لِّلْعٰلَمِيْنَ فِيْهِ اٰيٰتٌ بَيِّنٰتٌ مَّقَامُ اِبْرٰهِيْمَ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا﴾

(آل عمران: ٩٦)

(بلاشبہ سب سے پہلا گھر جو لوگوں کے لیے بنایا گیا وہ وہ ہے جو مکہ شہر میں ہے، برکتوں والا اور تمام عالموں کے لیے ہدایت دینے والا، اس میں کھلی ہوئی نشانیاں ہیں، ان میں سے ایک مقام ابراہیم ہے۔)

اور اس گھر کے اطراف جو مسجد ہے اس کو مسجد حرام کہتے ہیں، حرام کے معنے ''محترم'' کے ہیں، یہ مسجد بہت ہی قابل احترام ہے اس لیے اس کو مسجد حرام کہتے ہیں، اس مسجد کا ذکر قرآن میں آیا ہے:

﴿سُبْحٰنَ الَّذِىْٓ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَى الَّذِىْ بٰرَكْنَا حَوْلَهٗ لِنُرِيَهٗ مِنْ اٰيٰتِنَا، اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ﴾

(پاک ہے وہ ذات جس نے اپنے بندے کو راتوں رات مسجد حرام سے اس مسجد اقصی تک سیر کرائی جس کے اطراف واکناف ہم نے برکتیں رکھی ہیں تا کہ ہم ان کو ہماری نشانیاں دکھائیں۔)

بیت اللہ و مسجد حرام میں نماز پڑھنے کا بہت بڑا ثواب ہے، حدیث میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

« صَلَاةٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَفْضَلُ مِنْ مِائَةِ أَلْفِ

صَلاۃٍ فِیْمَا سِوَاہُ.»

(مسجد حرام میں ایک نماز دوسری مسجدوں میں ایک لاکھ نمازوں سے افضل ہے۔)(۱)

اور کعبے کو دیکھنا بھی عبادت ہے ،ایک حدیث میں ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« یَنْزِلُ اللّٰهُ عَلٰی أَهْلِ الْمَسْجِدِ مَسْجِدِ مَکَّةَ کُلَّ یَوْمٍ عِشْرِیْنَ وَمِائَةَ رَحْمَةٍ سِتِّیْنَ مِنْهَا لِلطَّائِفِیْنَ، وَأَرْبَعِیْنَ لِلْمُصَلِّیْن ، وَعِشْرِیْنَ مِنْهَا لِلنَّاظِرِیْنَ.»

(اللہ تعالیٰ ہر روز مکہ کی مسجد یعنی کعبے پر ایک سو بیس رحمتیں نازل فرماتے ہیں ،جن میں سے ساٹھ طواف کرنے والوں کو، چالیس نماز پڑھنے والوں کواور بیس کعبے کو دیکھنے والوں کو دی جاتی ہیں۔)(۲)

ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

« اَلنَّظَرُ إِلَی الْکَعْبَةِ مَحْضُ الْإِیْمَانِ.»

(کعبے کو دیکھنا خالص ایمان ہے۔)

اور حضرت مجاہد رحمہ اللہ نے کہا:

"اَلنَّظَرُ إِلَی الْکَعْبَةِ عِبَادَةٌ، وَدُخُوْلٌ فِیْهَا دُخُوْلٌ فِيْ حَسَنَةٍ وَخُرُوْجٌ مِنْهَا خُرُوْجٌ مِنْ سَیِّئَةٍ."

(۱) مسند الحمیدی: ۲/۱۵۴،السنن الکبری للبیهقی: المطالب العالیة: ۱/۴۵۹، مشکل الآثار طحاوی: ۲/۷۸

(۲) معجم اوسط طبرانی: ۲/۲۴۸،سنن کبری بیهقی: الفتح الکبیر للسیوطی: ۱/۳۳۸

(کعبے کو دیکھنا عبادت ہے اور اس میں داخل ہونا نیکی میں داخل ہونا اور اس سے نکلنا برائی سے نکلنا ہے۔)

اور ابن المسیب رَحِمَہُ اللہُ نے کہا کہ جس نے کعبہ کو ایمان ویقین کے ساتھ دیکھا وہ اس طرح لوٹے گا جیسے آج ہی اس کی ماں نے جنا ہو۔ (۱)

الغرض ایک نہایت مبارک ومقدس مقام پر اللہ نے پہنچایا ہے، جس کی قدر کرتے ہوئے اور اللہ کا شکر کرتے ہوئے اس کے حقوق کو ادا کرنے کا اہتمام کرنا چاہئے۔

عمرے کے فرائض وواجبات

اب اس مقدس کام کا وقت ہے جس کے لئے آپ نے دعائیں کی تھیں، ہوسکتا ہے کہ اس کی آرزو اور شوق میں رات رات بھر سویا نہ ہو اور جس کے لیے یہ سفر آپ نے کیا، یعنی ''عمرہ''، لہٰذا جان لیں کہ عمرے میں دو باتیں فرض ہیں: ایک فرض احرام باندھنا کہ یہ شرط ہے اور اس کے بغیر عمرہ نہیں ہوسکتا اور احرام کے لیے نیت کرنا اور تلبیہ پڑھنا شرط ہے، دوسرا فرض طواف کرنا کہ یہ رکن ہے اور طواف کے لیے بھی نیت کرنا شرط ہے۔ اور عمرے میں دو ہی باتیں واجب ہیں: ایک صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنا اور دوسرے بال منڈوانا یا کٹانا۔

طواف کی فضیلت

لہٰذا اب آپ طواف کے لیے تیار ہو جائیں اور ذہن میں رکھئے کہ طواف بہت بڑی عبادت ہے اور اس کی فضیلت میں حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

---

(۱) اخبار مکۃ للازرقی: ۲/۱۲۴-۱۲۷

«مَنْ طَافَ بِالْبَيْتِ وَ صَلّٰى رَكْعَتَيْنِ كَانَ كَعِتْقِ رَقَبَةٍ.»

(جس نے بیت اللہ کا طواف کیا اور دو رکعتیں پڑھیں تو وہ ایسا ہے جیسے ایک غلام آزاد کیا ہو۔)(۱)

اور طواف بھی در حقیقت نماز ہی ہے، جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

« الطَّوَافُ حَوْلَ الْبَيْتِ صَلَاةٌ اِلَّا أَنَّكُمْ تَتَكَلَّمُوْنَ فِيْهِ، فَمَنْ تَكَلَّمَ فِيْهِ فَلَا يَتَكَلَّمُ اِلَّا بِخَيْرٍ.»

(بیت اللہ کے گرد طواف نماز ہے؛ مگر یہ کہ تم اس میں بات چیت کر سکتے ہو؛ لہٰذا جو اس میں بات کرنا چاہے اس کو چاہئے کہ خیر کے سوا کوئی بات نہ کرے۔)(۲)

اس لیے نماز کے شرائط و آداب کی رعایت کے ساتھ طواف کریں اللہ کی عظمت و جلالت کا خیال ہو، وضو کے ساتھ ہوں، نگاہیں نیچی اور سامنے ہوں، ادھر ادھر نہ دیکھیں، دنیا کی باتیں نہ کریں۔

طواف کیسے کریں؟

طواف کے لیے سب سے پہلے حجر اسود کے پاس آئیں اور حجر اسود سے ذرا پہلے کھڑے ہو کر کعبہ کی جانب رخ کر لیں اور طواف کی نیت کریں، نیت کے بعد کعبہ ہی کی طرف رخ کر کے ذرا آگے بڑھیں اور حجر اسود پر آئیں اور کانوں تک ہاتھ اُٹھا کر تین مرتبہ ”بِسْمِ اللّٰهِ، اَللّٰهُ أَكْبَر لا اِلٰهَ الا اللّٰهُ، وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ،

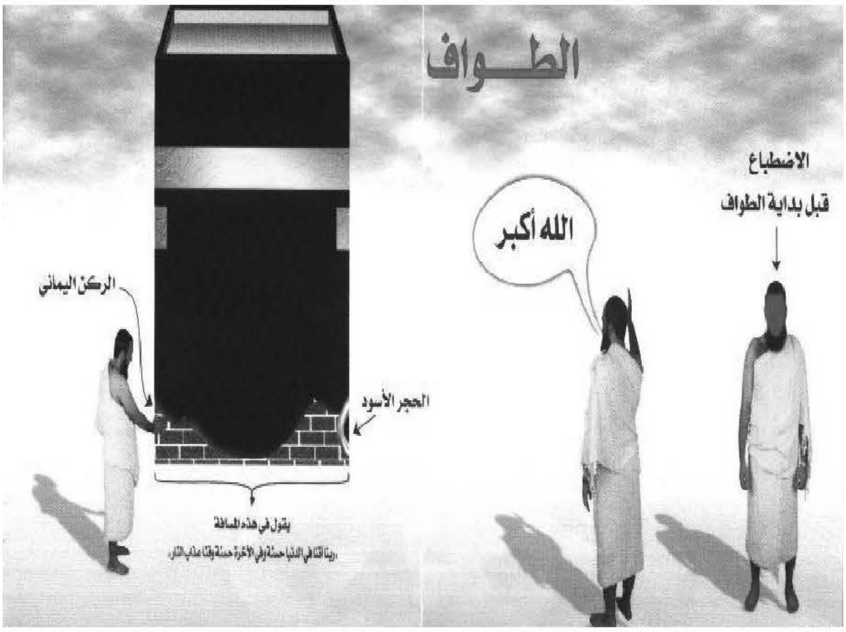
(۱) ابن ماجه: ۲۹۵۶

(۲) ترمذي و نسائي، كذا في جامع الاصول: حديث: ۱۴۶۵

وَالصَّلاۃُ وَالسَّلامُ عَلٰی رَسُوْلِ اللّٰہِ'' کہیں اور یہ دعا پڑھیں: ''اللّٰھُمَّ اِیْمَاناً بِکَ وَ تَصْدِیْقاً بِکِتَابِکَ وَ اتِّبَاعاً بِسُنَّۃِ نَبِیِّکَ'' (۱)

پھر ممکن ہو اور آسانی سے میسر ہو سکے تو حجر اسود کا بوسہ لیں اور اگر مجمع زیادہ ہو اور مجمع میں گھسنے سے دوسروں کو تکلیف ہونے کا امکان ہو تو دور ہی سے ''استلام'' کرے، یعنی ہاتھوں کو دور ہی سے اس طرح رکھے جیسے حجر اسود پر رکھے ہوں اور اپنے داہنے ہاتھ کو بغیر آواز کے بوسہ دیں۔اس کے بعد اپنی دائیں جانب پھر جائیں اور کعبہ کو اپنی بائیں جانب رکھتے ہوئے طواف شروع کریں اور اس طرح سات چکر لگائیں، ایک چکر حجر اسود سے شروع ہو کر حجر اسود پر پر ختم کریں اور جب رکن یمانی پر آئیں تو اس کو ایک یا دونوں ہاتھوں سے چھوئیں مگر بوسہ نہ دیں کہ یہ سنت نہیں ہے، اور جب حجر اسود پر آئیں تو پہلی دفعہ کی طرح ہاتھ اٹھائے بغیر کعبہ کی طرف چہرہ کریں اور ''بِسْمِ اللّٰہِ ،اللّٰہُ أَکْبَرُ'' کہہ کر حجر اسود کا بوسہ لیں یا مجمع زیادہ ہو تو صرف دور ہی سے استلام کریں اور سات چکروں کے بعد جب آخری مرتبہ ختم طواف پر حجر اسود پر آئیں تو آٹھویں مرتبہ بھی اس کا ستلام کریں۔طواف کے لئے تصویر دیکھئے:

(۱) سنن کبری بیھقی: ۷۹/۵،معجم کبیر طبرانی: ۸۲۶



اورعمرے کا طواف کرنے والے مردوں کوطواف میں دو کام اور کرنے ہیں: ایک یہ کہ طواف کے تمام چکروں میں ''اضطباع'' بھی کرنا چاہئے، اور اضطباع یہ ہے کہ احرام کی اوپر والی چادرکواپنے داہنے ہاتھ کے بغل کے نیچے سے نکال کراس کا کنارہ بائیں مونڈھے پرڈال لیں اور داہنا مونڈھا کھلا رکھیں۔ دیکھئے تصویر:



اور دوسرا کام یہ ہے کہ طواف کے اول تین چکروں میں ''رمل'' کرے اور رمل کا

مطلب یہ ہے کہ ذرا اکڑ کر اور اپنے شانوں کو پہلوانوں کی طرح ہلا کر تیزی کے ساتھ قدموں کو قریب قریب رکھ کر چلے۔

اور یاد رہے کہ یہ دونوں باتیں صرف مردوں کو سنت ہیں، عورتوں کے لیے سنت نہیں ہیں؛ لہٰذا عورتیں نہ اضطباع کریں اور نہ رمل کریں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انھوں نے عورتوں کو رمل کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ "کیا تمہارے لیے ہم میں نمونہ نہیں ہے؟ تم پر سعی یعنی رمل نہیں ہے۔"(۱)

اسی طرح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ: عورتوں پر بیت اللہ کے طواف میں رمل اور صفا و مروہ میں سعی نہیں ہے۔(۲)

طواف کے بعض مسائل

طواف میں یہ باتیں واجب ہیں: پاکی ہونا، یعنی بڑی پاکی غسل و چھوٹی پاکی یعنی وضو کا ہونا، شرمگاہ کا چھپا ہوا ہونا، چلنے کی طاقت ہو تو چل کر طواف کرنا، داہنی طرف سے طواف کرنا، حطیم کو شامل کر کے طواف کرنا۔

اور یہ باتیں سنت ہیں: حجر اسود کا استلام کرنا، عمرہ کے طواف میں مردوں کو میں اضطباع کرنا، عمرہ کے طواف میں مردوں کو پہلے تین چکروں مین رمل کرنا، حجر اسود پر کھڑے ہو کر ہاتھ اٹھانا، حجر اسود سے طواف شروع کرنا، تمام چکروں کا پے در پے کرنا۔(۳)

(۱) سنن بیہقی مع الجوهر النقی: ۵/۴۸

(۲) مسند الشافعی: ۱۴۰، سنن بیہقی مع الجوهر النقی: ۵/۴۸

(۳) معلم الحجاج: ۱۲۸

طواف میں ان باتوں کا خیال رکھیں

طواف میں ان باتوں کا خیال رکھنا چاہئے:

طواف میں دعاء، استغفار اور ذکر کا اہتمام کریں اور جب رکن یمانی و حجر اسود کے درمیان میں ہوں تو "رَبَّنَا اٰتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّ قِنَا عَذَابَ النَّارِ" پڑھیں۔(۱)

اور یاد رہے کہ اس کے علاوہ طواف کی کوئی خاص دعاء حدیث میں وارد نہیں ہے اور ہر ہر چکر کی بھی کوئی مخصوص دعا منقول نہیں ہے؛ لہٰذا جو بھی دل میں آئے اللہ سے مانگیں یا کوئی بھی قرآن یا حدیث کی دعا بلا تخصیص پڑھنا چاہیں تو پڑھ سکتے ہیں۔

طواف کے دوران نگاہیں اپنے سامنے اور نیچی ہوں، ادھر ادھر نہ دیکھیں اور کعبہ کی جانب بھی نہ دیکھیں، بعض لوگ کعبے کو دیکھ کر طواف کرتے ہیں، یہ صحیح نہیں ہے۔

طواف میں کعبہ کا رخ صرف اس وقت کرنا چاہئے جب حجر اسود پر پہنچیں، اس کے علاوہ کسی اور جگہ کعبے کی طرف رخ کرنے سے طواف فاسد ہو جاتا ہے، لہٰذا اس کا بہت خیال رکھیں۔

بعض لوگ اپنی لاعلمی و ناواقفیت کی وجہ سے طواف میں کعبہ کو جگہ جگہ سے لپٹ جاتے ہیں، کبھی رکن یمانی کے پاس، کبھی رکن عراقی کے پاس، یہ بھی صحیح نہیں؛ بل کہ اس سے طواف فاسد ہو جاتا ہے، رکن یمانی کو بغیر اس کی طرف رخ کئے صرف چھونے کا حکم ہے۔

طواف میں کسی کو تکلیف نہ پہنچائیں، مجمع زیادہ ہو تو اطمینان کے ساتھ چلیں، درمیان میں نہ گھسیں، اسی طرح حجر اسود کو بوسہ دینے کے لیے بھی کسی کو تکلیف نہ

---

(۱) ابو داؤد: ۱۸۹۲، مسند احمد: ۳/۴۱۱، مسند الشافعی: ۱۴۰

دیں، کہ کسی کو تکلیف دینا حرام ہے، خصوصاً بوڑھوں، ضعیفوں، بیماروں کو تکلیف دینا اور بھی برا ہے۔ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ: اے عمر رضی اللہ عنہ! تو قوی آدمی ہے؛ لہٰذا کمزور کو حجر اسود کے پاس تکلیف نہ دینا، اگر خالی ہو تو بوسہ دینا ورنہ صرف استلام کر لینا۔ (۱)

عورتوں کو چاہیے کہ طواف میں پردے کا خیال رکھیں اور مردوں سے الگ کنارے کنارے سے طواف کریں، ان کو مردوں کے درمیان گھسنا جائز نہیں۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک آزاد شدہ باندی نے ایک بار آ کر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بتایا کہ میں نے بیت اللہ کا سات مرتبہ طواف کیا اور دو یا تین مرتبہ میں نے حجر اسود کا بوسہ بھی لیا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اللہ تجھے ثواب نہ دے، اللہ تجھے ثواب نہ دے، کیا تو نے مردوں کا مقابلہ کیا ہے، کیوں نہ تو ''اللہ اکبر'' کہہ کر گزر گئی۔ (۲)

ملتزم و زمزم

طواف سے فارغ ہونے کے بعد مستحب ہے کہ ملتزم پر آئیں اور اس کو چمٹ کر گڑگڑاتے ہوئے اللہ سے دعائیں مانگیں، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مقام پر پہنچ کر اسی طرح کیا تھا۔ (۳)

ملتزم کعبہ کا وہ حصہ ہے جو تقریباً ڈھائی گز کے برابر حجر اسود اور کعبے کے دروازے کے درمیان ہے، یہ مقام بھی دعاء کی قبولیت کا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

(۱) سنن البیہقی مع الجوھر النقی: ۸۰/۵

(۲) سنن بیہقی مع الجوھر النقی: ۸۱/۵

(۳) ابو داود: ۲۶۱/۱، ابن ماجہ: ۲۱۲/۲

کہ رکن یعنی کعبے کے دروازے اور مقام یعنی حجر اسود کے درمیان کا حصہ ملتزم ہے، کسی مصیبت زدہ بندے نے اس جگہ دعا نہیں کی مگر وہ تندرست ہوگیا۔ (۱)

حضرت عمرو رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا سینہ و چہرہ ملتزم سے چمٹا لیا تھا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی روایت ہے کہ وہ ملتزم سے چمٹ جاتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ جس نے بھی یہاں چمٹ کر اللہ سے کچھ سوال کیا اللہ نے اس کو ضرور عطا کیا ہے۔ (۲)

لہٰذا یہاں خوب دل لگا کر دعا کریں؛ مگر یاد رہے کہ کسی کو تکلیف نہ دیں اور مجمع زیادہ ہو تو انتظار کریں یا جس قدر آسانی سے ہو سکے اس پر اکتفاء کریں۔

زمزم کے پاس آئیں اور خوب سیر ہو کر زمزم کا پانی پئیں۔ زمزم کا پانی بہت مقدس ہے اور بڑا فائدہ مند بھی، احادیث میں اس کی فضیلت میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"مَاءُ زَمْزَمَ لِمَا شُرِبَ لَهُ."

(زمزم کا پانی ہر اس چیز کے لئے ہے جس کی نیت کی جائے۔) (۳)

ایک اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمزم کا ذکر کیا اور ارشاد فرمایا کہ: "یہ مبارک ہے، جو کھانے کا کھانا اور بیماری کی شفا ہے۔" (۴)

اس موقعہ پر اللہ سے بہترین چیز مانگنا چاہئے، ایک حدیث میں ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں قیامت کے دن کی پیاس سے حفاظت کے

---

(۱) معجم کبیر طبرانی: ۱۰/۱۵

(۲) سنن الصغری للبیهقی: ۲/۲۰۵

(۳) ابن ماجه: ۳۰۶۲، مسند احمد: ۱۴۸۹۲، دار قطنی: ۲۷۳۹، سنن بیهقی: ۵/۱۴۸

(۴) مسند طیالسی: ۱/۳۶۴، سنن بیهقی: ۵/۱۴۸، مسند بزار: ۹/۳۶۹

لئے پیتا ہوں پھر آپ نے زمزم پیا۔(۱)

نیز امام ابن المبارک رحمہ اللہ نے جب زمزم پینا چاہا تو فرمایا کہ اے اللہ! مجھ سے عبداللہ بن المومل رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ مجھ سے ابوالزبیر رحمہ اللہ نے بیان کیا، ان سے حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: زمزم کا پانی ہر اس کام کے لئے ہے جس کی نیت کی جائے؛ لہٰذا میں قیامت کی پیاس کے لیے اس کو پیتا ہوں۔(۲)

اس سلسلہ میں ایک لطیفہ بھی کتابوں میں لکھا ہے کہ امام حمیدی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہم حضرت سفیان بن عیینہ رضی اللہ عنہ کی خدمت میں تھے، آپ نے زمزم کی مذکورہ حدیث روایت کی، تو ایک شخص مجلس میں سے کھڑا ہوا اور جا کر پھر واپس آیا اور کہنے لگا کہ اے ابو محمد! آپ نے زمزم کے بارے میں جو حدیث بیان کی کیا وہ صحیح نہیں ہے؟ آپ نے فرمایا کہ ہاں صحیح ہے اس نے کہا کہ میں نے اس نیت سے زمزم جا کر پیا ہے کہ آپ مجھے سو حدیثیں سنائیں۔ حضرت سفیان رحمہ اللہ نے کہا کہ اچھا، بیٹھو، پھر ایک سو حدیثیں اس کو سنائیں۔(۳)

لہٰذا خوب سیر ہو کر زمزم پئیں، پھر دو رکعت نماز ”واجب الطواف“ مقام ابراہیم کے پاس یا جہاں بھی مسجد حرام میں موقعہ ہو پڑھیں۔

مقام ابراہیم اور نماز طواف

مقام ابراہیم کعبے کے دروازے اور حطیم کے درمیان رکھا ہوا ہے اور اس کے

(۱) شعب الایمان: ۶/۳۰

(۲) معجم ابن المقری: ۱/۳۶۱

(۳) المجالسة للدینوری: ۲/۳۴۲، اخبار الظراف لابن الجوزی: ۱/۱۲۱

بارے میں بہت سے اقوال ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ دراصل حضرت ابراہیم علیہ السلام کا وہ پتھر ہے جس پر کھڑے ہو کر آپ نے کعبۃ اللہ کی تعمیر کی تھی۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ اس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قدم کے نشانات میں نے دیکھے ہیں جو لوگوں کے چھونے کی وجہ سے مٹ گئے ہیں۔ (۱)

بہ ہر حال یہ مقام بڑا مبارک مقام ہے، یہاں دو رکعت نماز کا طواف کے بعد پڑھنا مشروع ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ اِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ﴾ (البقرۃ: ۱۲۵)

(اور مقام ابراہیم کو مصلیٰ بناؤ۔)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جگہ آ کر بعد طواف دوگانہ نماز ادا کی تھی، لہٰذا یہاں دو رکعت نماز پڑھیں، اور یہ دو رکعتیں واجب ہیں، اور ہر طواف کے بعد ان کا پڑھنا ضروری ہے۔ اور ان کو فوراً بعد طواف پڑھنا بہتر ہے اور تاخیر مکروہ ہے، ہاں اگر مکروہ وقت ہو تو مکروہ وقت نکلنے کے بعد پڑھنا چاہئے۔ تصویر دیکھئے:



(۱) تفسیر ابن کثیر: ۴۱۴/۱، البحر المحیط: ۵۵۲/۱

صفا ومروہ پر

طواف اور نماز طواف ادا کرنے کے بعد اب آپ کو صفا ومروہ پر جانا ہے اور وہاں ان دو چھوٹی چھوٹی پہاڑیوں کے درمیان سعی کرنا ہے۔

صفا ومروہ کی ان دو چھوٹی چھوٹی پہاڑیوں سے ایک مقدس تاریخ وابستہ ہے، یہیں حضرت ہاجرہ نے اپنے نور نظر ولخت جگر حضرت اسماعیل کے لئے ان کی شیر خوار گی کے زمانے میں پانی یا کسی قافلہ کی تلاش میں سعی کی تھی اور ان پر سات بار چکر لگایا تھا اور ان کے درمیان ایک جگہ پر دوڑی بھی تھیں، اللہ کو ان کی یہ ادا اس قدر پسند آئی کہ اللہ نے اس عمل ''سعی'' کو قیامت تک زندۂ جاوید عمل بنا دیا اور ہر عمرہ و حج کرنے والے کے لیے اس سعی کو واجب ولازم اور سعی کے درمیان دوڑنے کو سنت قرار دے دیا۔

سعی کے چند مسائل

صفا ومروہ پر سعی کرنا حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، سعی میں سات چکر ہیں: صفا سے مروہ تک ایک چکر اور مروہ سے صفا تک دوسرا چکر شمار ہوتا ہے، اس طرح سات چکر ہونا چاہیے، سعی صفا سے شروع کرکے مروہ پر ختم کرنا واجب ہے، اگر کوئی عذر نہ ہو تو سعی پیدل چل کر کرنا چاہئے؛ لہٰذا جو لوگ بلا عذر سواری وگاڑی پر سعی کرتے ہیں ان پر دم دینا واجب ہو جاتا ہے، اگر سعی پیدل شروع کرنے کے بعد بیماری یا کمزوری کی وجہ سے چلا نہ جا سکے تو باقی سعی کو گاڑی میں پورا کر لینا جائز ہے، طواف کے فوراً بعد سعی کرنا سنت ہے، واجب نہیں ہے، سعی کے پھیروں میں ایک کے بعد دوسرے کا مسلسل کرنا سنت ہے، بلا عذر درمیان میں فاصلہ مکروہ ہے، صفا ومروہ پر چڑھنا بھی سنت ہے، لہٰذا بلا عذر اس کو ترک کرنا مکروہ ہے، سعی میں وضو کا ہونا سنت ہے،

واجب نہیں، میلین اخضرین (ہرے لائٹوں) کے درمیان تیز قدموں سے چلنا بھی سنت ہے، مگر زور زور سے دوڑنا مکروہ ہے۔

اگر کسی عذر سے کسی سواری پر سعی کریں تو میلین کے درمیان سواری کو بھی تیز کردیں، اگر سعی کے دوران نماز کھڑی ہوجائے تو نماز میں شریک ہوجائیں اور نماز کے بعد اپنی باقی سعی پوری کرلیں۔

سعی کا طریقہ

سعی کا طریقہ یہ ہے کہ طواف کے بعد باب الصفا سے نکل کر صفا پر اس قدر چڑھیں کہ وہاں سے کعبۃ اللہ نظر آجائے، بہت اوپر تک نہیں چڑھنا چاہیے اور چڑھنے سے پہلے یہ دعاء پڑھ لیں:

"أَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ عزوجل بِهِ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ".

اس کے بعد صفا پر چڑھ کر قبلہ رو ہوکر، دعاء میں جس طرح ہاتھ اُٹھاتے ہیں، اس طرح ہاتھ اُٹھا کر یہ دعاء پڑھیں:

"اَللّٰهُ أَكْبَرُ، اَللّٰهُ أَكْبَرُ، اَللّٰهُ أَكْبَرُ، لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيْكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَ هُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ، لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ أَنْجَزَ وَعْدَهُ وَ نَصَرَ عَبْدَهُ وَ هَزَمَ الْأَحْزَابَ وَحْدَهُ." (تین بار)(۱)

اور اس جگہ خوب دعائیں مانگیں، کہ یہ بھی قبولیت دعاء کے مقامات میں سے

(۱) مسلم: ۳۰۰۹، ابو داود: ۱۹۰۷، صحیح ابن خزیمہ: ۲۳۰/۴، مسند احمد: ۱۴۴۸۰

ایک ہے اور خشوع وخضوع کے ساتھ جو جی چاہے وہ اللہ سے مانگیں، اس کے بعد صفا سے اتر کر مروہ کی جانب معمولی چال سے چلیں اور جب میلین اخضرین (ہرے لائٹ) پر پہنچیں تو مردوں کو چاہیے کہ ذرا تیز قدموں سے دوڑیں؛ مگر بھاگ کر نہ جائیں کہ یہ خلاف سنت ہے اور جب میلین اخضرین سے آگے نکل جائیں تو دوڑنا بھی بند کردیں اور معمولی چال سے چلیں، یہ تیز چلنے کا حکم مردوں کو ہے، عورتوں کو نہیں؛ لہٰذا عورتیں پوری سعی میں معمولی چال ہی چلیں اور جب مروہ تک پہنچیں تو پھر وہی دعا پڑھیں جو صفا کے پاس پڑھی تھی یعنی:

’’ أَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ عزوجل بِهِ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ. ‘‘

اس کے بعد مروہ پر چڑھ کر ہاتھ اُٹھا کر یہ دعاء پڑھیں:

’’ اَللّٰهُ أَكْبَرُ ، اَللّٰهُ أَكْبَرُ، اَللّٰهُ أَكْبَرُ، لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ لاَ شَرِيْكَ لَهٗ ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَ هُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ، لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ أَنْجَزَ وَعْدَهٗ وَ نَصَرَ عَبْدَهٗ وَ هَزَمَ الْأَحْزَابَ وَحْدَهٗ‘‘. (تین بار۔)(۱)

یہاں بھی خشوع وخضوع کے ساتھ جو جی چاہے وہ اللہ سے مانگیں۔ یہ ایک چکر ہوگیا پھر مروہ سے اتر کر صفا کی طرف کو چلیں اور وہی دعائیں پڑھیں جو اوپر بتائی گئی ہیں، اس طرح سات چکر پورے کریں اور ساتویں چکر کے بعد مروہ سے اتر کر مسجد حرام میں آکر دو رکعت نماز پڑھنا مستحب ہے۔

---

(۱) مسلم

سعی کی غلطیاں

سعی میں لوگوں سے بعض غلطیاں ہو جاتی ہیں ان کی اصلاح کر لینا چاہیے:

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ سعی میں ایک چکر صفا سے شروع ہو کر صفا پر ختم ہوتا ہے، یہ بات غلط ہے، سعی صفا سے مروہ تک ایک چکر اور مروہ سے صفا تک دوسرا چکر ہوتا ہے۔

بعض لوگ صفا و مروہ پر اس طرح ہاتھ اٹھاتے ہیں جیسے نماز میں کانوں تک اٹھائے جاتے ہیں، یہ بھی غلط ہے؛ بل کہ یہاں ہاتھ اس طرح اٹھانا چاہیے جیسے دعاء میں سینہ تک اٹھاتے ہیں۔

بعض لوگ پوری سعی میں تیز تیز چلتے ہیں اور بعض بھاگتے رہتے ہیں، یہ دونوں باتیں صحیح نہیں ہیں؛ بل کہ صرف میلین اخضرین کے درمیان تیز چلنا چاہیے۔

عورتیں بھی سعی میں بھاگتی رہتی ہیں، حالاں کہ عورت کو معمولی چال چالنا چاہئے۔

عمرے کا آخری عمل

سعی کے بعد عمرے کا صرف ایک کام باقی رہ جاتا ہے اور وہ ہے حلق یا قصر۔ حلق کے معنے سر کے بال مونڈنا اور قصر کے معنے ہیں سر کے بال کٹانا۔ لہٰذا جب سعی سے فارغ ہو جائیں تو نماز پڑھ کر سر کے بال مونڈ ڈالیں اور مونڈنا افضل ہے یا کم از کم ایک ربع یعنی پاؤ سر کے بالوں کو کٹا دیں۔ یاد رہے کہ سر کے ایک چوتھائی بالوں کا منڈانا یا کٹانا لازم ہے، اس سے کم سے احرام نہیں کھل سکتا۔

تمام سر کے بال منڈانا سنت ہے اور یہ کٹانے سے افضل ہے۔

اگر بال کٹانا ہو تو ایک انگل سے زیادہ بال کٹائیں تاکہ چھوٹے بڑے سب بال

کٹ جائیں۔

لیکن یہ منڈانے کا حکم مردوں کے لیے ہے اور عورت کے لیے صرف قصر یعنی کٹانے کا حکم ہے اور عورتیں اپنے بالوں میں سے ایک انگل کے برابر اس طرح کاٹیں کہ سارے سر کے یا کم ازکم چوتھائی سر کے بال کٹ جائیں۔

الغرض جب سر کے بال منڈادیں یا کٹادیں تو آپ احرام سے حلال ہو جائیں گے اور وہ سب امور جو احرام کی وجہ سے ممنوع ہو گئے تھے وہ اب جائز و حلال ہو جائیں گے اور جب تک یہ عمل مکمل نہیں ہوگا احرام باقی رہے گا اور جب سر کے بال منڈادیں یا کٹادیں تو آپ کا عمرہ مکمل ہو جائے گا۔

زیارت مدینہ

حج یا عمرے کے سفر میں ایک نہایت بڑی فضیلت و مہتم بالشان عبادت زیارت مدینہ بھی ہے کہ آقائے نامدار سید الکائنات حضور پرنور سرور عالم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے روضہ اقدس و مسجد مقدس کی زیارت کی جائے۔ اگرچہ اس کو حج یا عمرے کے ارکان سے کوئی تعلق نہیں ہے؛ لیکن جب اللہ تعالی کسی کو اس مقدس سر زمین میں حاضری کی سعادت بخشے تو اس سفر میں ''زیارت مدینہ'' کو بھی شامل کر لینا حج و عمرے کی قبولیت کا عمدہ ذریعہ ہے اور بذات خود بھی ایک بہترین عبادت ہے۔ پھر ذرا سوچیے کہ کون مسلمان ایسا ہوگا کہ حج یا عمرے کو جائے اور مدینہ کو اپنے سفر میں شامل نہ کرے الا یہ کہ کوئی عذر پیش آجائے۔

فضائل مدینہ

مدینہ پاک وہ مبارک بقعہ ہے جہاں ہمارے نبی حضرت محمد صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ہجرت کر کے اپنی زندگی کے دس سال گزارے اور اللہ کے آسمانی پیغام کو اپنی خداداد صلاحیت و بصیرت سے پورے عرب میں پہنچا دیا اور زمین پر بسنے والے کروڑوں بے راہ لوگوں کو ہدایت سے روشناس فرمایا۔ نیز مدینہ وہ شہر ہے جہاں خود اللہ کے نبی کا روضہ ہے، جہاں مسجد نبوی ہے، جہاں مسجد قبا ہے، جہاں روضۃ الجنۃ ہے۔ لہٰذا مدینہ منورہ کو پوری عظمت و محبت، عشق و نیاز کے ساتھ با ادب و احترام

حاضر ہونا چاہیے۔

المدینۃ المنورۃ کے بہت سے فضائل احادیث مبارکہ میں وارد ہوئے ہیں، ایک حدیث میں فرمایا گیا کہ: مدینہ لوگوں کو اس طرح صاف و پاک کردیتا ہے جس طرح بھٹی لوہے کو صاف کردیتی ہے۔(۱)

ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے دعاء کی:

« اللّٰهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِيْنَةَ كَحُبِّنَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدّ. »

(اے اللہ! مدینہ کو ہمارے لیے مکہ کی طرح یا اس سے بھی زیادہ محبوب بنادے۔)(۲)

ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا:

« مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَّمُوْتَ بِالْمَدِيْنَةِ فَلْيَمُتْ فَإِنِّي أَشْفَعُ لَهُ أَوْ أَشْهَدُ لَهُ. »

(تم میں سے جو شخص مدینہ میں مرسکتا ہو وہ مدینہ میں مرے، کہ میں اس کے حق میں شفاعت کروں گا یا یہ فرمایا کہ میں اس کے حق میں گواہی دوں گا۔)(۳)

لہٰذا مدینہ طیبہ کا سفر ایک مسلمان کے لئے جس قدر باعث خوشی و مسرت ہوسکتا ہے اور جس طرح جذبات عشق و محبت سے لبریز ہوسکتا ہے اس کا اندازہ کرنا مشکل ہے، اس سب کے ساتھ جب وہ اس جیسی حدیث پڑھتا ہے کہ رسول اللہ

---

(۱) بخاري: ۱۸۷۱،صحیح ابن حبان: ۳۷۲۳

(۲) بخاري: ۱۸۸۹،صحیح ابن حبان: ۳۷۲۳،مسند احمد: ۲۴۳۳۳

(۳) السنن الکبری للنسائي: ۴۲۷۱،و اللفظ له شعب الایمان: ۶/۶۲

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« مَنْ حَجَّ فَزَارَ قَبْرِيْ بَعْدَ وَفَاتِيْ فَكَأَنَّمَا زَارَنِيْ فِيْ حَيَاتِيْ. »

(جس نے میری وفات کے بعد حج کیا اور پھر میری قبر کی زیارت کی تو اس نے گویا میری زندگی میں میری زیارت کی۔)

اور ایک حدیث میں یہ:

« مَنْ زَارَ قَبْرِيْ وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِيْ. »

(جس نے میری قبر کی زیارت کی اس کے لیے میری شفاعت واجب ہوگئی۔)(۱)

اور یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« مَنْ حَجَّ فَلَمْ يَزُرْنِيْ فَقَدْ جَفَانِيْ. »

(جس نے حج کیا اور میری زیارت کو نہیں آیا اس نے مجھ سے بے وفائی کی۔)(۲)

یہ احادیث اگرچہ ضعیف ہیں مگر متعدد ہونے کی وجہ سے قابل احتجاج ہیں، سیوطی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کو ابن الجوزی رحمہ اللہ نے موضوعات میں داخل کیا مگر یہ صحیح نہیں، کنز العمال میں بھی اسی طرح ہے اور علامہ حسن بن احمد الصنعانی رحمہ اللہ نے فتح الغفار میں فرمایا کہ: اس کے شواہد ضعیفہ موجود ہیں جو ایک دوسرے کو تقویت دیتے ہیں اور تمام شہروں میں مسلمانوں کا عمل بھی اسی پر ہے۔(۳)

(۱) دار قطنی: ۲۶۹۳-۲۶۹۵، اتحاف الزائر لابن عساکر: ۲۰-۲۵

(۲) جامع الاحادیث للسیوطی: ۲۱۹۹۷، کنز العمال: ۱۲۳۶۸

(۳) فتح الغفار: ۲/۸۴۷

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اسی لیے فرمایا کہ: یہ احادیث اگر چہ کہ ضعیف ہیں؛ لیکن ان میں سے بعض ضعف قادح سے سالم ہیں اوران کے مجموعہ سے قوت حاصل ہو جاتی ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”التلخیص الحبیر“ میں اور علامہ تقی الدین السبکی رحمہ اللہ نے ”شفاء السقام“ میں تحقیق کی ہے اوران کے بعض معاصرین اور وہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ ہیں انھوں نے غلطی کی کہ یہ گمان کرلیا کہ اس باب میں وارد تمام احادیث ضعیف بلکہ موضوع ہیں۔ (۱)

الغرض مدینہ کا سفر اور آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر شریف کی زیارت ایک نہایت مبارک عمل ہے جس کی ہر مومن کے دل میں خواہش وآرزو ہوتی ہے۔

مسجد نبوی وریاض الجنۃ میں

جب مدینہ طیبہ میں حاضر ہوں تو سب سے پہلے غسل کرکے پاک وصاف لباس پہن کر عطر سے معطر ہو کر مسجد نبوی حاضر ہوں اور مسجد کے داخلہ کے آداب کا پورا لحاظ کرتے ہوئے دعاء پڑھ کر داخل ہوں اور بہتر ہے کہ باب جبریل سے داخل ہوں، پھر ریاض الجنۃ میں آئیں۔

مسجد نبوی وہ مسجد ہے جس کی بنیاد اللہ کے حکم سے خود حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھی اور اس کی تعمیر بھی خود آپ نے اپنے ہاتھوں سے فرمائی۔ اس میں نماز پڑھنے کا ثواب دوسری مسجدوں کے لحاظ سے ایک ہزار نمازوں کے برابر ہے۔ چناں چہ ایک حدیث میں خود اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« صَلاةٌ فِيْ مَسْجِدِيْ هٰذَا خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ صَلَاةٍ فِيْمَا سِوَاهُ إِلَّا الْمَسْجِد الْحَرَام. »

---

(۱) التعليق الممجد به تحقيق علامه تقی الدين ندوی: ۳/ ۴۴۸

(میری اس مسجد میں نماز دوسری مسجدوں کے لحاظ سے ایک ہزار نمازوں سے بڑھ کر ہے، سوائے مسجد حرام کے۔)(۱)

اور ایک حدیث میں مسجد نبوی میں نماز کا ثواب پچاس ہزار نمازوں کے برابر ہونا آیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

« وَصَلَاتُهُ فِي مَسْجِدِي هٰذَا بِخَمْسِينَ أَلْفُ صَلَاةٍ. »

(میری اس مسجد میں آدمی کی نماز پچاس ہزار کے برابر ہے۔)(۲)

لیکن اس کی سند ضعیف ہے، جیسا کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا اور اس کا متن بھی منکر ہے جیسا کہ حافظ ذھبی رحمہ اللہ نے کہا ہے۔(۳)

پھر ریاض الجنۃ میں حاضر ہوں اور وہاں دو رکعت نماز "تحیة المسجد" پڑھیں، ریاض الجنۃ مسجد نبوی میں روضۂ اقدس اور ممبر رسول کے درمیان کا ایک حصہ ہے، جس کے بارے میں حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« مَا بَيْنَ بَيْتِي وَ مِنْبَرِي رَوْضَةٌ مِّنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ. »

(میرے گھر اور میرے منبر کے درمیان کا حصہ جنت کے باغات میں سے ایک باغ ہے۔)(۴)

اس حدیث کی تشریح میں علماء نے لکھا ہے کہ اس حدیث کا ایک معنی یہ ہے کہ یہ حصہ جنت کے باغ کے جیسا ہے، کہ جس طرح جنت میں اللہ کی رحمتوں کا نزول ہوتا ہے اور سعادتوں کا حصول ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی یہ دولت حاصل ہوتی ہے۔

---

(۱) بخاري: ۱۱۹۰، مسلم: ۳۴۴۰

(۲) ابن ماجه: ۱۴۱۳، معجم اوسط طبرانی: ۱۱۲/۸

(۳) دیکھو: التلخیص الحبیر: ۴/۴۳۸، تخریج الاحیاء للعراقی: ۲۰۲/۱

(۴) بخاري: ۱۱۹۶، مسلم: ۳۴۳۴

ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس میں عبادت جنت میں پہنچنے کا وسیلہ و ذریعہ ہے اور ایک مطلب یہ بیان کیا گیا کہ یہ حصہ حقیقت میں جنت ہی ہے؛ اس لیے کہ یہ حصہ قیامت میں جنت میں منتقل کر دیا جائے گا۔ علامہ انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللہُ کہتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کی یہی شرح سب سے زیادہ صحیح ہے۔ (۱)

اور ریاض الجنۃ میں عبادت کا بڑا ثواب ہے، ایک حدیث میں ہے کہ جو شخص ریاض الجنۃ میں چار رکعات نماز پڑھتا ہے اسے ''بطنان عرش'' یعنی عرش کے درمیانی حصہ سے پکارا جاتا ہے کہ اے بندے! تیرے تمام گزشتہ گناہ بخش دئے گئے؛ لہٰذا از سرِنو عمل کرو۔ (۲)

لہٰذا اس جگہ پہنچنا دراصل جنت میں داخل ہو جانا ہے، یہاں جا کر سوچے کہ اللہ نے مجھے جنت کے ایک حصہ میں داخل فرمایا ہے، بظاہر تو یہ دنیا ہے؛ مگر حقیقت میں یہ جنت ہے، اس پر اللہ کا شکر ادا کریں اور یہ دعاء کریں کہ اے اللہ! جس طرح تو نے مجھے یہاں اس جنت میں داخل کیا ہے قیامت میں بھی جنت میں داخلہ نصیب فرما اور یہ موقعہ بھی قبولیت دعاء کا ہے؛ لہٰذا خوب گڑگڑا کر اللہ سے دعائیں مانگیں اور نماز و ذکر و تلاوت کا اہتمام کریں؛ لیکن یہ یاد رکھیں کہ یہاں لوگوں کا ہجوم رہتا ہے اور لوگ دوسروں کو تکلیف دے کر یہاں جانے کی کوشش کرتے ہیں، یہ بات غلط ہے ذرا انتظار کریں تو یہاں آرام سے جگہ مل جاتی ہے۔

روضۂ خضراء پر حاضری

اے زائرین کرام! اب وہاں سے چل کر روضۂ نبوی پر حاضری دیں، یہ کس کا

---

(۱) فتح الباري: ۴/۱۰۰، شرح البخاري لابن بطال: ۴/۵۵۷، عمدة القاري: ۱۱/۳/۴۷۳،فيض الباري: ۴/۴۵

(۲) اخبار مکه فاکهی: ۱/۴۶۸

روضہ ہے؟ یہ سرورعالم، سیدالکائنات، فخر موجودات، افضل المخلوقات حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا روضہ شریف ہے، جہاں آپ آرام فرما ہیں اور اہل سنت کے عقیدے کے مطابق آپ اپنی قبر اطہر میں زندہ موجود ہیں اور آپ کا مرتبہ ومقام کس مسلمان سے پوشیدہ ہوگا؟ اور آپ کا تمام انبیاء ورسل میں سب سے افضل ہونا کس سے مخفی ہے؟ کہنے والے نے سچ کہا ہے:

بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر

اور آپ یہ نہ بھولیں کہ اس وقت آپ ایک ایسی مقدس ومحترم جگہ پر ہیں جہاں اللہ کے فرشتے بھی باادب واحترام حاضر ہوتے ہیں، یہ وہ مقام ہے جہاں ارباب تخت وتاج واصحاب بخت وباج بھی سرنگوں آتے ہیں، اولیاء کرام ومشائخ عظام، علماء وفضلاء سب کے سب غلامانہ حاضری دیتے ہیں، دنیا کے رؤساء وارباب دولت، اہل عقل ودانش سب کی سطوتیں جھکی ہوئی نظر آتی ہیں۔

لہٰذا نہایت ادب واحترام کے ساتھ خشوع وخضوع کا لحاظ کرتے ہوئے، نگاہوں کو باوقار طریقہ سے نیچے رکھتے ہوئے مواجہ شریف میں سرہانے کی دیوار کے کونے والے ستون سے تین چار ہاتھ کے فاصلے سے کھڑے ہوجائیں اور پشت قبلہ کی جانب رکھیں، ادھر ادھر ہرگز نہ دیکھیں، پوری توجہ آنحضرت کی جانب ہو، یہ خیال ہو کہ آپ کے سامنے میں اس طرح حاضر ہوں جیسے آپ کی زندگی میں حاضری ہوتی۔ پھر آپ پر درمیانی آواز کے ساتھ سلام ودرود کا تحفہ بھیجیں۔ یہ سلام وصلاۃ خود بہ نفس نفیس آپ سنتے ہیں۔ جیسا کہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

« مَا مِنْ أَحَدٍ يُسَلِّمُ عَلَيَّ إِلَّا رَدَّ اللّٰهُ عَلَيَّ رُوحِي حَتّٰى أَرُدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ. »

(کوئی بھی شخص مجھ پر سلام نہیں بھیجتا؛ مگر اللہ تعالی میری روح کو

لوٹاتے ہیں حتی کہ میں اس کے سلام کا جواب دیتا ہوں۔)(۱)

درود وسلام بھیجنے کا طریقہ یہ ہے کہ: نہ زور سے نہ بہت آہستہ؛ بل کہ درمیانی آواز کے ساتھ یوں عرض کریں:

اَلسَّلامُ عَلَیْکَ یَا رَسُوْلَ اللّٰہ، اَلسَّلامُ عَلَیْکَ یَا نَبِيَّ اللّٰہ، اَلسَّلامُ عَلَیْکَ یَا حَبِیْبَ اللّٰہ، اَلسَّلامُ عَلَیْکَ یَا خَیْرَ خَلْقِ اللّٰہ، اَلسَّلامُ عَلَیْکَ یَا خَاتَمَ الْأَنْبِیَاء، اَلسَّلامُ عَلَیْکَ یَا سَیِّدَ الْأَنْبِیَاءِ وَالْمُرْسَلِیْنَ وَرَحْمَةُ اللّٰہِ وَ بَرکَاتُہٗ.

پھر دل کھول کر گڑگڑا کر آپ سے اپنے حق میں دین و دنیا کے لیے اللہ سے دعا کرنے کی درخواست کریں اور گناہوں کی معافی کے لیے اللہ سے استغفار اور قیامت میں ''شفاعت' کرنے کی گزارش کریں اور یوں عرض کریں کہ یا رسول اللہ! میرے گناہوں نے میری کمر توڑ دی ہے، میں آپ کے سامنے اللہ سے توبہ کرتا ہوں اور آپ سے گزارش کرتا ہوں کہ میری معافی کے لیے آپ اللہ سے شفارش فرمائیں اور روز قیامت بھی ضرور میری سفارش فرمائیں۔ اس کے بعد اگر کسی نے آپ کے دربار میں سلام پیش کرنے کہا ہو تو اس کا سلام پیش کریں یا خود آپ کسی کا سلام پیش کرنا چاہیں تو پیش کریں اور ان لوگوں کے لیے بھی دعاء کی درخواست کریں۔

روضہ پر لوگوں کی اغلاط

روضۂ خضرا کے پاس بھی بعض لوگ اپنی جہالت و ناواقفیت کی وجہ سے بعض کام بے ادبی و گستاخی کے یا کفریہ و شرکیہ قسم کے کرتے ہیں، ان سے بچنا ضروری ہے؛ لہٰذا یہاں ان کی نشان دہی کی جاتی ہے۔

---

(۱) ابو داؤد: ۲۰۴۳، مسند احمد: ۱۰۸۲۷، سنن بیهقی: ۵/ ۲۴۵

سجدہ ورکوع یا اور کوئی عبادت صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ہے، اس میں کسی کا کوئی حصہ نہیں، غیر اللہ کے لیے عبادت شرک ہے؛ لہٰذا یہاں بھی کوئی ایسا کام نہیں کرنا چاہئے۔ حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الوفات میں فرمایا:

« لَعَنَ اللّٰهُ الْيَهُوْدَ وَالنَّصَارٰى، اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ أَنْبِيَاءِ هِمْ مَسَاجِدَ. »

(اللہ یہود ونصاریٰ کو غارت کرے کہ انھوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو سجدہ گاہ بنالیا۔)(۱)

ایک روایت میں حضرت جندب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات سے پانچ دن قبل فرمایا:

« إِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَانُوْا يَتَّخِذُوْنَ قُبُوْرَ أَنْبِيَاءِ هِمْ وَ صَالِحِيْهِمْ مَسَاجِدَ، أَلَافَلَا تَتَّخِذُوْا الْقُبُوْرَ مَسَاجِدَ ، فَإِنِّيْ أَنْهَاكُمْ عَنْ ذٰلِكَ. »

(بے شک تم سے پہلے لوگ اپنے انبیاء اور نیک لوگوں کی قبروں کو سجدہ گاہ بنالیا کرتے تھے، خبردار تم قبروں کو سجدہ گاہ نہ بنالینا، پس میں تم کو اس سے منع کرتا ہوں۔)(۲)

بعض لوگ روضہ شریف کی جالیوں کو چھونے اور بوسہ دینے کی کوشش کرتے ہیں، یا اس کے سامنے جھکنے کی ادا اختیار کرتے ہیں، یہ صحیح نہیں ہے، اس سے بچنا چاہئے، کیوں کہ خود اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کی تعظیم سے منع کیا ہے۔

بعض لوگوں کو دیکھا گیا کہ زور زور سے سلام و درود پیش کرتے ہیں، اور مسجد میں

---

(۱) بخاری: ۲۶۶۵، مسلم: ۵۲۹، مسند احمد: ۲۴۹۳۹، وغیرہ

(۲) مسلم: ۵۳۲، صحیح ابن حبان: ۱۴/۳۳۴

ایک شور سا ہونے لگتا ہے، یہ بات منع ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ادب کے خلاف ہے۔ حضرت سائب بن یزید رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک بار میں مسجد نبوی میں تھا کہ کسی نے مجھے کنکری ماری، میں نے دیکھا تو وہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ تھے، آپ نے (دو شخصوں کو دکھا کر) فرمایا کہ ان دو کو میرے پاس لے آؤ، وہ کہتے ہیں کہ میں ان کو لیکر آپ کے پاس آیا، آپ نے ان سے پوچھا کہ تم کون ہو؟ انھوں نے کہا کہ ہم طائف کے رہنے والے ہیں، آپ نے فرمایا کہ اگر تم یہاں کے ہوتے تو تمہاری پٹائی کرتا، تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد میں آواز بلند کرتے ہو؟ (۱)

تاریخ میں ہے کہ ایک بار حضرت امام مالک رحمہ اللہ سے ان کے زمانے کا بادشاہ امیر المومنین ابوجعفر المنصور رحمہ اللہ نے مسجد نبوی میں کسی سلسلہ میں بحث کی اور اس کی آواز بلند ہوگئی تو امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اے امیر المومنین! اس مسجد میں آواز بلند نہ کریں، اللہ نے صحابہ کی ایک جماعت کو یہ ادب سکھایا ہے۔

﴿لَا تَرْفَعُوْا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾

(اپنی آواز کو نبی کی آواز پر بلند نہ کرو۔)

اور ایک جماعت کی تعریف اس طرح کی:

﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يَغُضُّوْنَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ﴾

(جو لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اپنی آواز کو پست کر لیتے ہیں۔)

اور پھر فرمایا کہ آپ کی عظمت وفات کے بعد بھی اسی طرح ہے جیسے زندگی میں ہوتی ہے۔ (۲)

---

(۱) بخاري: ۴۷۰

(۲) ترتيب المدارک قاضی عیاض: ۱/۶۸، خلاصه الوفاء للسمهودی: ۱/۵۱

بعض لوگ اس موقعہ پر بھی ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتے اور دوسروں کو تکلیف پہنچاتے ہیں، اس سے ایک جانب ادب رسول کے خلاف گستاخانہ انداز ظاہر ہوتا ہے تو دوسری جانب دوسروں کو اذیت دینے کی قباحت بھی لازم آتی ہے۔

حضرت صدیق وفاروق کی خدمت میں سلام

اس کے بعد حضور علیہ السلام کے جوار میں مدفون آپ کے دو صحابہ حضرت ابوبکر الصدیق وحضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہما کی خدمات مقدسہ میں سلام پیش کریں، اول حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو سلام پیش کریں، آپ کی مزار حضور علیہ السلام کے جوار میں ایک ہاتھ داہنی جانب کو ہے اور پھر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اس سے ایک ہاتھ داہنی جانب مدفون ہیں؛ لہٰذا یکے بعد دیگرے ان حضرات کو سلام پیش کریں اور کسی کا سلام ہو تو اس کو بھی پیش کریں۔ اور قارئین کتاب سے بندہ کی عاجزانہ گزارش ہے کہ اس عاجز وفقیر کا سلام بھی دربار عالی میں پیش کر دیں۔

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰی اٰلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلٰی إِبْرَاهِيْمَ وَ عَلٰی اٰلِ إِبْرَاهِيْمَ إِنَّكَ حَمِيْدٌ مَجِيْدٌ ، اَللّٰهُمَّ بَارِكْ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰی اٰلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلٰی إِبْرَاهِيْمَ وَ عَلٰی اٰلِ إِبْرَاهِيْمَ إِنَّكَ حَمِيْدٌ مَجِيْدٌ .

فقط

محمد شعیب اللہ خان

مہتمم الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم

ایک اہم فتویٰ بہ سلسلہ

جماعتِ تبلیغ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فتوی بہ سلسلۂ جماعت تبلیغ

سوال

باسمہ تعالی عزاسمہ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین مسئلہ ذیل کے بارے میں کہ ایک شخص جو کہ بنگلور شہر کے مشہور مفتی صاحب ہیں، انہوں نے اپنے بیان میں ﴿وَاِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُوْنُوْٓا اَمْثَالَكُمْ﴾ کی تفسیر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ اگر لوگ گشت نہ کریں گے اور جماعت میں نہ نکلیں گے اور جماعت کے کاموں میں لگنے سے جی چرائیں گے تو اللہ ان کی جگہ پر دوسری قوم کو لے کر آئے گا جو جماعت میں نکلنے، گشت کرنے اور جو جماعت کے دوسرے کاموں کو کرنے میں بہانہ نہیں بنائیں گے، کوئی عذر پیش نہیں کریں گے اور بیوی بچوں کا خیال نہ کرتے ہوئے جماعتوں میں نکلیں گے۔

اسی طرح قرآن کریم کی آیت کریمہ ﴿وَلَنُذِيْقَنَّهُمْ مِّنَ الْعَذَابِ الْاَدْنٰى دُوْنَ الْعَذَابِ الْاَكْبَرِ﴾ کا مطلب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ جماعت میں نہ جانے والوں کو اللہ دنیا ہی میں عذاب کا مزہ چکھائیں گے اور آخرت کا عذاب تو سخت ہوگا ہی۔

نیز دوران بیان فرمایا کہ جو جماعت کے کام میں نہ لگے وہ کتے سے بھی زیادہ

ذلیل ہوگا، کہ کتے کو تو قدرے عزت بھی ملتی ہے؛ مگر اس کو اتنی بھی عزت نہ ملے گی، یہاں تک کہ تھوک کر آدمی اپنے اس تھوکے ہوئے کو تو پلٹ کر دیکھ لیتا ہے؛ مگر اس کو کوئی نہ دیکھے گا۔

نیز فرمایا کہ مسجدوں سے اللہ گواہی لیں گے کہ کون جماعت کے کام میں شریک ہوتا تھا کون نہیں؟ کون جھوٹا وعدہ کرتے ہوئے نام لکھاتا تھا، کون سچے دل سے نام لکھاتا تھا۔

ایسے ہی مولانا یوسف صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ کا ایک واقعہ بیان کیا کہ پنجاب کے علاقے میں انہوں نے جماعت روانہ کرنا چاہی جس وقت کہ وہاں پر ۱۹۴۷ء میں فساد ہو رہا تھا، حضرت مدنی رَحِمَہُ اللّٰہُ کو معلوم ہوا تو انہوں نے سختی سے منع کیا کہ کیا غضب کر رہے ہو! ان کو بھیج کر وہاں مرواؤ گے؟ تو حضرت مولانا یوسف صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ نے جواب دیا کہ اللہ کے غضب کو ٹھنڈا کرنے کے لیے ہی تو بھیج رہا ہوں۔

یہ مفتی صاحب موصوف کی تقریر کے چند اقتباسات تھے۔ اب اس سلسلے میں چند سوالوں کے جواب مطلوب ہیں۔

(۱) مفتی صاحب نے آیات کی جو تفسیر کی ہے آیا یہ کسی معتبر قدیم وجدید مفسر کی کی ہوئی تفسیر ہے یا تفسیر بالرائے میں داخل ہے؟

(۲) کیا ان آیات کا مدلول وہی ہے جو مفتی صاحب نے بیان کیا ہے؟

(۳) کیا جماعت میں جانا اور جماعت کے کاموں میں لگنا اتنا ہی ضروری ہے کہ نہ لگنے والوں کو اللہ تباہ و برباد کر کے ان کی جگہ پر دوسری قوم لے کر آجائے گا؟ اور جماعت میں نہ جانے والے جب کہ وہ دین کے دوسرے اہم شعبوں میں

خدمات انجام دے رہے ہیں اللہ ان کو دنیا ہی میں عذاب کا مزہ چکھائیں گے؟ اور ایسا شخص دنیا والوں کی نظروں میں کتے سے بھی زیادہ ذلیل ہوگا؟ پھر گزشتہ چودہ سو سال کے وہ اکابر و اسلاف امت جنہوں نے اپنی پوری زندگی دین کے لیے قربان کردی مروجہ تبلیغی جماعت ان کے زمانہ میں تھی ہی نہیں تو کیا یہ سب نعوذ باللہ الف الف مرۃ کتے سے ذلیل ہیں؟

(۴) مولانا یوسف صاحب اور حضرت مدنی رحمہما اللہ کا یہ واقعہ کیا صحیح ہے؟ اگر صحیح ہے تو کیا اس میں حضرت مدنی کی تنقیص لازم نہیں آرہی ہے؟

(۵) ایسے علماء و مفتیان جو تبلیغ میں نہ لگنے والوں کے بارے میں ایسے گھناؤنے خیالات رکھتے ہوں ان کے اوپر شریعت کی طرف سے کیا فتوی لگتا ہے۔

(۶) کیا ایسے علمائے کرام ہی کی تقریروں کی وجہ سے تبلیغ والوں میں غلو پیدا نہیں ہورہا ہے؟ بینوا و توجروا

محمد طارق قاسمی
الیاس نگر، شیموگہ، کرناٹک

الجواب ومنہ الحق والصواب

آپ نے جو اقتباسات کسی مفتی صاحب کے بیان سے لے کر بھیجے ہیں، اولاً تو یقین نہیں آتا کہ کوئی مفتی و عالم دین ایسی بات بیان کرے گا یا کوئی صاحب فہم تبلیغی جماعت سے لگا ہوا بھی ایسی بات کہے گا؛ ہاں! البتہ عوام الناس میں سے بعض لوگ جو جماعت کے کام سے متأثر ہو کر دین میں لگ گئے اور اللہ تعالیٰ نے ان کو اسی راہ سے ہدایت دی، ایسے بعض حضرات کو غلو کرتے ہوئے دیکھا گیا ہے کہ وہ ایسی باتیں ''دعوت وتبلیغ'' کی محبت وعظمت میں کہہ جاتے ہیں؛ لیکن کوئی معتبر مفتی صاحب ایسی بات کہیں یہ یقیناً قابل حیرت بات ہے، تاہم بصورتِ صدقِ سوال آپ کے سوالات کا جواب یہ ہے:

(۱) آیات مذکورہ فی السوال کا جو مطلب مذکورہ مفتی مذکور نے بیان کیا ہے، اگر ان کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان میں جماعت میں نہ جانے پر اور چلہ وگشت میں نہ چلنے پر وعید بیان کر رہے ہیں، تو یہ تفسیر ان آیات کی کسی معتبر مفسر نے نہیں بیان کی ہے اور یہ تفسیر بالرائے میں داخل ہے۔

(۲) ان دو آیات میں سے پہلی آیت کریمہ:

﴿وَاِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُوْنُوْٓا اَمْثَالَكُمْ﴾ (محمد: ۳۸)

کا مقصود، مراد ومدلول یہ ہے کہ اگر تم اللہ ورسول کی اطاعت وفرمانبرداری سے اور اس کی شریعت واحکامات پر عمل سے روگردانی کرو گے تو اللہ تعالیٰ دوسری قوم کو پیدا کر کے ان سے اپنے دین وشریعت کو نافذ کرے گا۔

اس سے صرف جماعتِ تبلیغ میں نکلنے کا مفہوم نکالنا قرآن کریم کو غلط معنی پر ڈھالنا ہے۔

دیکھئے علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ نے اس آیت کی تفسیر میں فرمایا:

”وإن تتولوا أي عن طاعته واتباع شرعه.“ (۱)

اور معروف ومستند مفسر امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ اس آیت کی مراد بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

”يقول تعالى ذكره: وإن تتولوا أيها الناس عن هذا الدين الذى جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فترتدوا راجعين عنه يستبدل قوما غيركم، يعنى يهلككم ثم يجيء بقوم آخرين غيركم بدلا منكم يصدقون به ويعملون بشرائعه.“ (۲)

نیز علامہ ابوحیان رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”و إن تتولوا عن الايمان والتقوى .“ (۳)

تفسیر خازن میں ہے:

”وإن تتولوا عن طاعة اللّٰه وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم وعن القيام بما أمركم به و ألزمكم إياه يستبدل قوماً الخ.“ (۴)

(۱) تفسیر ابن کثیر: ۳۲۴/۷

(۲) طبری: ۱۹۲/۲۲

(۳) البحر المحیط: ۴۷۸/۹

(۴) تفسیر خازن: ۱۵۱/۴

معاصر عالم وفقیہ علامہ زحیلی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”وإن تعرضوا عن الايمان والتقوى و عن طاعة الله واتباع شرعه يستبدل قوما آخرين.“ (۱)

حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ: اور اگر تم ہمارے احکام سے روگردانی کروگے تو خدا تعالی تمہاری جگہ دوسری قوم پیدا کردے گا۔ (۲)

مفسر قرآن حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ:

”اس آیت میں حق تعالی کے غنی الاغنیا ہونے کو اس طرح واضح کیا ہے کہ اللہ تعالی کو تمہارے اموال کی تو کیا خود تمہارے وجود کی بھی کوئی ضرورت نہیں، اگر تم سب کے سب ہمارے احکام کی تعلیم چھوڑ دو تو جب تک ہمیں دنیا کو اور اس میں اسلام کو باقی رکھنا ہے، ہم اپنے دین کی حفاظت اور اپنے احکام کی تعمیل کے لئے دوسری ایسی قوم پیدا کر دیں گے جو تمہاری طرح احکام شرعیہ سے گریز اور اعراض نہ کرے گی؛ بلکہ ہماری مکمل اطاعت کرے گی۔“ (۳)

ان سارے علمائے مفسرین نے جو تفسیر کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں اللہ تعالی دین وشریعت کو اور اطاعت خدا و رسول کو چھوڑ دینے پر لوگوں کو یہ وعید سنانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالی کو تمہاری کوئی ضرورت نہیں، اللہ تمہاری جگہ دوسری قوم کو پیدا کر کے اپنے دین وشرع کو جاری ونافذ کردے گا۔

(۱) التفسیر الوسیط: ۳/ ۲۴۴۹

(۲) بیان القرآن: ۲/ ۵۴۰

(۳) معارف القرآن: ۸/ ۵۱

لہٰذا اس آیت کا یہ مطلب لینا کہ جماعت میں نہ جانے پر اس میں وعید و دھمکی ہے، صریح طور پر اللہ کے کلام کی تفسیر بالرائے ہے۔

اور دوسری آیت:

﴿ وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِّنَ الْعَذَابِ الْاَدْنٰى دُوْنَ الْعَذَابِ الْاَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ﴾

یہ بھی کافروں کے بارے میں ہے؛ کیوں کہ یہاں اوپر سے مضمون چلا آرہا ہے، غور کیجئے:

﴿اَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ فَلَهُمْ جَنّٰتُ الْمَاْوٰى نُزُلًا بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ وَاَمَّا الَّذِيْنَ فَسَقُوْا فَمَاْوٰىهُمُ النَّارُ كُلَّمَآ اَرَادُوْٓا اَنْ يَّخْرُجُوْا مِنْهَآ اُعِيْدُوْا فِيْهَا وَقِيْلَ لَهُمْ ذُوْقُوْا عَذَابَ النَّارِ الَّذِيْ كُنْتُمْ بِهٖ تُكَذِّبُوْنَ وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِّنَ الْعَذَابِ الْاَدْنٰى دُوْنَ الْعَذَابِ الْاَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ﴾

(السجدۃ : ۱۹-۲۰)

(رہے وہ لوگ جو ایمان لائے اور انھوں نے نیک عمل کئے تو ان کے لیے بطور مہمانی قیام کی جنتیں ہیں، ان اعمال کے صلے میں جو وہ کیا کرتے تھے، اور رہے وہ لوگ جو نافرمانی کرتے ہیں تو ان کا ٹھکانہ جہنم ہے، جب بھی وہ اس سے نکلنا چاہیں تو اسی میں لوٹا دیئے جائیں گے اور ان سے کہا جائے گا کہ جس دوزخ کو تم جھٹلاتے تھے اس کا مزا چکھو، اور اس بڑے عذاب سے پہلے ہم ان کو کم درجے کا عذاب چکھائیں گے، تاکہ وہ باز آجائیں۔)

ان آیات کو پڑھتے ہوئے ہر شخص بھی محسوس کر سکتا ہے کہ یہاں مؤمنین و کفار کا ذکر ہے، مؤمنین سے ان کی ایمان و عمل صالح پر جنت کا وعدہ کیا گیا اور کفار و فساق کو ان کی بے ایمانی و بد عملی پر دوزخ کی وعید سنائی گئی ہے۔

امام ماوردی رحمہ اللہ نے ان آیات کے بارے میں فرمایا کہ یہاں مؤمن سے مراد حضرت علی رضی اللہ عنہ اور فاسق سے مراد عقبہ بن معیط کافر ہے اور بتایا ہے کہ یہ آیات ان کے بارے میں نازل ہوئی ہیں۔(۱)

ابن الجوزی رحمہ اللہ نے بھی لکھا ہے کہ ان آیات میں مؤمن سے مراد حضرت علی رضی اللہ عنہ اور فاسق سے مراد ولید بن عقبہ ابن ابی معیط ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ مؤمن سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور فاسق سے ابوجہل مراد ہے۔(۲)

عام طور پر مفسرین نے یہاں فسق سے مراد کفر لیا ہے۔

علامہ قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

''وأما الذين فسقوا (خرجوا عن الايمان الى الكفر).''

(جنھوں نے فسق کیا یعنی جو ایمان سے کفر کی طرف چلے گئے۔)(۳)

امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ:

''وأما الذين فسقوا يقول: تعالى ذكره: وأما الذين كفروا بالله و فارقوا طاعته''.

پھر انھوں نے اس تفسیر کے حوالے کے طور پر امام قتادہ رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ:

---

(۱) النكت و العيون: ۴/۳۶۵

(۲) زاد المسير: ۵/۱۱۷

(۳) تفسير قرطبي: ۱۴/۱۰۷

”وأما الذين وأشركوا.“

(کہ مراد شرک کرنے والے ہیں۔)(۱)

اسی طرح ابو حیان رحمہ اللہ نے (البحر المحیط :۸/ ۴۳۸) میں، ابن عادل رحمہ اللہ نے (اللباب :۱/ ۴۸۷) میں اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے (فتح القدیر: ۶/ ۹) میں اسی طرح ذکر کیا ہے؛ بل کہ سبھی مفسرین کا یہی قول ہے۔

پس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ جو لوگ اللہ ورسول کی اطاعت اور فرمانبرداری سے روگردانی کریں انھیں جہنم میں ٹھکانا دیا جائے گا۔ لہٰذا اس آیت سے یہ مراد لینا کہ جو جماعت تبلیغ میں نہیں جاتا اس کو یہ عذابِ ادنی ہوگا، من مانی تفسیر ہے جو تفسیر بالرأی میں داخل ہے۔

(۳) آپ کے تیسرے سوال کے جواب سے پہلے چند امور سمجھ لیں کہ:

پہلی بات یہ ہے کہ ”دعوت“ اور ”تبلیغ“ یہ دو لفظ قرآن وسنت کے ذخیرے میں بکثرت استعمال کیے گئے ہیں، جن میں سے ”تبلیغ“ کے معنی یہ ہیں کہ اللہ کی جانب سے نازل کیے گئے احکامات وشریعت کو بلا کم وکاست اللہ کے بندوں کو پہنچانا اور ”دعوت“ کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کو ان احکامات پر چلنے کی طرف بلانا۔

حضرات انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کو اللہ تعالی نے تبلیغ ودعوت کی ذمہ داری دی اور دنیا میں بھیجا کہ اللہ کے دین وشریعت کو بلا کم وکاست لوگوں تک پہنچا دو اور پھر ان کی جانب انھیں دعوت بھی دو کہ وہ اس کو اپنائیں؛ کیوں کہ اسی میں ان کی نجات مقدر ہے۔ اور امت کو بھی حکم ہے کہ وہ اللہ کے بندوں تک اللہ کے احکام وفرامین پہنچائیں اور ان کو اللہ کے دین کی جانب دعوت دیں۔

---

(۱) تفسیر طبري:۲۰/ ۱۸۸

اور یہ کام تبلیغ و دعوت کا کسی بھی شرعی طریقے سے کیا جائے وہ دعوت و تبلیغ ہے، خواہ انفراداً ہو یا اجتماعاً ہو، تقریر و بیان کو ذریعہ بنا کر ہو یا تحریر و قلم کو واسطہ بنا کر ہو، پھر یہ علمی دلائل کو کام میں لاتے ہوئے ہو یا ترغیب و ترہیب کے وسائل سے کام لے کر وعظ و نصیحت کا انداز اختیار کرتے ہوئے ہو، یا مباحثے و مناظرے کے طریق پر ہو، نیز یہ جمعہ کے دن خطبات کی صورت سے ہو یا کسی اور موقعہ و تقریب سے خطاب سے ہو، الغرض یہ ساری صورتیں دعوت الی اللہ و تبلیغ دین کی ہوسکتی ہیں، ان میں سے کسی بھی طریقے سے یہ کام کیا جائے وہ دعوت و تبلیغ ہے۔

یہ اس قدر واضح بات ہے کہ بظاہر تنبیہ کی ضرورت تو نہ تھی ؛ مگر بعض وقت اصطلاحات شرعیہ پر رسمیت کے غلبے سے حقائق پردے میں چلے جاتے ہیں تو پھر یہ واضح امور بھی وضاحت طلب بن جاتے ہیں۔

جیسے آج کل بعض لوگ یہ سمجھنے لگے ہیں کہ ''دعوت الی اللہ'' اور ''تبلیغ دین'' کسی خاص جماعت کے ساتھ مل کر اور اس کے نظام کے تحت کام کرنے کا نام ہے؛ حالاں کہ یہ اصل معنی پر بلا دلیل زیادتی ہے جس کا کسی کو حق نہیں کہ قرآنی و دینی اصطلاحات میں اپنی جانب سے نئے معنی داخل کرے۔

لہٰذا جو بھی شخص لوگوں کو اللہ کے دین کی جانب دعوت دے گا، خواہ وہ انفرادی طریقہ پر ہو یا اجتماعی طریقہ پر، پھر یہ اجتماعی دعوت کسی بھی جماعت کے ساتھ مل کر کرے، سب اللہ کے دین کی دعوت و تبلیغ کہلائے گی، اس کو کسی خاص جماعت کا اپنے لیے مخصوص کر لینا دین میں زیادتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ''تبلیغ و دعوت'' اسلامی نقطۂ نظر سے ایک ضروری کام ہے، جس پر قرآن و حدیث کے نصوص واضح طور پر دلالت کرتے ہیں۔ مگر یہ لازمی و

ضروری ہونا کبھی اور کسی کے حق میں فرض عین کے طور پر ہوتا ہے تو کبھی اور کسی کے حق میں فرض کفایہ کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللہُ نے فرمایا ہے:

''اس کی دو قسمیں ہیں: ایک خطاب خاص ایک خطاب عام، امر بالمعروف بخطاب خاص تو آپ کے ذمہ ہے، یہ کسی فرد بشر سے ساقط نہیں ہوتا اور امر بالمعروف بہ خطاب عام یعنی وعظ کہنا یہ سب کے ذمہ فرض نہیں ہے؛ بل کہ یہ صرف علما پر واجب ہے۔ اور امر بالمعروف خاص کا مدار قدرت پر ہے، یعنی جس کو جس کسی پر قدرت ہے، اس کے ذمہ واجب ہے، کہ امر بالمعروف کرے۔ مثلاً ماں باپ کے ذمہ واجب ہے کہ اپنی اولاد کو نماز روزہ کی نصیحت کریں، خاوند پر فرض ہے کہ اپنی بی بی کو احکام شرعیہ پر مجبور کرے، آقا کے لئے لازم ہے کہ اپنے نوکر چاکر جو ان کے ماتحت ہیں ان کو امر بالمعروف کرے۔''(۱)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللہُ نے ''تفسیر معارف القرآن'' میں قرآن وسنت سے متعدد دلائل دعوت وتبلیغ کی ضرورت پر بیان کرنے کے بعد اس کی تفصیل اس طرح بیان کی ہے کہ:

''ان تمام آیات اور روایات سے یہی ثابت ہوا کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر امت کے ہر فرد پر لازم ہے، البتہ تمام احکام شرعیہ کی طرح اس میں بھی ہر شخص کی قدرت و استطاعت پر احکام دائر ہوں گے، جن کو جتنی قدرت ہو اتنا ہی امر بالمعروف کا فریضہ اس پر عائد ہوگا

(۱) خطبات حکیم الامت: ۱۳/ ۱۹

......پھر استطاعت وقدرت ہر کام کی جدا ہوتی ہے......(اس کی تفصیل بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ) امر بالمعروف کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ مسلمانوں میں سے ایک جماعت خاص دعوت وارشاد ہی کے لیے قائم رہے، اس کا وظیفہ ہی یہی ہو کہ اپنے قول وفعل سے لوگوں کو قرآن و سنت کی طرف بلائے اور جب لوگوں کو اچھی کاموں میں سست یا برائیوں میں مبتلا دیکھے اس وقت بھلائی کی طرف متوجہ کرنے اور برائی سے روکنے کی اپنے مقدور کے موافق کوتاہی نہ کرے۔"(۱)

اس میں حضرت نے یہ بتا دیا کہ ایک کام دعوت کا ہر فرد پر لازم ہے جس کو وہ اپنی قدرت و طاقت کے موافق انجام دیگا، جس کی تفصیل حضرت تھانوی کے کلام میں گزر چکی، اور دوسرا درجہ وہ ہے جس کو ایک مخصوص جماعت انجام دے گی، یہ سب پر نہیں ہے کہ وہ اس کام کے لئے نکل جائیں یا انجام دیں۔

قرآن کریم میں جو آیا ہے کہ: "ولتكن منكم الخ" اس میں اسی فرض کفایہ کا بیان ہے، جیسا کہ امام ابوبکر الجصاص رحمہ اللہ نے احکام القرآن میں لکھا ہے:

"قد حوت هذه الآية معنيين: أحدهما وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر أنه فرض على الكفاية، ليس بفرض على كل أحد في نفسه إذا قام به غيره". (۲)

اسی طرح امام ابن العربی رحمہ اللہ نے "احکام القرآن" میں اور امام قرطبی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں تصریح کی ہے۔(۳)

---

(۱) معارف القرآن: ۲/ ۱۳۷-۱۳۹

(۲) احکام القرآن: ۲/ ۳۱۵

(۳) دیکھو: احکام القرآن: ۲/ ۱۱۴، تفسیر قرطبی: ۴/ ۱۶۵

لہٰذا ہرایک پراس کوفرض قرار دینا احکام شرعیہ کے خلاف ہے،لہٰذا عام انسان پر اس قدر ضروری ہے کہ وہ اپنے ماتحت لوگوں کو دعوت دے اوران کواسلامی احکام پہنچائے۔

تیسری بات یہ کہ ''دعوت وتبلیغ'' کے لیے اللہ تعالیٰ نے یا حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی خاص صورت وشکل متعین نہیں فرمائی؛ بل کہ اس کے اصول کی تعلیم دے دی ہے۔جیسے آیت مذکورالذیل:

﴿ اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ اِنَّ رَبَّکَ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِیْلِهٖ وَهُوَاَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِیْنَ﴾

(آپ اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے رب کے راستے کی جانب دعوت دیجیے حکمت یعنی علمی دلائل سے اور موعظت یعنی اثر انگیز نصیحت سے اور (ضرورت پڑے تو) اچھے طریقہ سے ان سے بحث کیجیے، بلا شبہ تیرا رب خوب جانتا ہے اس کو جواس کے راستے سے بھٹک گیا اور ان کوبھی خوب جانتا ہے جو راہ پر ہیں۔)

اس میں علی اختلاف الاقوال دعوت الی اللہ کی تین یا دو صورتیں : دعوت بالحکمت، دعوت بالموعظت اور دعوت بالمباحثہ بیان کئے گئے ہیں ؛مگران کوکن کن طریقوں سے انجام دینا چاہئے ، یہ متعین نہیں؛بل کہ اپنے اپنے احوال وظروف، ضرورت وسہولت، تقاضے ومطالبے کے لحاظ سے متعدد ومختلف صورتیں وشکلیں ان کی ہوسکتی ہیں اور ہوتی آرہی ہیں ۔اوراللہ کا کوئی بھی بندہ ان میں سے کسی بھی طریقہ و شکل سے دعوت الی اللہ وتبلیغ دین کا فریضہ انجام دے وہ درست وصحیح ہے، جب کہ وہ

دائرۂ شرع کے اندر ہو، اس میں کسی کو حق نہیں کہ وہ کسی کو ملامت کرے کہ فلاں ہی طریقہ سے دعوت الی اللہ وتبلیغ کا کام کیوں نہ انجام دیا؟ یہ حدود سے تجاوز وغلو فی الدین ہے، جس سے ہمیں منع کیا گیا ہے۔

جیسے علم کا حاصل کرنا بھی فرض ہے؛ مگر اس کے لیے ایک شخص کسی مدرسے میں داخلہ لے یا کسی عالم کے پاس جا کر مدرسے کی خاص شکل کے بغیر پڑھ لے، یا کسی معتبر کتاب سے پڑھ کر حاصل کرے، اس کے اوپر کا فرض ادا ہو جاتا ہے، اس کو یہ پابند کرنا کہ مدرسے ہی میں پڑھنا چاہیے یا یہ کہ فلاں مدرسے ہی میں پڑھنا چاہیے، اس کا کسی کو حق نہیں اور اگر کوئی شخص ان میں سے کسی بھی طریق و ذریعہ کو اپنا کر علم دین حاصل کرلے تو اس پر یہ الزام لگانا کہ اس نے ہمارے طریق پر علم حاصل نہیں کیا، اس لیے وہ جاہل کا جاہل ہے، تجاوز عن الحدود ہے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ دین کے مختلف شعبے ہیں اور خود ''دعوت الی اللہ'' اور ''تبلیغ دین'' کی بھی صورتیں متعدد ہیں، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ دین کو زندہ رکھنے کے لئے تمام شعبوں پر محنت ہو اور دعوت الی اللہ کی بھی مختلف صورتوں کو بروئے کار لایا جائے، اور یہ بھی واضح ہے کہ سب لوگ سب شعبوں میں نہ کام کر سکتے ہیں اور نہ اس کی صلاحیت ہی رکھتے ہیں، ایسی صورت میں شریعت ہی سے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ تقسیم کار کے اصول پر کام کیا جانا چاہیے۔ لہٰذا اگر کچھ لوگ ایک شعبے یا چند شعبوں میں اور دوسرے حضرات دوسرے شعبوں میں کام کریں اور اسی طرح دعوت کی مختلف شکلوں میں سے بعض کسی کو اور دوسرے حضرات کسی اور کو اختیار کرلیں تو دین کے زندہ رہنے کا بھرپور سامان ہوگا۔

لہٰذا اس میں کوئی قباحت تو کجا؛ بل کہ یہی طریق و نظام مقرر رہے کہ تقسیم کار سے

اس نظامِ دین کو چلایا جائے۔

حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں:

''اگر تبلیغ کی قسمیں کردی جائیں کہ ایک تبلیغ اصول وعقائد کی ہے کفار کو، دوسری قسم تبلیغ فرد ہے مسلمانوں کو، تیسری قسم ایک جماعت کو تبلیغ کے قابل بنانا ہے۔ پھر تو درس وتدریس کا تبلیغ میں داخل ہونا بالکل ظاہر ہے اور جب تبلیغ کی مختلف قسمیں ہیں تو اب یہ ضروری نہیں کہ ہر شخص ساری قسمیں ادا کرے؛ بل کہ اس کے لئے تقسیم خدمات ضروری ہے، پس ان سب کاموں کو خاص خاص جماعت کے سپرد کیا جائے یعنی قابلیت ومناسبت کو دیکھ کر تقسیم خدمات کی جائے؛ کیوں کہ ہر ایک آدمی ہر ایک کام کے قابل نہیں ہوتا۔''(۱)

اب اس پر کسی کا یہ کہنا کہ میں نے جو طریق یا صورت دعوت کی یا کسی دینی شعبے کو زندہ رکھنے کی اختیار کی ہے وہی ایک صورت سبھی لوگوں کو اختیار کرنا چاہئے، اگر وہ کسی اور شعبے یا دعوت الی اللہ کی دوسرے صورت وشکل کو انجام دینے میں لگے ہیں تو وہ نہ تو دین کا کام کررہے ہیں اور نہ دعوت الی اللہ کا، تو کیا یہ بات معقول یا شرعاً صحیح ہے؟ یا یہ کہ دین سے ناواقفیت وعدم بصیرت کا نتیجہ ہے؟

پانچویں بات یہ ہے کہ تبلیغ و دعوت کے نام سے حضرت اقدس مولانا شاہ محمد الیاس صاحب کاندھلوی رَحِمَہُ اللّٰہُ نے جو تحریک جاری فرمائی ہے، یہ اپنے اصل پیغام ونظام کے لحاظ سے ایک مفید ومبارک تحریک ہے جس کا مقصد بھی واضح ہے اور جس کا طریق بھی روشن اور اس میں بھی کوئی کلام نہیں کہ اس کے آغاز کے وقت سے

(۱) خطبات حکیم الامت: ۱۳/ ۸۸-۸۹

بلا شک وشبہ ہر دور میں اس کے ذریعہ لاکھوں انسان راہِ راست و ہدایت پر آئے، کتنے شرابی و کبابی لوگ نماز پنج گانہ کے پابند ہو گئے، کتنے آخرت سے غافل انسان اس سے متقی و پرہیز گار وتہجد گزار بن گئے، کس قدر چور وڈاکو قسم کے لوگوں کو اس سے راہِ راست میسر آئی! یہ سب ایک ایسی حقیقت ہے کہ کوئی بھی انصاف پسند وحق آشنا اس سے انکار نہیں کرسکتا۔ اس لیے احقر یہاں یہ واضح کر دینا چاہتا ہے کہ میرے نزدیک اس اصل کام کی مخالفت حرام و ناجائز ہے۔ ہاں! اس میں کوئی غلطیاں کرے، خلاف شرع یا خلاف اصول کوئی بات کرے تو علماء کا فرض ہے کہ وہ اس کی بھی اصلاح کریں اور اس کی اصلاح بھی امر بالمعروف ونہی عن المنکر میں داخل ہے؛ لیکن نفس کام کی مخالفت صحیح نہیں۔

لیکن ایک بات ہمیشہ یاد رکھنا چاہئے کہ کسی کام کے مفید ونافع ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دیگر سارے طریقے غلط وحرام ہیں؛ اس لیے ان سب کو ترک کر دینا لازم ہے اور نہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ سارے کے سارے لوگوں پر اسی کو اختیار کرنا شرعاً لازم و واجب ہو جاتا ہو۔

مثال کے طور پر دار العلوم دیو بند ایک نافع دار العلوم ہے؛ مگر کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ دار العلوم دیو بند کے علاوہ کوئی دار العلوم قائم نہ رکھا جائے اور سب بند کر دئے جائیں یا یہ کہ دیگر سارے مدارس غیر نافع وغیر مفید ہیں؟ اسی طرح سمجھ لیا جائے کہ تبلیغی جماعت کا کام بے حد مفید ونافع ہے؛ مگر دوسرے تمام کام نہ غیر مفید ہو گئے اور نہ بند کر دئے جانے کے قابل؛ بلکہ سب اپنی اپنی جگہ مفید ونافع ہیں اور حسب حیثیت لازم وضروری بھی ہیں۔

جب یہ امور واضح ہو گئے تو آپ کے تیسرے سوال کی جانب متوجہ ہوتے ہیں

کہ تبلیغ کے نام سے جو جماعت حضرت اقدس مولانا شاہ محمد الیاس صاحب کاندھلوی نے جاری فرمائی، وہ ایک نہایت مفید و نافع تحریک اور عوام الناس کے لیے ایک مناسب طریق کار ہونے کی وجہ سے اس میں جانا اور اس سے فائدہ اٹھانا خوب کام ہے اور باعث فضیلت امر ہے اور خود کو اعمال پر لگانے کا ایک عمدہ طریقہ و راستہ ہے، جیسا کہ اوپر بھی لکھا جا چکا ہے۔

لیکن دین اور علم دین سیکھنے کے لیے اسی میں جانا و نکلنا فرض و لازم نہیں ہے؛ بلکہ کسی بھی معتبر ذریعے سے دین سیکھنا اور علم دین کا حاصل کرنا ہر مؤمن پر ضروری ہے، خواہ وہ مدارس میں یا مکاتب میں داخل ہو کر ہو یا تبلیغی جماعتوں میں جا کر ہو یا علمائے کرام کی صحبتوں میں بیٹھ کر ہو یا معتبر کتابیں پڑھ کر ہو، بہ ہر حال علم کا حاصل کرنا ضروری ہے، اسی طرح اپنی ظاہری و باطنی اصلاح و تربیت بھی لازم ہے تا کہ اللہ کے دین پر استقامت کے ساتھ چلتا رہے اور یہ بھی مختلف صورتوں و شکلوں سے ہو سکتا ہے اور انہی طریقوں میں سے ایک طریقہ جماعت میں جانا بھی ہے، ایک طریقہ مشائخ کی خانقاہوں سے ربط رکھ کر ان سے اصلاح لینا بھی ہے اور یہ طریقہ نہایت موزوں ہونے کے ساتھ ساتھ ہر دور میں کامیاب بھی ثابت ہوتا رہا ہے اور اسی طریقہ سے ہمیشہ اولیاء اللہ نے اپنے مریدوں کی اصلاح کی ہے اور خود ہمارے اکابر دیوبند جن میں حضرت مولانا قاسم نانوتوی، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی، حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا عبد الرحیم رائے پوری، حضرت مولانا عبد القادر رائے پوری، حضرت مولانا شاہ محمد الیاس کاندھلوی اور حضرت مولانا شیخ الحدیث زکریا کاندھلوی رحمہم اللہ بھی ہیں، یہ سب حضرات بھی اسی خانقاہی نظام سے وابستہ رہتے ہوئے خود اپنی بھی اصلاح کراتے رہے اور دوسروں کی اصلاح بھی

اسی طریقے سے کرتے رہے۔

لہٰذا اس فرض کو کسی بھی مناسب شکل سے انجام دے گا تو وہ اس فرض سے سبکدوش ہو جائے گا؛ لہٰذا جو شخص بھی اس طرح کسی طریقہ سے یہ کام انجام دے اور وہ جماعت میں نہ جائے تو اس پر کوئی الزام نہیں، کیوں کہ اس نے اپنا فرض ادا کر دیا ہے اور اگر کوئی شخص کسی بھی طرح دین سے وابستہ نہ ہو، علم دین سے جاہل رہے، عمل سے کورا رہے، یا یہ کہ دینی ودعوتی کسی بھی کام سے تعلق نہ رکھے نہ انفراداً نہ اجتماعاً، حتی کہ بے دینی کی زندگی گزارتا ہو تو اس کے حق میں یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ عذاب کا مستحق ہے۔

لیکن جو شخص اللہ کے دین کے کسی بھی شعبے سے منسلک ہو کر دین کا کام اور دعوت کے کسی بھی طریقہ سے لگ کر دعوت وتبلیغ کا کام کر رہا ہے؛ لیکن خاص جماعت تبلیغ میں کسی وجہ سے نہیں جاتا یا اس سے جڑ کر کام نہیں کرتا تو اس کو برا سمجھنا، اس کے حق میں عذاب کی دھمکیاں بیان کرنا، یا اس کو کتے کی طرح ذلیل کہنا، یہ سب نہایت بے اعتدالی وغلو کی باتیں ہیں، نہ قرآن سے ایسا ثابت ہوتا ہے اور نہ احادیث سے، نہ علمائے کرام کی تحقیقات سے؛ بل کہ دوسرے دینی شعبوں سے صرف نظر یا ان کی تحقیر خود قابل مواخذہ ہے۔ لہٰذا اس قسم کی بے اعتدالیوں اور غلو آمیز کلام سے پرہیز کرنا چاہئے اور خود کو بھی محاسبۂ خداوندی سے مستغنی نہ سمجھنا چاہیے۔

(۴) اس واقعہ کی بندہ کو تحقیق نہیں اور اس میں کوئی قابل اشکال بات بھی نہیں؛ کیوں کہ اس سے اتنا ثابت ہوا کہ حضرت جی مولانا یوسف صاحب رحمہ اللہ کا اللہ پر یقین وتوکل اس قدر تھا کہ انھوں نے ایسے حالات میں اللہ پر یقین کے ساتھ جماعتوں کو بھیجا، جس طرح ہمارے اکابر میں سے بعض نے ایسے سنگین حالات میں توکل واعتماد علی اللہ سے وہ کچھ حاصل کیا کہ زبان ان کے بیان سے قاصر ہے۔

حضرت شیخ الحدیث رَحِمَہُ اللّٰہُ نے ''آپ بیتی'' میں اس قسم کے متعدد واقعات لکھے ہیں۔

مثلاً یہ واقعہ کہ مدرسہ مظاہر علوم کے ابتدائی محسنوں میں سے حافظ فضل حق صاحب کا یہ واقعہ لکھا ہے کہ انھوں نے حضرت مولانا مظہر نانوتوی رَحِمَہُ اللّٰہُ سے صبح یہ عرض کیا کہ حضرت! رات تو اللہ کے فضل سے اللہ کا غضب ہی ہوگیا، پوچھا کہ فضل سے غضب ہوگیا؟ کہا کہ رات اکیلا سو رہا تھا کہ تین چار آدمی گھس آئے، میں نے ان سے پوچھا کہ کیا تم چور ہو؟ کہا کہ ہاں! میں نے کہا کہ دیکھو میرا اور مدرسے کا سارا روپیہ اسی کوٹھری میں ہے، اس پر تالہ چھ پیسے کا لگ رہا ہے؛ مگر تم سب مل کر بھی اور دوسروں کو بھی بلا لو تب بھی اس کو توڑ نہیں سکتے، میں نے حضرت (مولانا مظہر صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ) سے سنا ہے کہ جس مال کی زکوۃ ادا کی جاتی ہے، وہ اللہ کی حفاظت میں ہو جاتا ہے، لہٰذا تم کچھ بھی نہیں کر سکتے۔ کہنے لگے کہ حضرت! یہ کہہ کر میں تو سو گیا، پھر اٹھا اور ان لوگوں کو وہیں چھوڑ کر میں نماز کو چلا گیا اور وہ چور بھاگ گئے۔ (۱)

مگر اس واقعہ سے جیسے کوئی یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا ہے کہ جو لوگ چور کو پکڑتے یا اس کے خلاف قانونی چارہ جوئی کرتے ہیں، وہ ایمان ویقین والے نہیں؟ اسی طرح حضرت جی کے واقعہ سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے آپ کا توکل واعتماد علی اللہ اس قدر بڑھا ہوا تھا۔ اور ایسے واقعات دراصل ان حضرات اکابر کے مخصوص احوال کے مرہون منت ہوتے ہیں۔

نیز اس واقعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جماعتی وتبلیغی کام ایک بابرکت کام ہے، جس سے اللہ تعالی خوش ہوتے ہیں اور اس سے اللہ کی جانب سے انعامات ہوتے ہیں اور مصائب ٹلتے ہیں، وغیرہ۔ اور اس میں کسی کو کلام نہیں، کلام اس میں ہے کہ کیا

(۱) آپ بیتی: ۲/۹۷

اس کے علاوہ کسی اور کام سے ایسا نہیں ہوتا اور کیا دوسرے کام سے برکات کا نزول نہیں ہوتا؟ اور کلام اس میں ہے کہ کیا اس سے یہ بھی لازم آیا کہ اس میں شامل نہ ہو نے والا گنہ گار ہے؟ تو پھر کیا حضرت مولانا یوسف صاحب رحمہ اللہ نے حضرت شیخ الاسلام مدنی رحمہ اللہ کو گنہ گار سمجھا اور قرار دیا تھا؟ اور ان کے علاوہ اس وقت کے لاکھوں انسان اور بالخصوص علما و مشائخ جو اس میں نہیں نکلے انھیں کیا گنہ گار و جہنمی تصور کیا جائے گا؟ ظاہر ہے کہ اس واقعہ سے یہ نہیں ثابت ہوتا اور جو ثابت ہے اس سے انکار نہیں۔

(۵) اس کا جواب اوپر سے معلوم ہو چکا کہ ایسی باتیں غلو کا نتیجہ ہیں اور قرآن و سنت سے ہٹی ہوئی ہیں، کہ جو بھی جماعت میں یا اس کے گشتوں و چلوں میں نہ جائے اس کو جہنمی یا مستحق عذاب سمجھا اور قرار دیا جائے۔ اور اس کے لئے نصوص کو غیر محل پر محمول کیا جائے۔ اگر ایسا ہونے لگے کہ جو بھی کوئی دینی کام و تحریک جاری ہو اس کے لوگ اس تحریک میں شامل ہونے کو لازم و ضروری قرار دیں اور نہ شامل ہونے والے کو جہنمی یا مستحق عذاب تو پھر کیا ہوگا؟ لہٰذا یہ بات سخت قابل مواخذہ و قابل تردید ہے۔

(٦) جی ہاں! اس طرح کی تقاریر جو اپنے حدود کو پھلانگ کر دین میں تجاوز کر جاتی ہیں، ان سے غلو پیدا ہوتا ہے اور لوگ دعوت کے مفہوم کو صرف اپنے طریقۂ کار تک محدود کر دیتے ہیں اور دوسرے دعوتی کاموں و صورتوں کو سرے سے دعوت ہی نہیں سمجھتے، نیز دین کے دوسرے شعبوں سے متعلق ان کی فکر یہ ہو جاتی ہے کہ وہ سب کوئی اہم کام نہیں ہیں، اہم و اصل کام صرف یہی ایک ہے، حالاں کہ خود اکابر تبلیغ نے ہمیشہ یہ کوشش کی ہے کہ اس معاملے میں بھی ایسا غلو نہ کیا جائے اور حدود کو برقرار

رکھا جائے؛ لہٰذا اعتدال کو ملحوظ رکھنا ہر عالم دین کا فرض ہے، تاکہ عوام الناس کسی طرح بھی غلو میں مبتلا نہ ہو۔

حضرت اقدس مولانا سعید احمد خان صاحب مکی رحمۃ اللہ جو تحریک دعوت وتبلیغ کے اساطین میں مانے جاتے ہیں، انھوں نے اپنے ایک مکتوب میں جو ''تبلیغی کام کے اہم اصول'' کے نام سے شائع شدہ ہے، لکھا ہے:

> ''دین کے تمام شعبے ایسے ہی ہیں جیسے انسان کے اعضاء وجوارح، آنکھ سے دیکھنے کا کام، زبان سے بولنے کا کام، ہاتھ سے پکڑنے کانوں سے سننے، پیروں سے چلنے، دماغ سے سوچنے کا کام، یہ سارے کام انسان کے لئے ضروری ہیں۔ اگر ایک عضو میں بھی کمزوری ہوگی یا نقص ہوگا تو اس سے تمام جسم کو تکلیف ہوگی اور چیزوں سے استفادہ میں نقصان ہوگا۔ ان سب اعضاء کی سخت ضرورت ہے۔ یہ سب اعضاء ایک دوسرے کے معاون ہیں، مقابل نہیں ہیں۔ اسی طرح سے اللہ کا ذکر اور علم، عبادت، خدمت، اور معاملات، قضاۃ، سب ایک دوسرے کے معاون ہیں، مقابل نہیں ہیں، معاون ہونے ہی کی وجہ سے دین مکمل ہوتا ہے، دعوت تو ان تمام شعبوں کو دنیا میں پھیلانے اور عام کرنے ہی کے لئے ہے۔''(۱)

نیز حضرت والا نے اس سے ذرا پہلے ان لوگوں کے طرز عمل پر نکیر کی ہے جو دیگر شعبوں کا ذکر اس طرح کرتے ہیں جس سے ان شعبوں کی تنقیص وتحقیر لازم آتی ہے۔ آپ اسی مکتوب میں لکھتے ہیں:

(۱) تبلیغی کام کے اہم اصول: ۷-۸

’’بہت سارے حضرات کوخصوصاً کسی دینی شعبے کو چلانے والے کے لیے ہماری دعوت اور ہمارے بیانوں سے اعتراض پیدا ہو جاتے ہیں کہ گویا ہم ان شعبوں کو ناقص سمجھ رہے ہیں یا ان کو حقیر سمجھ رہے ہیں، اگر ہمیں دعوت کا صحیح صحیح طرز آجائے تو ہر ایک ہمیں اپنا ہمدرد اور خیر خواہ سمجھ کر خود بھی قریب ہوگا اور ہمیں بھی اپنے سے قریب کرے گا، مثلاً جب ہم دعوت کے نمبر کو اور اس کی اہمیت کو بیان کرتے ہیں تو کبھی علم والوں کے شعبے پر یعنی مدارس پر اس طرح فوقیت دیتے ہیں گویا وہ اس کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں اور کبھی ذکر والوں کے مقابلے میں، جیسا کہ بہت سے واعظین حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی فضیلت دوسرے انبیاء کے مقابلہ میں اس طرح بیان کرنے لگتے ہیں کہ دوسرے انبیاء کی تنقیص لازم آنے لگتی ہے اور ان کا یہ طرز بیان دین کے لیے بہت خطرناک ہے، ایسے ہی ہمارا طرز بیان بھی خطرناک ہو جاتا ہے۔‘‘(۱)

حضرت مولانا عبید اللہ صاحب بلیاوی رحمہ اللہ جو حضرت مولانا شاہ محمد الیاس صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ کے بلا واسطہ فیض یافتہ ہیں، انھوں نے اپنے مواعظ میں متعدد مواقع پر اس بات کی وضاحت اور اس پر تنبیہ کی ہے کہ دین کے شعبے: علم وذکر اور دعوت سب ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور سب کی ضرورت ہے، ایک جگہ فرماتے ہیں:

’’اللہ جل جلالہ وعم نوالہ نے ہماری کامیابی کے لئے اور ہم سب کو

---

(۱) تبلیغی کام کے اہم اصول:۵

ایمان دار بنانے کے لئے تین چیزیں اتاری ہیں۔ تعلیم، تبلیغ اور تزکیہ، اوران تین چیزوں میں تضاد نہیں ہے، بلکہ تو اُم (جڑواں) ہیں۔ بغیر ذکر کے علم پر عمل مشکل، بغیر علم کے ایمانی زندگی کا حاصل ہونا مشکل، بغیر تبلیغ کے ایمانی زندگی کا چلنا اور پھیلنا مشکل۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ تینوں چیزیں ساتھ دی ہیں۔''(۱)

ان تینوں شعبوں کی ضرورت وافادیت اوران کے باہمی ربط وتعلق کے سلسلے میں بانی جماعت تبلیغ حضرت اقدس مولانا شاہ محمد الیاس صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ کا نقطۂ نظر سن لیں، حضرت مولانا عبیداللہ بلیاوی صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''حضرت مولانا الیاس صاحب رحمہ اللہ نے ان تینوں کو جوڑا، ان تینوں کو اکھٹا کیا ہے، جو صرف علم حاصل کر رہا ہے، بے شک اس کے پاس علم کا نور ہو اور علم کے اعتبار سے اس کو پتہ چل جائے؛ لیکن اگر اس کے پاس ذکر نہیں ہے تو ہوسکتا ہے کہ وہ علم والا ظلمت میں رہے اور بہک جائے اور پھسل جائے اور جو صرف ذکر کر رہا ہے اور علم حاصل نہیں کر رہا ہے، ہوسکتا ہے کہ اس ذکر کرنے والے کو نور ذکر کامل ہو جائے؛ لیکن اس سے کوئی لغزش ہو جائے، کوتاہی ہو جائے، علم نہ ہونے کی وجہ سے۔ وہ زیادہ خطرہ کے موقعہ پر ہے۔ اور صرف علم وذکر والا جو دعوت وتبلیغ (یعنی کسی بھی نہج وطریقہ سے اللہ کے دین کو لوگوں تک پہنچانے اور اور پھیلانے کا کام) کے میدان میں نہیں ہے تو اس کے علم وذکر سے ہوسکتا ہے کہ ایک دائرے میں اسلام محفوظ رہے اور کچھ خاص

(۱) مواعظ عبیدیہ:۵۵۶

اشخاص کے پاس علم آجائے اور ذکر آجائے، لیکن پوری دنیا میں خدا کا نظم آجائے اور پوری دنیا میں اللہ کا حکم نافذ ہوجائے، تو یہ غلبہ بغیر دعوت وتبلیغ کے کام کے نہیں ہوگا۔اس واسطے یہ تینوں چیزیں متلازم ہیں اور بڑے حضرت رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ تینوں چیزیں متلازم ہیں۔"(۱)

اسی کے ساتھ حضرت مولانا شاہ محمد الیاس صاحب رحمہ اللہ کا ایک ملفوظ سن لیجئے جس کو حضرت مولانا عبید اللہ صاحب رحمہ اللہ نے اپنے مواعظ میں نقل کیا ہے، فرمایا:

"حضرت مولانا الیاس صاحب رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ میں علم اور ذکر کی تقویت کے لئے تبلیغ کا کام کر رہا ہوں، جب آدمی جماعت میں چل کر تین چلے لگا لے گا اور پھر تم اس کو علم پر اور دوازدہ تسبیح پر ڈال دو گے تو وہ زیادہ نفع بخش کام کرنے والا بن جائے گا۔فرماتے تھے کہ تبلیغ سے ذریعہ تصوف کی طرف کھینچنا ہے اور تبلیغ کے ذریعہ علم کی طرف کھینچنا ہے۔......مولانا عبید اللہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ...... "اسی طرح حضرت (مولانا الیاس صاحب رحمہ اللہ) بغیر ذکر اور علم کے تبلیغ سے بہت جلد فتنوں کے آنے کا اندیشہ ظاہر کرتے تھے، اور فرماتے تھے کہ بغیر علم و ذکر والی تبلیغ کے ذریعہ صدیوں میں آنے والا فتنہ وفساد منٹوں میں آجائے گا اور جب تبلیغ کا کام صحیح اصولوں پر ہوگا تو صدیوں کے فتنے وفساد منٹوں میں ٹل جائیں گے۔"(۲)

(۱) مواعظ عبیدیہ:۴۵۱

(۲) مواعظ عبیدیہ:۱۹۷

الغرض ان اکابر کے بیانات وتصریحات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دین کے تمام شعبے اپنی اپنی جگہ لازم وضروری ہیں، اور ایک دوسرے سے مربوط بھی، اور ایک شعبے والے دوسرے شعبے والوں کے معاون ہیں نہ کہ مقابل، اور ایک دوسرے کے رفیق ہیں، نہ کہ فریق، لہٰذا سب کو اسی طرح دین کے شعبوں میں معاون بننا چاہیئے نہ کہ ایک دوسرے کے مقابل۔

خلاصۃ الکلام یہ ہے کہ تبلیغی جماعت کی تحریک امت کے حق میں ایک مفید ونافع ومبارک تحریک ہے، اور فی نفسہ اس کا کام ونظام شریعت کے کلیات واصول کے تحت جاری فرمایا گیا ہے، اور اس لئے اس کے اصل کام ونظام کی مخالفت جائز نہیں، ہاں! اس میں مرور زمانہ کے اعتبار سے یا بعض نا تربیت یافتہ لوگوں کی وجہ سے غلو نے اپنی جگہ بنالی ہے اور عوامی سطح پر یہ غلو بہت سی بے اعتدالیوں وغلطیوں کا سبب بن گیا ہے، جن کی اصلاح حضرات علماء کرام پر ہے، وہ پوری بصیرت کے ساتھ ان کی اصلاح کی کوشش کرتے رہیں اور اس میں تغافل نہ برتیں تا کہ اس میں مزید غلو نہ پیدا ہو اور مفید تحریک ضرر کا باعث نہ ہو جائے۔

اور یہ بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ علمائے کرام کی جانب سے یہ اصلاحی کام، تبلیغی کام کے مخالف نہیں، بلکہ درحقیقت اس کا معین ومددگار ہے، بعض لوگ جب دیکھتے ہیں کہ علماء کی جانب سے ان کی غلطیوں وبے اعتدالیوں پر نکیر ہو رہی ہے تو وہ اس کو اصل کام کی مخالفت سمجھ جاتے اور اسی طرح لوگوں میں پروپگنڈہ کرتے ہیں کہ فلاں مولانا یا عالم تبلیغ کے مخالف ہے، حالانکہ مولانا وعالم اگر غلطیوں پر نکیر کرتے ہیں تو در حقیقت ان لوگوں کی اور اس تبلیغی کام کی ہمدردی میں کرتے ہیں۔

لہٰذا اہل حق ہمیشہ حق کی تلاش اور حق کے سامنے آنے پر اس کو قبول کرنے تیار

رہتے ہیں، اور یہی دراصل اہل حق کی پہچان ہے، اگر غلط کو غلط اور غلو کو غلو نہ کہا جائے تو دین وشریعت اپنی اصلی شکل میں کیسے باقی رہ سکتے ہیں؟

سوال کے جواب میں یہ تحریر کافی طویل ہوگئی؛ مگر چوں کہ اس قسم کی باتیں لوگ بار بار پوچھتے بھی رہتے ہیں اور خود بعض اوقات ہمیں بھی بعض ناواقف لوگوں کی جانب سے غلو آمیز صورت حال سے سابقہ پڑتا ہے؛ اس لئے خیال ہوا کہ اس کا جواب مفصل لکھ دیا جائے، امید ہے کہ یہ سطور کسی مزید غلط فہمی کا ذریعہ نہیں؛ بل کہ حقائق کو سمجھنے اور غور وفکر کی راہ کھولنے میں مفید ونافع ہوگی۔

اللہ مجھے اور سبھی کو اپنے نفسوں کے شرور اور اپنے اعمال کے قصور سے محفوظ رکھے۔ آمین یارب العالمین

فقط

الجامعۃ الاسلامیۃ مسیح العلوم، بنگلور

۲۸/محرم الحرام/۱۴۳۵ھ

ھندوستان میں

سعودی عرب کے مطابق رمضان وعید

ایک علمی و فقھی تبصرہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہندوستان میں سعودی عرب کے مطابق رمضان وعید

ایک علمی وفقہی تبصرہ

عام طور پر رمضان وعید کے چاند میں ہمارے ہندوستان میں نیز بعض اور ممالک میں اور سعودی عرب میں ایک یا دو دن کا اختلاف ہوتا ہے، اس موقعے پر بعض لوگ کہتے ہیں کہ جب سعودی میں چاند نظر آ گیا تو سب کو اسی کا اتباع کرنا چاہئے۔ اور بعض لوگ ایسا کرتے بھی ہیں کہ سعودی چاند کے حساب سے ہی یہاں روزے رکھتے اور عید مناتے ہیں۔ ہندوستان کے علاوہ دیگر ممالک لندن، امریکہ وغیرہ بعض اور ممالک میں بھی یہی اختلاف لوگوں میں دیکھنے وسننے کو ملتا ہے۔ اس سلسلہ میں کیا صحیح ہے؟ اور جو لوگ سعودی عرب کی اتباع کرتے ہیں ان کی یہ بات صحیح ہے یا نہیں؟ احقر کے پاس ایک صاحب کا اس سلسلے میں سوال آیا تو اس کا جواب احقر نے لکھا اور وہ مسئلہ کی صورت حال کی وجہ سے ذرا تفصیلی لکھا گیا۔ یہاں اسی جواب کو پیش کیا جارہا ہے۔

سب سے پہلے ایک بات یہ سمجھ لیں کہ اہل علم میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ ایک جگہ چاند نظر آ جائے تو دوسرے تمام مسلمانوں پر اس کا اتباع لازم ہے یا

نہیں؟ اس میں متعدد اقوال ہیں اور اس میں اکثر علما کا مختار ومعتمد یہ ہے کہ اختلاف مطالع کی وجہ سے ایک جگہ کا چاند لازمی طور پر دوسری جگہ کے لیے قابل قبول نہیں ہوتا، کیوں کہ یہ بات مسلم ہے کہ چاند کے مطالع میں علاقے کے لحاظ سے اختلاف ہوتا ہے؛ لہذا یہاں کے لوگ یہاں کے مطلع کا اور وہاں کے لوگ وہاں کے مطلع کا اعتبار کریں۔ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ نے بھی اسی رائے ونظریے کو اختیار کیا ہے۔ نیز ''المجمع الفقہی الاسلامی (جدہ)'' نے بھی اپنی قرار داد میں اسی کی تائید کی ہے، جیسا کہ ہم نقل کریں گے۔ اس پر تفصیلی کلام ہماری کتاب ''نفائس الفقہ'' میں دیکھیے۔ تاہم ایک نقطۂ نظر کے مطابق یہ گنجائش ہے کہ کوئی سعودی عرب کا اتباع کر لے۔ مگر یہاں جس اہم پہلو پر توجہ دینے کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ ایک شخص ایک ایسی بستی میں ہو جہاں اہل علم کی کمیٹی ہو اور وہ رویت ہلال کے بارے میں جانکاری لیتی ہو اور سب کے لئے ایک لائحہ سناتی ہو، اور وہاں کے مسلمان اس کمیٹی کے فیصلوں کا اعتبار کرتے ہوئے روزہ وعید کرتے ہوں، ایسی جگہ میں کسی کا یہ نعرہ لگانا کہ سعودی میں جو فیصلہ ہوا ہم اس کی اتباع کرتے ہیں اور وہی قابل اتباع ہے، یہ بات صحیح نہیں ہے، ایک تو اس لیے کہ یہ کہنے والے سعودی کے علاوہ میں اگر چاند پہلے ہو تو اس کو ماننے تیار نہیں ہوتے، حالاں کہ اسلام میں سعودی کی تخصیص کی کوئی دلیل نہیں اور نہ کسی امام کا مسلک ہے کہ صرف سعودی کے چاند کا اعتبار ہے، دوسرے اس لیے کہ اس سے امت میں انتشار واختلاف پیدا ہوتا ہے، جو کہ صحیح نہیں۔

یہاں ہم اس سلسلے کے چند اہم فیصلے وفتاوی نقل کرنا مناسب سمجھتے ہیں، تا کہ بات واضح ہو جائے۔ سب سے پہلے ہم سعودی عرب کے بڑے بڑے علما کی مجلس کا متفقہ فیصلہ نقل کرتے ہیں جس کو ''مجلس ھیئۃ کبار العلما'' کہا جاتا ہے، اس مجلس نے

جو فیصلہ کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

''چاند کے مطلع میں اختلاف کا ہونا ان امور میں سے ہے جو حسّاً و عقلاً معلوم ہیں اور اس میں کسی بھی عالم کا اختلاف نہیں، ہاں اس میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار ہے یا نہیں ہے؟ اور اختلاف مطالع کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ ان نظری مسائل میں سے ہے جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے۔ اور اس میں ان حضرات کی جانب سے اختلاف ہوا ہے جن کو علم و دین میں ایک شان حاصل ہے اور یہ وہ جائز اختلاف ہے جس پر حق کو پا جانے والے کو دو اجر ایک اجتہاد کا اور ایک حق کو پانے کا ملے گا اور خطا کرنے والے کو ایک اجر ملے گا۔ .... پس اس دین پر چودہ صدیاں گزر گئیں جس میں سے کبھی بھی ایک ہی رویت پر پوری امت اسلامیہ کا اتحاد ہوا ہو یہ ہم نہیں جانتے۔ لہٰذا کبار علما کی یہ مجلس کا نظریہ ہی یہ ہے کہ اس مسئلہ کو اپنی سابقہ حالت پر رہنے دیا جائے۔ اور اس موضوع کا نہ چھیڑا جائے اور یہ کہ ہر ملک کے لوگوں کو یہ حق دیا جائے کہ وہ اپنے علما کے واسطے سے ان میں سے جس رائے کو چاہیں اختیار کریں۔''(۱)

اس اصولی بحث کے بعد خاص زیر بحث صورت کے بارے میں بھی علمائے عرب کے فتاوی ملاحظہ کیجئے کہ وہ کیا فرماتے ہیں؟ سعودی عرب کے معروف عالم دین اور وہاں کے مفتیِ اعظم علامہ شیخ عبدالعزیز بن باز رَحِمَہُ اللہُ کا فتوی نقل کرتا ہوں جو اس سلسلے میں نہایت واضح و بصیرت افروز ہے، اسی قسم کے ایک سوال کے جواب میں وہ کہتے ہیں:

(۱) بہ حوالہ فتاوی اللجنة الدائمة: ۱۰/ ۱۰۹-۱۱۱

"الذي يظهر لنا من حكم الشرع المطهر أن الواجب عليكم الصوم مع المسلمين لديكم ؛ لأمرين: أحدهما : قول النبي صلى الله عليه وسلم : (الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والأضحى يوم تضحون) خرّجه أبو داود وغيره باسناد حسن ، فأنت و اخوانک مدة وجودكم في الباكستان ينبغي أن يكون صومكم معهم حين يصومون ، و افطاركم معهم حين يفطرون، لأنكم داخلون في هذا الخطاب، ولأن الروية تختلف بحسب اختلاف المطالع، و قد ذهب جمع من أهل العلم منهم ابن عباس الى أن لأهل كل بلدة رؤيتهم. الأمر الثاني: أن في مخالفتكم المسلمين لديكم في الصوم والافطار تشويشاً ودعوةً للتساؤل والاستنكار واثارةً للنزاع والخصام ، والشريعة الاسلامية الكاملة جاء ت بالحث على الاتفاق والوئام والتعاون على البر والتقوى ، وترک النزاع والخلاف الخ". (۱)

(اس سلسلے میں پاکیزہ شریعت کا جو حکم ہمارے سامنے واضح ہوا وہ یہ ہے کہ آپ پر اپنے یہاں کے مسلمانوں کے ساتھ روزہ رکھنا واجب ہے، اس کی دو وجوہ ہیں: ایک یہ کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "روزہ اس دن ہے جس دن تم (مسلمان) روزہ رکھو اور افطار

(۱) مجموع فتاوی ابن باز:۱۵/۱۰۳-۱۰۴

یعنی عید اس دن ہے جس دن تم (مسلمان) افطار کرو اور قربانی اس دن ہے جس دن تم قربانی کرو‘‘۔ اس حدیث کو ابو داود وغیرہ نے سند حسن سے روایت کیا ہے۔ لہٰذا آپ اور آپ کے بھائی جب تک پاکستان میں ہیں آپ پر ضروری ہے کہ وہاں کے مسلمان جب روزہ رکھیں اس وقت ان کے ساتھ روزہ رکھیں اور وہ جب افطار (یعنی عید) کریں اس وقت ان کے ساتھ افطار کریں، کیونکہ آپ بھی اس خطاب میں داخل ہیں، اور اس لیے بھی کہ اختلاف مطالع کی وجہ سے رویت میں بھی اختلاف ہوتا ہے اور علما کی ایک جماعت جن میں ابن عباس بھی ہیں اس طرف گئی ہے کہ ہر بستی والوں کے لیے ان کی اپنی رویت کا اعتبار ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تمہارا وہاں کے مسلمانوں کے ساتھ روزہ و افطار میں اختلاف کرنا تشویش وانتشار اور سوال جواب کے سلسلہ کی دعوت اور نزاع واختلاف کو بھڑکانے کا باعث ہے جب کہ اسلامی شریعت کاملہ اتفاق واتحاد اور ایک دوسرے سے تقوی ونیکی میں تعاون پر ابھارتی ہے اور ترک اختلاف کی تعلیم دیتی ہے۔)

شیخ بن باز رَحِمَہُ اللّٰہُ نے اسی سلسلہ کے ایک سوال کے جواب میں ایک اور فتوے میں لکھا ہے کہ:

’’على المسلم أن يصوم مع الدولة التي هو فيها و يفطر معها لقول النبي صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والأضحى يوم تضحون) والله أعلم.‘‘

(مسلمان پر واجب ہے کہ وہ اس ملک کے لوگوں کے ساتھ روزہ رکھے اور افطار کرے جس میں وہ رہتا ہے ، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ: روزہ اس دن ہوگا جس میں تم روزہ رکھو اور افطار اس دن جس میں تم افطار کرو اور قربانی اس دن جس میں تم قربانی کرو، واللہ اعلم ۔)(۱)

اور معروف عربی عالم و مفتی علامہ شیخ محمد بن صالح العثیمین رحمہ اللہ نے اپنے بعض فتاوی میں اگر چہ اس کی اجازت دی ہے کہ علما کے ایک نظریے کے مطابق کوئی چاہے تو مملکت سعودیہ کی اتباع کرسکتا ہے، تاہم جہاں اختلاف وانتشار پیدا ہونے کا خطرہ محسوس کیا تو اس سے منع کیا ہے اور یہی کہا ہے کہ ہر علاقے کے لوگوں کو اپنے یہاں کے لوگوں کے ساتھ ہی روزہ وعید کرنا چاہئے ۔ اس سلسلے میں ان کے ایک دو فتاوی ملاحظہ کیجئے ۔ ان سے کسی نے سوال کیا ہے:

''ہم فلاں...... ملک میں خادم الحرمین کی جانب سے سفیر ہیں، یہاں ہمیں رمضان المبارک کے روزوں اور عرفہ کے روزے کے بارے میں پریشانی ہے ۔ اس بارے میں ہمارے ساتھی تین قسم کے ہیں: ایک وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم مملکت سعودیہ کے ساتھ روزہ رکھیں گے اور افطار یعنی عید بھی کریں گے، دوسرے وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم جس ملک میں ہیں وہاں کے مطابق روزہ وعید کریں گے اور تیسرے وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم روزہ تو اس ملک کے مطابق رکھیں گے اور یوم عرفہ سعودی کے مطابق مانیں گے ۔ آپ اس میں شافی جواب سے رہنمائی کریں ۔''

---

(۱) فتاوی شیخ ابن باز: ۳/ ۱۷۵

اس سوال کے جواب میں علامہ العثیمین رحمہ اللہ نے لکھا:

''ایک ملک میں چاند نظر آئے اور دوسرے میں نہ دکھائی دے تو اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ کیا تمام مسلمانوں پر اس پر عمل لازم ہے یا صرف ان پر جنھوں نے دیکھا اور جو ان کے مطلع میں ان کے موافق ہیں، یا صرف ان پر جو ایک ولایت کے تحت رہتے ہیں، اس میں متعدد اقوال ہیں۔ اور اس میں راجح قول یہ ہے کہ اگر دو ملکوں کا مطلع ایک ہو تو وہ ایک مانا جائے گا۔ لہٰذا ان میں سے ایک جگہ چاند دکھائی دے تو دوسرے ملک میں بھی اس کا حکم ثابت ہوگا، لیکن اگر مطلع میں اختلاف ہو تو ہر ملک کا الگ حکم ہوگا...... (پھر اس کے دلائل ذکر کر کے فرماتے ہیں)...... اس بنا پر تم لوگ روزہ رکھو اور افطار کرو جس طرح کہ اس ملک کے لوگ کرتے ہیں جس میں تم لوگ ہیں، خواہ وہ تمہارے اصل وطن (سعودی عرب) کے موافق ہو یا اس کے خلاف ہو۔''(۱)

اسی طرح شیخ العثیمین رحمہ اللہ نے اسی قسم کے ایک سوال کے جواب میں لکھا ہے کہ:

''مسلمانوں پر واجب ہے کہ ان کا کلمہ ایک ہو اور وہ اللہ کے دین میں تفرقہ نہ ڈالیں، اور یہ کہ ان کا روزہ اور ان کے عید بھی متحد ہو اور وہ اپنے یہاں کے دینی مرکز کی اتباع کریں، اور وہ اختلاف نہ کریں حتی کہ اگر ان کے یہاں روزہ سعودی مملکت یا کسی اور اسلامی ملک کے لحاظ

---

(۱) فتاوی شیخ العثیمین: ۱۷/۳۹-۴۱

سے بعد ہی میں کیوں نہ ہو، بہر حال وہ اپنے مرکز کا اتباع کریں۔"(۱)

سعودی عرب کے مشہور دار الافتاء "اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء" کے فتاوی میں بھی یہی بات کہی گئی ہے، ایک سوال اس کے مفتیان سے کیا گیا ہے کہ:

"ہم ریڈیو سے سعودیہ میں چاند ہو جانے کی خبر سنتے ہیں، جب کہ ہمارے یہاں چاند نظر نہیں آتا، تو بعض لوگ اس پر روزہ رکھ لیتے ہیں اور اکثر لوگ انتظار کرتے ہیں، اس سے بہت سخت اختلاف پیدا ہو گیا ہے؛ لہٰذا اس سلسلے میں فتوے دیں؟ اس کے جواب میں فتوے میں اولا اختلاف مطالع کا ذکر اور اس میں ائمہ کے مسالک کا ذکر کیا گیا ہے، پھر آخر میں لکھتے ہیں کہ: "جب ریڈیو یا کسی اور ذریعہ سے اپنے علاقے کے مطلع کے علاوہ کسی اور جگہ چاند ہو جانے کا ثبوت ہو تو آپ لوگوں پر لازم ہے کہ روزہ رکھنے یا نہ رکھنے کا معاملہ وہاں کے حاکم کے حوالے کر دیں۔"(۲)

اسی طرح ایک اور فتوے میں لکھتے ہیں کہ اگر اختلاف ہو تو وہاں اگر مسلمان حاکم ہو تو اس کے کا فیصلہ لیں اور اگر مسلمان نہ ہو تو وہاں کے مرکز اسلامی کی مجلس کا فیصلہ مانیں تا کہ اس ملک کے مسلمانوں کا روزہ وعید میں اتحاد باقی رہے۔(۳)

اور سعودی عرب کلے ہی ایک اور معروف عالم علامہ شیخ صالح بن فوزان رحمہ اللہ سے سوال کیا گیا کہ:

---

(۱) فتاوی العثیمین: ۱۷/۵۲

(۲) فتاوی لجنة الدائمه: ۱۰/ ۹۷-۹۸

(۳) فتاوی لجنة الدائمه: ۱۰/ ۱۰۱-۱۰۲

''اگر کسی اسلامی مملکت مثلاً سعودی میں رمضان کے آنے کا ثبوت ہو جائے اور دوسرے ممالک میں اس کے آنے کا اعلان نہ ہو تو کیا حکم ہے؟ کیا ہم سعودیہ کے مطابق روزہ رکھیں؟ اور دونوں ممالک میں اختلاف ہو تو کیا حکم ہے؟ شیخ صالح بن فوزان رحمہ اللہ نے اس کا جواب یہ دیا کہ: ''ہر مسلمان اپنے ملک میں موجود مسلمانوں کے ساتھ روزہ وافطار کرے، اور مسلمانوں پر اپنے علاقے میں رویت کا اہتمام کرنا لازم ہے اور وہ لوگ دوسرے ایسے علاقے کی رویت پر روزہ نہ رکھیں جو دوری پر واقع ہو، کیونکہ مطالع مختلف ہیں، اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ کچھ مسلمان کسی غیر اسلامی ملک میں ہیں اور وہاں مسلمان نہیں ہیں جو رویت کا اہتمام کریں تو وہ لوگ سعودیہ کے ساتھ روزہ رکھیں تو کوئی حرج نہیں۔''(۱)

یہ علمائے عرب میں سے معروف اصحابِ افتا کے چند فتاویٰ ہیں، جن سے ان لوگوں کی غلطی واضح ہوگئی جو یہاں یا کہیں اور رہتے ہوئے سعودی عرب کے چاند پر رمضان وعید کرتے ہیں۔ لہٰذا ان کو اس طرح کی غلطی سے باز آنا چاہیے اور مسلمانوں میں اختلاف وانتشار پھیلانے سے احتراز کرنا چاہیے۔

فقط والسلام

محمد شعیب اللہ خان

(۱) المنتقی: ۲۴/۳

اجمالی فہرست

جلد پنجم

Co-Published By:

IMA PUBLISHERS PVT. LTD.

Head Office: #30, 2nd Floor, Bannerghatta Road, Opp. MICO Back Gate, Bangalore-560 030. Tel.: 080-45174517

Branch Office: # 426/3, Matia Mahal, Jama Masjid, Delhi-110 006.

Published by:
MAKTABA MASEEHUL UMMAT, DEOBAND, Minara Market,
Near Masjid Rasheed, Deoband - 247 554.
Mobile: +91-9634307336 Email: maktabamaseehulummat@gmail.com
MAKTABA MASEEHUL UMMAT, BANGALORE,
#84, Armstrong Road, Bangalore - 560 001. Mobile: +91-90367 01512

www.muftishuaibullah.com